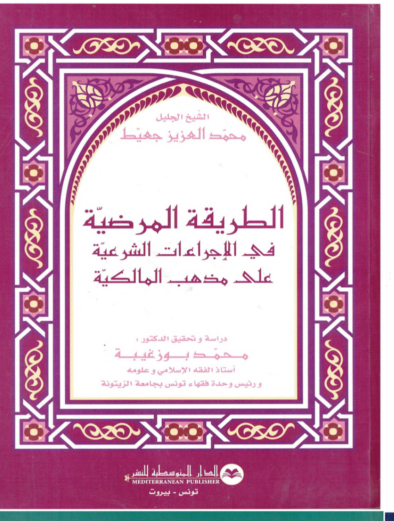

الشّيخ الجليل
محمّد العزيز جعيّط
الطريقة المرضيّة
في الإجراءات الشرعيّة
على مذهب المالكيّة
دراسة و تحقيق الدكتور :
محمّد بوزغيبة
أستاذ الفقه الإسلامي و علومه
و رئيس وحدة فقهاء تونس بجامعة الزيتونة
الدار المتوسطية للنشر
MEDITERRANEAN PUBLISHER
تونس - بيروت


الشّيخ الجليل
محمّد العزيز جعيّط
حياته - إصلاحاته - آثاره
تأليف الدكتور :
محمّد بوزغيبة
أستاذ الفقه الإسلامي و علومه
و رئيس وحدة فقهاء تونس بجامعة الزيتونة


الدار المتوسطية للنشر
MEDITERRANEAN PUBLISHER
تونس - بيروت


الشّيخ الجليل
محمّد العزيز جعيّط
الفتاوى
و الاجتهادات
دراسة و جمع و تحقيق الدكتور :
محمّد بوزغيبة
أستاذ الفقه الإسلامي و علومه
و رئيس وحدة فقهاء تونس بجامعة الزيتونة
الدار المتوسطية للنشر
MEDITERRANEAN PUBLISHER
تونس - بيروت


الشّيخ الجليل
محمّد العزيز جعيّط
مجالس العرفان
و مواهب الرّحمان
دراسة و تحقيق الدكتور :
محمّد بوزغيبة
أستاذ الفقه الإسلامي و علومه
و رئيس وحدة فقهاء تونس بجامعة الزيتونة
الدار المتوسطية للنشر
MEDITERRANEAN PUBLISHER
تونس - بيروت


الاجتهادات الشّرعية
واللّطائف الأدبية
للشّيخ الإمام
محمّد الطاهر ابن عاشور
جمع ودراسة وتحقيق
أ.د محمّد بوزغيبة
أستاذ الفقه الإسلامي وعلومه بجامعة الزيتونة
ومدير مدرسة الدكتوراه
عضو المجلس الإسلامي الأعلى بتونس
الدار المتوسطية للنشر
MEDITERRANEAN PUBLISHER
فتاوى
الشّيخ الإمام
محمد الطاهر ابن عاشور
دراسة و تحقيق
أ.د محمد بوزغيبة
أستاذ الفقه الإسلامي وعلومه
بجامعة الزيتونة و مدير مدرسة الدكتوراه
عضو المجلس الإسلامي الأعلى بتونس
طبعة
جديدة ومنقحة
الدار المتوسطية للنشر
MEDITERRANEAN PUBLISHER

الشّيخ الجليل
محمّد العزيز جعيّط
حياته - إصلاحاته - آثاره

تأليف الدكتور :
محمّد بوزغيبة
أستاذ الفقه الإسلامي و علومه
و رئيس وحدة فقهاء تونس بجامعة الزيتونة



تونس - بيروت

بسم الله الرحمن الرحيم

الكتـاب: شيخ الإسلام محمد العزيز جعيّط:حياته-إصلاحاته-آثاره

المؤلف : الدّكتور محمد بوزغيبة

مدير النشر : عماد العزّالي

تصميم الغلاف و الكتاب : شيماء المذيوب ، نجلاء العياري

الترقيم الدولي للكتاب : 978-9938-806-53-3

الطبعة الأولى: 2010 م - 1431 هـ



الدار المتوسطية للنشر - تونس
شارع شطرانة 2073 برج الوزير أريانة 5
الهاتف : 880 698 70 216 - الفاكس : 633 698 70 216
البريد الإلكتروني : medi.publishers@gnet.tn

Mediterranean Publishers - Tunis Tunisia
5 avenue chotrana 2073 Borj Elouzir Ariana
Tél. 216 70 698 880 - fax : 216 70 698 633
E-mail : medi.publishers@gnet.tn

بسم اللّه الرحمن الرحيم
والصلاة والسّلام على النّبي الأسعد الكريم

المقدّمـة

حرصت تونس في السّنين الأخيرة على إبراز هوّيتها العربيّة الإسلاميّة، والتّعريف برِجالها المصلحين عبر تاريخها الحضاريّ الطويل، ومن أعزّ ما تمتاز به تونس تلك الطبقة العالية من رجال الفقه والفتوى، التّي ثبت أصلها ورسخ عِرقها وعلت قيمتها لما أخذت على نفسها من هِمّة علميّة متيقّظة، واهتمام بإصلاح الواقع.

فانقطعتُ لمصادر الفقه الإسلامي الأصليّة والفرعيّة، وتعمّقت بالنّظر فيها وتمحيص بعضها ببعض وتحقيقها، ثمّ تقدّمت للمكتبة الإسلاميّة بأنفس الآثار.

ومن خِيرة تلك الطّبقة العالية وزير العدليّة التّونسيّة، وشيخ الإسلام المالكي، وشيخ الجامع الأعظم، ومفتي الدّيار التّونسيّة، الفقيه الأصولي المُصلح: الشيخ محمد العزيز جعيّط، برّد الله ثراه.

وسبب اختياري لدراسة الشيخ جعيّط، أنّه لا توجد دراسة شاملة تعرّف به وتُبيّن مراحل حياته المختلفة، كما أنّه لا يوجد تعريف عام بآثاره المتنوّعة، ويُعتبر هذا البحث أوّل دراسة مُفردة تهتمّ بأحد أعلام الزّيتونة الذي كاد أن يكون مغموراً، وتهتمّ بالكشف عن سيرته ومؤلّفاته وآرائه وإصلاحاته وآثاره المتنوّعة، التّي كادت أن تكون مجهولة أيضا، والتّي يتمّ التّعريف بها لأوّل مرّة، وينفرد هذا البحث بفتح أقفال مخطوطة لم يقع نشرها سابقاً. ولقد أشرف على حظوظه الشيخ الدكتور المختار التّليلي «طيّب الله ثراه».

و الكتاب يضمّ مدخلا به فصلين و أربعة أبواب و داخل كل باب فصلين أيضا.

شمل المدخل : -الفصل الأوّل : الحماية و شيوخ الزيتونة.

-الفصل الثّاني :التعليم بتونس أيّام الاستعمار.

و عنوان الباب الأوّل : الشيخ جعيّط : نسبه،أسرته،تعلّمه. وبه :

-الفصل الأوّل : نسب الشيخ جعيّط و أسرته.

-الفصل الثّاني :الشيخ جعيّط الطالب.

الباب الثّاني : الشيخ جعيّط في سلك التّدريس : نشاطه و إصلاحاته.

ويضّم : -الفصل الأوّل : الشيخ جعيّط المدرّس.

-الفصل الثّاني : الشّيخ جعيّط شيخ الجامعع الأعظم و رئيس الحيّ الزّيتوني.

الباب الثّالث : الشيخ جعيّط في سلك الفتيا و القضاء : وظائفه و إصلاحاته و يحتوي على :

-الفصل الأوّل : الشيخ جعيط المفتي و القاضي.

-الفصل الثّاني : إصلاحاته.

الباب الرّابع : آثار الشيخ جعيط و أهميّتها. وبه :

-الفصل الأوّل : آثار الشيخ جعيّط العامّة.

-الفصل الثّاني : آثار الشيخ جعيّط الفقهيّة.

ثمّ ذيّل الكتاب بمجموع فهارس تعين الباحث على معرفة ماحواه هذا الكتاب الذي قدّم دراسة متأنية لشيخ الإسلامي المالكي محمد العزيز جعيّط برّد الله ثراه.

و يلي هذا الكتاب الآثار التي تركها الشيخ جعيّط محقّقة و معلّق عليها و مفهرسة.

و في الختام أهدي هذا الكتاب إلى روح العلاّمة النّحرير سيدي محمد العزيز جعيّط رحمه الله.

ابن عروس في صائفة 1430هـ- 2009م

المدخل

الفصل الأوّل: الحماية وشيوخ الزّيتونة

1 – الأوضاع السياسيّة بتونس بعد الحماية:

بعد أنْ تمّ لفرنسا احتلال الجزائر[1] أيّام حسين بن محمود باشا باي[2] (– 1251هـ/1835م)، وقعت نهضة كبرى في تونس بمساهمة شيوخ من جامع الزّيتونة المعمور، وانتهت بسَنّ قانون عهد الأمان (سنة 1274هـ/1857م)، وهو نظام ماليّ وإداريّ وعمرانيّ، تقرّر إثره دخول البلاد في حياة الحكم الدّستوري[3]، وقد تمّ تعديله (سنة 1278هـ/1861م) وفقاً لمبدأ فصل السلطات، ولإقامة النّظام البرلماني[4]، ومن ثَمّ، فإنّ احتلال تونس كان محاولة لتدمير هذه النّهضة، والادّعاء بأنّ البلاد متأخّرة ومدينة للمستعمر حتّى يبرّر سيطرته[5]، وتحت خيانة الوزير الأكبر مصطفى

---

[1] ابن أبي الضياف: الإتحاف، 3/209 وما بعدها.

[2] م.ن، 3/195 وما بعدها. المزالي، محمد الصّالح: الوراثة على العرش الحسيني، 29.

[3] الإتحاف، 4/257 وما بعدها. – ابن عاشور، محمد الفاضل: الحركة الأدبيّة، 37.

[4] الإتحاف، 5/50 وما بعدها. – المزالي: م.ن، 35.

[5] Lejri, Mohamed Salah : l'évolution de M.N. pp. 33 et les pages suivantes

الجندي، أنور: الثعالبي: رائد الحرية، 36.

بن إسماعيل [6] (- 1327هـ/1909م)، الذي كان يتّصف بانحطاط الأخلاق والشذوذ والسّذاجة [7]، جلبت فرنسا بخيلها ورجلها على تونس مدّعية أنّ مقصدها واحد، وهو حفظ راحة مستعمرتها العظمى الجزائر [8]، وكان ذلك يوم (12 جمادى الثانية 1298هـ/1881م)، وطالبت فرنسا محمد الصادق باي [9] (- 1299هـ/1882م) بالإمضاء على معاهدة الحماية فأسرع إلى إمضاء شروط المعاهدة [10].

وكانت صيغة الحماية الفرنسيّة مخالفة لتجربتها مع الجزائر التّي كبّدتها خسائر باهضة في المال والرِّجال، حيث كانت تتمثّل في حكم البلاد حكماً غير مباشر بإبقاء البايات وإدارتهم، وإلى جنبهم مراقبون فرنسيّون من مُقيم عامّ إلى جانب الباي، وكاتب عامّ لدى الوزراء ومراقبون مدنيّون في الولايات يشرفون على القياد (جمع ڨايد) وعلى ممثّلي السّلطة بها [11].

وبوفاة محمّد الصادق باي خلفه علي باي الثالث[12] (-1315هـ/1898م)، وكانت فاتحة أعماله الإمضاء على معاهدة المرسى في أواخر جمادى الثانية سنة(1300هـ/8ماي1883م)، التّي خوّلت للمقيم العامّ الفرنسي النّفوذ المطلق في

---

[6] بوذينة، محمد: مشاهير التّونسيّين، 461.- النّيفر، محمد الشاذلي: تتمّة مسامرات الظريف، ط.1، 162.

[7] بيرم الخامس: صفوة الاعتبار، 97/3 وما بعدها.

[8] بيرم الخامس: صفوة الاعتبار، 122/3. - ابن عاشور، محمد الفاضل: م. ن، 8.

[9] ابن أبي الضياف: الإتحاف، 11/5 وما بعدها. - ح ح عبدالوهاب: خلاصة تاريخ تونس، ص 209. - المزالي،محمد الصّالح: الوراثة على العرش الحسيني، 34 وما بعدها.

[10] بيرم الخامس: م.ن، 134/3. ح ح عبدالوهاب: م.ن، 214. - الشريف، البشير: أضواء على تاريخ تونس الحديث، 24. - الشريف، محمد الهادي: تاريخ تونس، 99.

[11] Cuoq : Les Musulmans en Afrique, 58

[12] ح ح عبدالوهاب: الخلاصة، 215. - المزالي: م.ن، 38.

البلاد[13]، وقد التزمت الحكومة التّونسية بمقتضاها بإجراء الإصلاحات الدّاخلية، من إداريّة وعدليّة وماليّة التّي تراها فرنسا مناسبة [14].

وبذلك أصبح الباي والوزير الأكبر محمّد خزنة دار [15] (- 1306هـ /1888م)، آلة تنفيذ لما تراه الحكومة الفرنسيّة من تقييد للحكومة التّونسيّة بعنوان الإصلاحات، ولمّا رأى الوزير الأكبر مرامي فرنسا لابتلاع الذّاتية التّونسية، استقال وخلفه الوزير الأكبر محمد العزيز بوعتّور [16] (- 1325هـ/1907م)، ولم يزل علي باي اسماً على التّونسيّين وبيده السلطة التّشريعيّة والختم على الأوامر، وهو عنوان حكم الصورة إلى أن توفّي في ربيع الأوّل سنة (1320هـ/12جوان1902م) [17]، وتولّى بعده ابنه محمد الهادي باي[18] (- 1324هـ/1906م) الذي أراد الأخذ بيد العلوم الإسلاميّة، فحضر بعض أختام الحديث الشريف سنة ولايته واعتنى بطبع بعضها، وكان الوزير الأكبر في عهده الشيخ محمد العزيز بوعتّور الذي دام في وزارته من (1300 إلى 1325هـ/1883-1907م) [19].

لكن ولاية محمد الهادي باي لم تطل، حيث توفّي صغيراً، فخلفه ابن عمّه محمّد النّاصر باي (- 1340هـ/1922م) [20]، ووقعت أحداث عدّة أيّام هذا الباي،

---

[13] الشريف، البشير، م.ن، 43.

[14] ح ح عبدالوهاب: م.ن، 215. - الشّابي، المنصف، صالح بن يوسف: حياة كفاح، 78.

[15] ابن عاشور: تراجم الأعلام، 33 وما بعدها. - بوذينة، محمد: مشاهير التّونسيّين، 354.

[16] مخلوف: شجرة النّور، 419، رقم 1670. - النّيفر، محمد: عنوان الأريب، 178/2. - ابن عاشور: م.ن، 139 وما بعدها. - محفوظ: تراجم المؤلّفين، 355/3. - الخضر، محمد حسين: تونس وجامع الزيتونة، 89.

[17] المزالي، محمد الصّالح: الوراثة على العرش الحسيني، 39.

[18] م.ن، 41. - ح ح عبدالوهاب: الخلاصة، 219.

[19] النّيفر، محمد الشاذلي: تتمّة المسامرات، ط.1، 151 و152.

[20] المزالي، محمد الصّالح: الوراثة، 42. - ح ح عبدالوهاب: الخلاصة، 220 وما بعدها.

ومن أهمّها واقعة الزلاّج سنة (1330هـ/1911م) [21]، ثمّ الحرب العالميّة الثانية التّي شاركت فيها أكثر دول العالم وقد نتجت عنها نهضة عربية ثانية متجدّدة، أيقظتها الأحداث بعد سقوط الخلافة العثمانيّة [22].

والذي تولّى خطّة الوزارة الأولى في عهد محمد النّاصر باي كلّ من محمد بن فرحات الجلّولي(1326هـ/1908م) [23]، ويوسف جعيّط، والطيّب بن حسين الجلّولي الذي بقي في الوزارة من سنة (1333 - 1340هـ/1915 إلى 1922م) [24].

وعند وفاة محمد النّاصر باي، تولّى زِمام الأمور بتونس محمد الحبيب باي (-1346هـ/1929م) [25]، ومن أهمّ الأحداث التّي وقعت في عصره صدور إصلاحات إدارية وسياسيّة تطميناً لخواطر الموطنين المطالبين بالإصلاح[26].

وتقلّد الوزارة الكبرى في عهد محمد الحبيب باي كلّ من مصطفى الدنقزلي(- 1345هـ/1928م) [27].وخليل بوحاجب (- 1358هـ/1948م)[28] وخلف محمد الحبيب باي، أحمد بن علي باي تونس (-1301هـ/1942م) [29]،

---

[21] م.ن، ص 222. - Lejri : l'Evolution de M .N. p 138.

[22] النّيفر، محمد الشاذلي: تتمّة المسامرات، 151. - إبراهيم، علي حسن: عالم القرن العشرين، 15 وما بعدها.

[23] ابن عاشور، محمد الفاضل: تراجم الأعلام، 153 وما بعدها.

[24] النّيفر، محمد الشاذلي: تتمة المسامرات، 162.

[25] المزالي، محمد الصّالح: الوراثة، 42 وما بعدها. - ح ح عبدالوهاب: الخلاصة، 223.

[26] Lejri : l'Evolution de M .N. p 138

[27] النّيفر: م.ن، 163.

[28] الحجوي: الفكر السامي، 319/2. - ابن عاشور، محمد الفاضل: تراجم الأعلام، 273 وما بعدها. - بوذينة: مشاهير التّونسيّين، 227.

[29] المزالي: الوراثة، 47. - ح ح عبدالوهاب: الخلاصة، 227.

وكانت مدّة ولايته (1347هـ/1929م إلى1361هـ/1942م)، ولقد وقعت في عهده عدّة أحداث عالميّة ووطنيّة.

أمّا الأحداث العالميّة، فهي تتمثّل في تفاقم الأزمة الاقتصاديّة العالميّة سنة (1346هـ/1929م) وما بعدها، ونشوب الحرب العالميّة الثانية [30].

بينما الأحداث المحليّة فإنّها تتمثّل في إقامة المؤتمر الأفخارستي بتونس سنة (1348هـ/1930م) ومحاولة إقامة خمسينيّة الاحتلال لتونس الذي لم يتم [31]، وحادثة التّجنيس (سنة 1350هـ/1932م) [32].

والذي تولّى الوزارة الكبرى في عهد أحمد باي الثاني خليل بوحاجب والهادي الأخوة (-1360 هـ/1941م) [33]، وبقي هذا الأخير في صُلب الوزارة عشر سنوات من (1350هـ/1932م إلى 1361هـ/1942م) [34].

ثمّ حكم تونس محمد المنصف باي (- 1367هـ/1948م) [35]، وهو أوّل باي خلع من الأمراء الحسينيّين، من طرف السُّلط الفرنسيّة إثر دخول الحلفاء إلى تونس، وتمّ نفيه إلى الخارج حيث توفّي في منفاه[36]، ويمتاز هذا الأخير بأنّه ترأس الحركة

---

[30] إبراهيم علي حسن سعيد: عالم القرن العشرين، 83 وما بعدها و213 وما بعدها.

[31] ح ح عبدالوهاب: الخلاصة، 228 وما بعدها. - الشريف، محمد الهادي: تاريخ تونس، 119. - الشابي، المنصف: صالح بن يوسف: حياة كفاح، 18-20.

[32] الخضر، حسين: تونس 67 عاماً تحت الاحتلال الفرنساوي، 96. - الجندي، أنور: عبدالعزيز الثعالبي: رائد الحرية، 40-41.

[33] بوذينة، محمد: مشاهير التّونسيّين، 487.

[34] النّيفر، محمد الشاذلي: تتمّة المسامرات، 162.

[35] المزالي، محمد الصّالح: الوراثة، 48 وما بعدها. - ح ح عبدالوهاب: الخلاصة، 227-228.
Zmerli : Espoirs et déceptions, 9 et les pages suivantes

[36] Mzali : Au fil de ma vie, 163 et 236

الوطنيّة مدّة إمارته، وكان وزيره الأكبر محمد شنيق سنة (1362هـ/1943م) [37].

وآخر باي تولّى الحكم من البيت الحسيني في تونس، هو محمد الأمين بن محمّد الحبيب باي (- 1381هـ/1962م) [38]، الذي كانت له مواقف سياسيّة جريئة يجب إعادة دراستها، مثل رفض الإمضاء على وثيقة إعدام قيادة الحزب الحرّ الدستوري الجديد، التّي أمره بها المقيم الفرنسي «دي هوت كلوك» (De Haute Cloque)، وكذلك أوقف إعدام علي بن أبي الضياف، حفيد المؤرّخ أحمد بن أبي الضياف (- 1291هـ/1874م) [39].وتكفّل بتتبّع عمليّة المناضل زعيم الشباب علي البلهوان (1378هـ/1958م) [40].وقد جرت في عهد هذا الأمير الكثير من الأحداث، التّي انتهت بالاستقلال الداخلي بعد مقاومة مسلّحة ناجعة، ثمّ الاستقلال التّام في (7 شعبان 1375هـ/20 مارس 1956م) [41].

وقد تقلّب في الوزارة الكبرى في عهده الكثير من الوزراء من سنة (1362هـ/1943م إلى سنة 1375هـ/1956م)، وهم على التّوالي: صلاح الدّين البكّوش، مصطفى الكعّاك، ومحمد شنيق للمرة الثانية، وصلاح الدّين البكّوش للمرة الثانية، ومحمد الصالح المزالي، والطاهر بن عمّار (- 1406هـ/1985م) [42]

---

[37] النّيفر، محمد الشاذلي: م.ن، 162. ولقد توفّي محمد شنيق سنة 1397هـ/1976م. - بوذينة، محمد: م.ن، 483.

[38] المزالي، محمد الصّالح: الوراثة، 49 وما بعدها.- بوذينة: مشاهير التّونسيّين، 319.

[39] مخلوف، محمد: شجرة النّور، 394، رقم 1571.النّيفر، محمد: عنوان الأريب، 130/2. - محفوظ: تراجم المؤلّفين، 264/3. - الزمرلي: أعلام تونسيّون، 71. - بوذينة، محمد: م.ن، 62. - الطويلي، أحمد: محاولة ببليوغرافيّة عن أحمد بن أبي الضياف، مجلة الهداية التّونسية، ع1، ص9، 99.

[40] بوذينة، محمد: م.ن، 256. - لقاء مع الشيخ عبدالعزيز بن جعفر، يوم 17-01-1990.

[41] ح ح عبدالوهاب: م.ن، 228 وما بعدها. - النّيفر، محمد الشاذلي: تتمّة المسامرات، 155 وما بعدها.

[42] بوذينة: م.ن، 162-163.

والحبيب بورقيبة[43].وفي سنة (1376هـ/28 جويلية 1657م)، انتهى حكم العائلة الحسينية، وأخذ الرئيس الحبيب بورقيبة ورفقاؤه الحكم بالبلاد[44].

2 – شيوخ الزّيتونة والاستعمار:

كان الانتماء إلى أمّة عربيّة إسلاميّة على مستوى الجماهير، هو دائماً الأيديولوجيّة الضمنيّة والمبرّر العميق للوقوف في وجه المستعمر[45]، وبمجرّد الإمضاء على معاهدة المرسى حتّى أخذ علماء الزيتونة يتحرّكون داخل البلاد وخارجها وخاصّة الشيخ محمد بيرم الخامس (-1306هـ/1889م)[46] ومحمد العربي زرّوق (- 1319هـ/1902م)[47] ومحمد بن عثمان السنوسي (-1317هـ/1900م)[48]، ونال غيرهم ما نال من عزل وانتقام وتغريب، بأمر استعماري صدر يوم 21 ماي 1885م، بعد معارضتهم للقرار الذي اتّخذه مجلس بلديّة تونس بخصوص دفن الأموات المسلمين، حيث عزل الشيخ أحمد الورتاني (-1302هـ/1885م) [49] عن إدارة وزارة الأوقاف ونظارة المطبعة الرسميّة، وأقيم تحت الإقامة الجبريّة حتّى توفّي، وحدث بسببه تململ كبير بين الأهالي، وكذلك الشّيخ محمد الصادق

---

43 النّيفر: محمد الشاذلي: م.ن، 162-163.

44 الشريف، محمد الهادي: تاريخ تونس، 138.

45 - Abdelmoula : l'Université Zeytounienne. 111- Lejri : l'Evolution du M..N. 84 - Ayachi La politique Coloniale. 822

46 الزمرلي: أعلام، 87. - ابن عاشور: الحركة الأدبيّة، 34. - بوذينة: المشاهير، 331.

47 ح ح عبدالوهاب: الخلاصة، 214. - بوذينة: م.ن، 247.

48 النّيفر، محمد: عنوان الأريب، 145/2. - مخلوف: شجرة النّور، 417، رقم 1663. - محفوظ: تراجم المؤلّفين، 73/2.

49 مخلوف: م.ن، 413، رقم 1647. - ابن عاشور: م.ن، ص - الخضر حسين: تونس وجامع الزيتونة، 122.

الشاهد(- 1320هـ/1903م) [50] الذي عزل من التّدريس بجامع الزيتونة وبالمدرسة الصادقية، ووقع نفي الشيخ محمد بن عثمان السنوسي إلى مدينة قابس وفُتّشت داره[51].

كما غادر عدد كبير منهم وفي طليعتهم الشيخ صالح الشريف، أحد أساتذة الشيخ جعيّط، والشيخ محمد الخضر حسين من شيوخ الشيخ جعيّط أيضاً، والقاضي الحنفي الشيخ إسماعيل الصفائحي (-1337هـ/1918م) [52]، وتعرّض عدد منهم لإجراءات القمع من أجل أفكارهم الإصلاحيّة، مثل الشيخ محمد النّخلي القيرواني، وهو من شيوخ الشيخ جعيّط، والشيخ محمد الطاهر ابن عاشور (-1393 هـ/1973م)[53]، والشيخ عبدالعزيز الثعالبي(- 1364هـ/1944م) [54] الذي كان يطالب بالدستور والحكم الذّاتي في العاجل، والاستقلال التّام في الآجل[55]، وتوالتّ النّكبات من المستعمر، وبيّن مشايخ الزيتونة مواقفهم الجهاديّة، حيث أنّهم رفضوا فتح باب التّجنيس سنة (1329هـ/1910م)، لأنّه خارج عن أحكام الشريعة الإسلاميّة[56]، ووقفوا مع السكّان المسلمين ضدّ المستعمر في حادثة الزلاّج، عندما أقرّ المستعمر

[50] مخلوف: م.ن، 417، رقم 1664.

[51] بسيس، محمد الصّادق: الشيخ السنوسي: حياته وآثاره، 58 وما بعدها. - الشريف البشير: أضواء على تاريخ تونس الحديث، ص 43 وما بعدها.

[52] محفوظ: تراجم المؤلّفين، 233/3. - بوذينة: المشاهير، 81. - - Lejri : l'Evolution du M.N. 161.

[53] محفوظ: تراجم المؤلّفين، 304/3.- الزمرلي: أعلام تونسيون، 361. - الخضر، حسين: تونس وجامع الزيتونة، 123. - بوذينة: م.ن، 390.

[54] محفوظ: م.ن، 281. - ابن عاشور: أركان النّهضة، 44. - أبو خليل شوقي: الإسلام وحركات التّحرّر العربيّة، 99 وما بعدها.

[55] الزمرلي:م.ن، 17. - ابن عاشور، محمد الفاضل: الحركة الأدبية، 137.

[56] الشريف، البشير: م.ن، 133. - شمّام، محمود: أعلام من الزيتونة، 83.

تسجيل المقبرة الإسلاميّة يوم (24 ذي القعدة 1330هـ/السابع من نوفمبر 1911م) في المحكمة المختلطة، وبذلك يصبح النّظر فيها من اختصاص المحاكم الفرنسيّة، ووقعت عدّة معارك واضطرابات بين الشعب والعدوّ[57].

كما شارك شيوخ الزيتونة الأهالي في مقاطعة الركوب في عربات التّرام وذلك إثر ارتطام إحدى عربات التّرام طفلا مسلماً سنة (1331هـ/13فيفري 1912م) [58].

وعند نهاية الحرب العالميّة الأولى، أقامت السلطات الاستعماريّة حملة انتقاميّة ضدّ بعض المشايخ المهاجرين، وأصدرت أوامر في عقلة وبيع مكاسبهم، وهم الشيوخ محمد الصالح الشريف، وإسماعيل الصفائحي، ومحمد الخضر حسين[59]، فاستعدّ الزيتونيّون وشاركوا في وفد سمّي بوفد الأربعين، وتوجّهوا إلى محمد النّاصر باي[60] يوم (21 شوّال 1338هـ/19 جوان 1920م)، ليثبتوا تضامنهم معه محاولين جلبه للحضيرة الوطنيّة، برئاسة الشيوخ محمد الصادق النّيفر (-1342هـ/1938م)[61] وعثمان بن الخوجة ومحمد مناشو (- 1352هـ/ 1933م) [62]، فتدخّل المستعمر وأوقف الشيخين محمد الصادق النّيفر وعثمان بن الخوجة وبعض الأعضاء الآخرين[63].

---

[57] ح ح عبدالوهاب: خلاصة تاريخ تونس، 221. - الشريف:البشير: م.ن، 149. - الشريف، محمد الهادي: تاريخ تونس، 114. - Lejri : Op. cit. 84 .

[58] الشريف، محمد الهادي: م.ن، 114. - الشريف، البشير: م.ن، 159. - Lejri : Op. cit. 49

[59] الشريف، البشير: م.ن، 162

[60] كان أكثر ثقافة من الذين اعتلوا عرش تونس، وكان رجلاً طيّباً صريحاً في هيئته وحديثه... - الشريف، محمد الهادي: م.ن، 125.

[61] محفوظ: تراجم الأعلام، 5/79. - بوذينة: مشاهير، 328.

[62] بوذينة: م.ن، 432. - شمّام، محمود: أعلام من الزيتونة، 53 وما بعدها.

[63] ابن عاشور، محمد الفاضل: الحركة الأدبية، 133 وما بعدها. - الشريف، البشير: م.ن، 207. - العيّاشي: البيئة الزيتونيّة، 217 وما بعدها.

كما وقف الشيخ أحمد بيرم، وهو من أساتذة الشيخ جعيّط، في وجه المستعمر مدافعاً عن اللّغة العربيّة[64]، وكما وقف أيضا بعض شيوخ الزّيتونة، وعلى رأسهم الشيخ جعيّط، موقفاً مشرّفاً في مسألة التّجنيس التّي وقعت سنة (1352هـ/1933م)[65].

ويعتبر الأب «كيوك»، صاحب كتاب «المسلمون في إفريقيا»، أنّ كلمة شيوخ الزيتونة، كانت مسموعة ومحترمة من طرف الشّعب، وهذا ما جعل جامع الزيتونة يأخذ مكانة متميّزة في الحركة الوطنيّة[66]، ممّا أجبر المستعمر على إيقاف الكثير من الطلبة أو طردهم أو عزلهم[67]، وبعد الحرب العالمية الثانية، شارك طلبة الجامع الأعظم تحت قيادة الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور، ونجله محمد الفاضل ابن عاشور (- 1389هـ/1970م) [68] في الحركة الوطنيّة للمطالبة بحقّ تونس في الاستقلال.

وأصبح الجامع الأعظم منذ سنة (1364هـ/1945م) محلّ اعتناء العناصر الشعبيّة كلّها، وأصبح مركز التفاف ومناصرة جميع المنظّمات الوطنيّة، حتّى صارت جميع النّدوات السياسيّة لا تنعقد ولا تسير إلاّ بالزيتونيّين، والمظاهرات لا تخرج إلاّ وهم في مقدّمتها[69].

---

[64] شمّام: أعلام من الزيتونة، 78

[65] جعيّط،كمال الدّين: الشيخ جعيّط: حياته وآثاره، مجلة جوهر الإسلام، ص9، ع9، 38 وما بعدها. - الساحلي، حمادي: توبة المتجنّس. الصّباح، 27 شعبان 1405هـ/17 ماي 1985م، 9.- Documents : Séries 13-14. N°1. 1984.

[66] Cuoq : Les Musulmans en Afrique. 90.- Lejri : l'Evolution du M .N. 109-113.- Abdessamed. Hichem : la résidence face à la reforme de l'enseignement Zeytounien. 802.

[67] لقاء مع الشيخ عبدالعزيز بن جعفر في 8 فيفري 1990.

[68] الزّمرلي: أعلام، 349.- محفوظ: تراجم المؤلّفين، 3/310. - عمار، المختار: الشيخ محمد الفاضل ابن عاشور، 19 وما بعدها.

[69] ابن عاشور: الحركة الأدبيّة، 72.

وكان الاتّحاد العامّ التّونسي للشغل متأثّراً بالزّيتونة باعتبار أنّ مؤسّسه الشّيخ محمد الفاضل ابن عاشور، وكذلك حال جامعة النّقابات الفلاحيّة واتّحاد الصُنّاع والتّجّار تقريبا[70]، وعندما شعر الاستعمار بتفاقم الخطر من الجامع الأعظم، ضاعف مكائده ضدّه، وأحسّ طلبة الزّيتونة بأنّ قضيّتهم قد أحاط بها الخطر، فتقدّموا للدّفاع عن مصالحهم في صُلب حركة طُلابيّة، أطلقوا عليها اسم لجنة صوت الطالب الزيتوني[71]، ونظّموا صفوفهم للدّفاع عن قضيّتهم الوطنيّة، حتّى تحصّلت تونس على استقلالها التّامّ سنة (1375هـ/ 1956م).

[70] الزّيدي: الشعبة العصريّة، 72.

[71] الزيدي:م.ن، 74 وما بعدها.



الفصل الثّاني
التّعليم بتونس أيّام الاستعمار

لقد قطع جامع الزّيتونة خطوات كبيرة شاسعة إلى الأمام، إلاّ أنّه مرّت به مشاكل عديدة جعلت الجميع يتّفق على ضرورة الإصلاح العاجل، لكن وقع اختلاف كبير في الرأي بين الجميع حول الإصلاحات ودرجتها[72].

1 – تراتيب أحمد باي الأوّل (–1271هـ/1855م) [73]:

يعود أوّل تحسّن للوضع الدّراسي للجامع الأعظم إلى أحمد باي الأوّل، الذي أصدر مرسوماً (يوم 27 رمضان 1258هـ/ديسمبر 1842م) [74] اقتضى أن ينتخب للتّدريس بجامع الزيتونة خمسة عشر عالماً من المالكيّة، ومثلهم من الحنفيّة، على أنْ يقرئ المدرّس في كلّ يوم عدا يوميْ الخميس والجمعة درسيْن من أي فنّ أراد، وفي أيّ وقت تيسّر له، وإذا فقد أحد المدرّسين ينتخب نظّار الجامع بدله أحسن الموجودين في العصر.

---

[72] كرّو، أبو القاسم محمد: التّعليم التّونسي بين الحاضر والمستقبل، 8 وما بعدها.

[73] ابن أبي الضياف: الإتحاف، 185/4 وما بعدها. – ح ح عبدالوهاب: الخلاصة، 199 وما بعدها. – المزالي، محمد الصّالح: الوراثة على العرش الحسيني، 31 وما بعدها.

[74] ابن أبي الضياف: م.ن، 73/4. – ابن عاشور، محمد الطاهر: أليس الصّبح بقريب، 93.

- Abdelmoula : l'Université Zeytounienne, 111.

ونظارة الجامع هي مجلس يتكوّن من أربعة شيوخ، وهم شيخا الإسلام المالكي والحنفي وقاضيان مالكي وحنفي، ويرْأس المجلس شيخ الإسلام الحنفي، للتقدّم الذي اكتسبه الأحناف في المواطن الرسميّة، من أمراء الدّولة الحسينيّة[75].

2 - المدرسة الصادقيّة وإصلاحات خير الدّين:

إثر تعيين خير الدّين التّونسي (-1315هـ/1898م) [76] على رأس الوزارة الكبرى[77]، أنشأ المدرسة الصادقيّة سنة (1291هـ/1874م)، بمعيّة نُخبة من علماء الزيتونة، على أن تكون مدرسة تعليمها عربيّ دينيّ، وعلى توسيع دائرة التّعليم، لتعليم اللّغات الحيّة والعلوم، مع تنسيق التّعليم مع التّعليم الزيتوني[78].

كما اشتغلت نفس اللّجنة بتخطيط برامج التّعليم الزيتوني وترتيبها، وضبطت قانون إدارة الجامع الأعظم، وأحوال المدرّسين مع ذكر العلوم التّي تُدرّس والكُتب المعتمدة، وصدر قانون في هذا الشأن (سنة1292هـ/1875م) أيّام محمّد الصادق باي[79]، وكان قصد هذه اللّجنة من الحركة الإصلاحيّة التّي قامت بها، هو الجمع بين

---

[75] السنوسي، محمد بن عثمان: مسامرات الظريف، 77. ط أولى- الخضر، حسين: تونس وجامع الزيتونة، 23 وما بعدها. - مجموع تراتيب جامع الزيتونة، 30. - الحدّاد، الطاهر: التّعليم الإسلامي وحركة الإصلاح في جامع الزيتونة، 50 وما بعدها.

[76] ابن عاشور، محمد الفاضل: تراجم الأعلام، 45.- الحركة الأدبية، 18. - بسّيس، محمد الصّادق: الشيخ محمد ابن عثمان السنوسي: حياته وآثاره، 46. - الزمرلي: أعلام تونسيّون، 97.

[77] ح ح عبدالوهاب: خلاصة تاريخ تونس، 211.

[78] ابن عاشور، محمد الفاضل: م.ن، 23. - بسيس: م.ن، 72.

[79] ابن عاشور، محمد الطاهر: أليس الصّبح بقريب، 118. - بسيس: م.ن، 72. - الحدّاد: التّعليم الإصلاحي، 55 وما بعدها، الخضر، حسين: تونس وجامع الزّيتونة، 23.

علوم الدّين وعلوم العصر، لأنّ الشريعة كافية لمصالح الدّارين، والتّنظيم الدّنيوي ضروريّ لاستقامة الدّين[80].

هذا فيما يخصّ جامع الزيتونة، أمّا داخل البلاد فكان التّعليم منتشراً في كتاتيب ابتدائيّة، يتعلّم فيها التّلميذ القرآن والكتابة والقراءة على يد مؤدّب[81].

3 - إدارة المعارف:

لمّا دخل الاستعمار، وجد التّعليم بتونس يدور رحاه بين الزيتونة والصادقيّة، فاستولت فرنسا على جميع الأجهزة الثقافيّة والتّعليميّة، حيث كوّنت إدارة للمعارف تحت إشراف لويس ماشويل (- 1340هـ/1922م) [82]، الذي بادر بإنشاء دار للمعلّمين وهي المدرسة العلويّة (سنة 1300هـ/1883م)، وذلك لتكوين معلّمين يقومون بتعليم مبادئ اللّغة الفرنسيّة في المدارس التّي ستحدث لأبناء المسلمين[83]، وبعد أن كانت المدرسة الصادقيّة مدرسة قوميّة تعليمها عربيّ دينيّ، وتربيتها إسلاميّة متينة، ولها علاقة تكميليّة مع جامع الزيتونة، جعلها لويس ماشويل معهداً يتهيّأ فيه التّلاميذ للالتحاق بالمدرسة العلويّة، ويكون تهيّؤهم بتعلّم اللّغة الفرنسيّة[84].

ثمّ قصد لويس ماشويل التّعليم الزيتوني، فقطع ما كان بينه وبين التّعليم الصّادقي من صِلة، وأخلاه من مادّة العلوم الكونيّة[85].

---

[80] بسيس: م.ن، 46.

[81] ح ح عبدالوهاب: ح.ن، 217.

[82] هو مستشرق فرنسي أقام بتونس. - كحالة: معجم المؤلّفين، 160/8.

[83] ابن عاشور، محمد الطاهر: أليس الصّبح بقريب، 119.

[84] ابن عاشور، محمد الفاضل: تراجم الأعلام، 298.

[85] ابن عاشور، محمد الفاضل: الحركة الأدبية، 402 وما بعدها

Ayachi : La politique coloniale. p.22. - Lejri : l'Evolution du M.N. 109-113.

وبذلك انهار الكيان الثقافي في البلاد، وخلا الميدان من قادة النّهضة الفكرية، إذْ فارق الشيخ محمد بيرم الخامس البلاد نهائيّاً، وانقطع الشيخ محمد بن عثمان السّنوسي من أعماله كلّها[86]، ولم يبقَ من دُعاة الإصلاح إلاّ الشيخ سالم بوحاجب، إذ فصل بينه وبين أتباعه، وأصبحت الحياة الفكريّة محصورة في طائفة معيّنة تلتفّ حوله[87]. وأصبح أساتذة المدارس التّابعة لإدارة المعارف، يؤلّفون كتب الدراسة وفيها كتب التّاريخ، ويقولون فيها: «إنّ البلاد هي موطن البربر، ثمّ جاء الرومان وجعلوا منها جنّة فيحاء، فلمّا جاء العرب خرّبوا ودمّروا، فأبادوا هذه الجنّة وأقاموا مقامها الخراب والدّمار، وهكذا كانوا، وهو التّاريخ الذي يتعلّمه أبناء تونس في المدارس»[88]

4 – الخلدونيـة:

رغم الضغوطات التّي حاول أن يسلّطها الاستعمار على الجامع الأعظم، فإنّ هذا الأخير بقيَ صامداً[89]، وتمكّن المصلحون منه من تأسيس الجمعيّة الخلدونية (سنة1314هـ/1896م)، وهم الشيوخ سالم بوحاجب ومحمد النّخلي القيرواني وأحمد الشريف(1337هـ/1920م)[90]، وأحمد كريم (- 1315هـ/1896م)[91]،

---

[86] Abdelmoula : l'Université Zeytouniénne، 85.

[87] ابن عاشور، محمد الفاضل: م.ن، 30-31.

[88] الجندي: الثعالبي رائد الحريّة، 13.

[89] ابن عاشور، محمد الفاضل: الحركة الأدبية، 402 وما بعدها

Abdelmoula : l'Université Zeytouniénne، 10-12. - Lejri : l'Evolution du M.N، 802..

[90] مخلوف:شجرة النّور، 424، رقم 1685. - بوذينة: مشاهير، 117.

[91] النّيفر، محمد: عنوان الأريب، 2/141. - ابن عاشور، محمد الفاضل: تراجم الأعلام، 105. - محفوظ: تراجم المؤلفين، 4/161. - الخضر، حسين: تونس وجامع الزيتونة، 117.

ومهمّتها السعي بطريقة عمليّة للوسائل الموصلة لتوسيع نطاق المعارف، بترتيب دروس ومحاضرات باللّغة العربيّة، في علوم الحساب والمساحة والجغرافيا والتّاريخ، ويتبع ذلك حفظ الصّحة ومبادئ الطبيعة والكيمياء، ويحضرها من يختار الحضور فيها من الطلبة وغيرهم [92]، وألقى الشيخ سالم بوحاجب المحاضرة الافتتاحيّة، وهي تتعلّق بفضل العلوم الرياضيّة[93]. ونظّمت الخلدونيّة دروساً باللّغة العربية، في التّاريخ والجغرافيا والعلوم الطبيعيّة والرياضة ورسم الخرائط والاقتصاد واللّغة الفرنسيّة، فأقبل عليها الشُبّان من طلبة الجامع الأعظم إقبالاً عظيماً.

5 – حركات الإصلاح الزّيتوني:

سرت في الجامع الأعظم حركة عظيمة بتأثير هذه النّهضة الجديدة، وشاع في الطلبة والأساتذة الانتقاد على خلوّ مناهج التّعليم الزّيتوني عن تلك العلوم، وكانت هذه الحركة دافعة بمدير المعارف لويس ماشويل إلى أن يغتنمها فرصة لمدّ أحابيل سياسته التّعليمية إلى داخل الجامع الأعظم، فاقترح على الوزارة الكبرى تشكيل لجنة لدرس هذه المشكلة، وأعدّ اقتراحات لتُعرض على اللّجنة[94].

أ – اللّجنة الأولى للإصلاح:

اجتمعت اللّجنة الأولى لإصلاح التّعليم الزيتوني سنة (1315هـ/1898م) تحت رئاسة الوزير الأكبر محمد العزيز بوعتّور، وكان أعضاؤها شيخيْ الإسلام المالكي والحنفي، ونظّار التّعليم بالجامع الأعظم، وسبعة من المدرّسين على رأسهم

[92] ابن عاشور، محمد الطاهر: أليس الصّبح بقريب، 101. - ح ح عبدالوهاب الخلاصة، 218.

Lejri : l'Evolution du M.N. 107-218. - Abdelmoula : l'Université Zeytouniénne. 103.

[93] ابن عاشور، محمد الطاهر: م.ن، 103. - ابن عاشور:، محمد الفاضل: م.ن، 70.

- Sayadi. Mongi : Al Jam'iyya al Khaldouniya. 29-45..

[94] يبدو أنّ الشيخ محمد الفاضل ابن عاشور كان متحاملاً على لويس ماشويل. - انظر كتابه: الحركة الأدبيّة، 70 وما بعدها، في حين يرى المختار العيّاشي أنّ لويس ماشويل جاء لإصلاح التّعليم الزيتوني وتحديثه. - انظر: البيئة الزيتونيّة، 24.

الشيخ سالم بوحاجب والكاتب العام وهو فرنسيّ، ومدير المعارف لويس ماشويل، وانتهى الأمر بأنْ دارت الدّائرة على مدير المعارف، إذْ تقرّر فصل الجامع الأعظم عن نظره، وجعله مرتبطاً رأساً بالوزارة الكبرى، وسُنّت نُظم جديدة لامتحانات وصار اتّصال الطلبة الزيتونيّين بالخلدونيّة أمراً عامّاً[95].

إلاّ أنّ لويس ماشويل أدخل إصلاحات استعماريّة جديدة على المناهج التّعليميّة في الصادقيّة، وأفرغها من الشّكل الذي أقامه فيها شيوخ الزيتونة، وبذلك أصبحت الروح الثقافيّة في الصادقيّة غربيّة.

ب- جمعيّة قُدماء الصادقيّة:

لمّا تكوّنت جمعيّة قُدماء الصادقيّة في أواخر سنة (1323هـ/1905م)، ابتدأ عملها سنة (1324هـ/1906م)[96]، ولمّا أسندت رئاستها إلى خيرالله بن مصطفى[97] (- 1384هـ/1965م)، فتح هذا الأخير باب المحاضرات باللّغة العربيّة في نادي قُدماء الصادقيّة، وأُلقيت عدّة محاضرات من طرف شيوخ الزّيتونة مثل:

- محاضرة: «أصول التّقدّم والمدنيّة في الإسلام» للشيخ محمد الطاهر ابن عاشور.
- محاضرة: «إنّ الله يأمر بالعدل والإحسان» (سورة النّحل:16/90) للشيخ أحمد المهدي النّيفر[98] (-1407هـ/1987م)

[95] ابن عاشور، محمد الطاهر: أليس الصّبح بقريب، 136. ابن الخوجة: معالم التّوحيد، 53. الخضر، حسين: تونس وجامع الزّيتونة، 23. محفوظ: تراجم المؤلّفين، 216/3. - شمّام، محمود: أعلام من الزّيتونة، 81. - الزّيدي، علي: الشعبة العصريّة، 56. - Abdelmoula : l'Université Zeytouniénne، 124. - Lejri : l'Evolution du M.N، 61.- Sayadi، Mongi : Al Jam'iyya al Khaldouniya، 29-45..

[96] ابن عاشور، محمد الطاهر: أليس الصّبح بقريب، 249.

[97] الزمرلي: أعلام تونسيّون، 319 وما بعدها.

[98] بوذينة: مشاهير التّونسيّين، 75.

- محاضرة: «تاريخيّة دولة المأمون» للشيخ محمد النّخلي القيرواني.
- محاضرة: «الحرّية في الإسلام» للشيخ محمد الخضر حسين[99].

وبدأ الوعي يدبّ تدريجيّاً في صفوف طلبة الجامع، ورسخت في نفوسهم دعوى الإصلاح، فأسّسوا سنة (1328هـ/1907م)، منظّمة جمعيّة تلاميذ الجامع الأعظم تحت إشراف الشيخ محمد الخضر حسين[100]، وتبيّن لهم ولشيوخهم أنّ الأوامر التّي أصدرتها لجنة الإصلاح الأولى لم تكن ماسّة بجوهر القانون، فقرّر الجميع عقد لجنة ثانية للنّظر في تنقيح برامج التّعليم.

ت- اللّجنة الثّانية للإصلاح :

وقع تأسيس اللّجنة الثانية سنة(1333هـ/1912م) في عهد محمد النّاصر باي ووزارة الشيخ يوسف جعيّط[101]، وعقد اجتماعها برئاسة وزير القلم محمد الطيب الجلّولي، وكانت نتيجة مساعي هذه اللّجنة، إيجاد متفرّقات نظام التّعليم بالآفاق، وأصبح التّعليم ينقسم إلى ابتدائي وثانوي وعالي، وكلّها في جامع الزّيتونة، حيث وقع تحديد مرحلة الدّراسة بالجامع الأعظم سنتين، وأصبح الطلبة اعتباراً من ذلك التّاريخ مطالبين بقضاء سبع سنوات دراسة، كما هو الشّأن في سائر المعاهد الثانوية الأخرى للحصول على شهادة التّطويع، ونصّ التّرتيب على أنْ تكون مراقبة الدّروس من مشمولات النّظارة، بعد أن كانت معهودة قبل ذلك إلى المدرّسين[102].

---

[99] ابن عاشور، محمد الفاضل: الحركة الأدبيّة، 104 وما بعدها.

[100] الزيدي، علي: الشعبة العصريّة، 57.

[101] ستأتي ترجمته ص36.

[102] ابن الخوجة: معالم التّوحيد، ص 55 ومما بعدها. - الخضر حسين: تونس وجامع الزيتونة، ص 24. - الحدّاد: التّعليم الإسلامي وحركة الإصلاح، ص 59. - الزيدي، علي: تأريخ الشعبة العصرية، 58 وما بعدها.

ث- الثّالثة للإصلاح:

تواصل العمل بالتّراتيب المنبثقة عن اجتماع اللجنة الثانية، وألحقت به عدّة أوامر ومناشير لتوضيح أصوله أو تنقيحها، إلى أن تكوّنت اللّجنة الثالثة سنة (1342هـ/1924م) برئاسة الوزير الأكبر مصطفى الدنقزلي، وتمخّضت اجتماعاتها على تحرير لائحة مستكملة في إعادة نظام التّدريس، وفي أحوال المدرّسين وطلبة العلم [103]. إلاّ أنّ هذا المشروع لم يرَ النّور، وبقي في زوايا النّسيان بسبب وفاة رئيس اللّجنة الوزير الأكبر مصطفى الدنقزلي [104].

ج- اللّجنة الرّابعة للإصلاح:

هي اللّجنة التّي شارك فيها الشيخ جعيّط، والتّي انتصبت للعمل أيّام أحمد باي الثاني، والوزير الأكبر خليل بوحاجب سنة (1343هـ/1930م)، وهي التّي وقع فيها التّنافس والشّقاق، بين شيخ الإسلام الحنفي أحمد بيرم، والشيخ محمد الطاهر ابن عاشور باش مفتي المالكيّة، والتّي تجاوزت مناقشاتها مداولات تلك اللّجنة، إلى الصّراع الذي وقع في بداية الثلاثينات، بين جريدة النّهضة والصّوت التّونسي، وهما من أنصار الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور، وجريدة الزّهرة وجريدة الوزير وهما من أنصار الشيخ أحمد بيرم، وقد انتهت تلك المناقشات بعزل الوزير الأكبر خليل بوحاجب وتعويضه بالوزير الهادي الأخوة، وتحديد سُلطات الشيخ أحمد بيرم، وتعويضه بشيخ الإسلام الحنفي محمد بن يوسف (-1358هـ/1939م) [105] وذلك سنة (1351هـ/1932م) [106].

[103] مجموع التّراتيب، 21 وما بعدها. - الخضر، حسين: م.ن، 25 وما بعدها.

[104] ابن الخوجة: معالم التّوحيد، 56 وما بعدها. - الزّيدي، علي: الشعبة العصريّة، 62 وما بعدها.

[105] ابن عاشور، محمد الفاضل: تراجم الأعلام، 26. - محفوظ: تراجم المؤلفين، 150/5.

[106] ابن الخوجة: مسند الرئاسة الحنفيّة، 16. - شمّام: أعلام من الزيتونة، ط1، 81 وما بعدها.
- ابن عاشور، محمد العزيز: جامع الزيتونة: المعلم ورجاله، 115.
- Abdessamed : La residence face à la question Zeytouniénne. 206.

والنّتائج التّي توصّلت إليها اللّجنة، هي إبطال هيئة النّظارة العلميّة وتعويضها بشخص واحد يُدير الجامع، سمي شيخ الجامع الأعظم وفروعه، وأوّل من تقلّد هذا المنصب هو الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور[107]، كما وقع تقسيم التّعليم إلى ثلاث مراحل، وهي: الأهليّة والتّحصيل والعالميّة، وينقسم التّعليم العالي إلى قسمين: قسم الشريعة وقسم الآداب، ووقع تنظيم القانون الأساسي للتلامذة والأستاذة، حيث أصبح أساتذة الجامع ينتمون إلى ستّ طبقات، وهي:

الرّتبة الأولى، وهي رتبة الأستاذية لتدريس العلوم العالية [108]، ولا يمكن الحصول على هذه الخطّة، إلاّ بتأليف يقدّم كأطروحة لدى الامتحان.

•المدرّسون من الرّتبة الثّانية.

•المدرّسون من الرّتبة الثّالثة.

•مدرّسو الأحباس الخاصّة.

•المتطوّعون.

ووقع تشجيع الكتاب بإعداد الكتب المدرسيّة المقرّرة في البرامج الرسميّة[109].

وهذه الإصلاحات جعلت السّلطات الفرنسيّة تتدخّل لتجميد المؤسّسة الزيتونيّة، التّي تعتبرها نواة المقاومة الوطنيّة، ولعرقلة مشاريع الإصلاح المتالية التّي بقيت حبراً على ورق [110].

---

[107] ابن عاشور، محمد الفاضل: الحركة الأدبية، 170.

- Ayachi : La politique coloniale, 829 , - Abdessamed : op. cit. 829.

[108] ابن عاشور، محمد العزيز: جامع الزيتونة: المعلم ورجاله، 119.

[109] ابن الخوجة: معالم التّوحيد، 57. - الرائد الرسمي: 4 ذو الحجّة 1351هـ/30 مارس 1933م، 531. العيّاشي: البيئة الزيتونيّة،

L'Archives de l'Etat, D36, S4. - Abdessamed : op. cit. 829.

[110] العيّاشي: م.ن، 49 وما بعدها.

ح- اللّجنة الخامسة للإصلاح:

لم تدم الإدارة الأولى للشيخ محمد الطاهر ابن عاشور للجامع الأعظم وفروعه إلا سنة واحدة، لأنّ التّهم التّي أسندت له في فتوى التّجنيس أجبرته على الاستقالة ووقع تعويضه بالشيخ صالح المالقي (- 1366هـ/1947م) [111]، لكن هذا الأخير لم يفلح في تسيير دواليب الإدارة، لأنّه كان لا يميل إلى الاجتهاد، بل يريد إبقاء الأمور على حالها [112] فوقعت أثناء إدارته إضرابات عديدة وبالخصوص سنة (1356هـ/1938م)، واتّخذت عدّة تدابير لإرجاع نظام التّدريس إلى نصابه، وصدر إذن باجتماع مجلس الإصلاح الذي انتصب للعمل سنة (1357هـ/1938م) [113].

وفشل الإصلاح لأنّه لم يجد مكاناً إعلاميّاً أمام أحداث (1357هـ/1938م)، التّي كان للطلبة الزيتونيّين ضِلع كبير فيها [114].

ولم يقف أساتذة الزيتونة مكتوفي الأيدي، بل كوّنوا جمعيّة خاصّة بهم [115] ونشريّة خاصّة بهم أيضاً، وهي المجلّة الزيتونيّة، منذ أكتوبر (1356هـ/1937م)، وشجّعهم على السير قدماً في تحرّكاتهم، القسم الذي أقامه محمد المنصف باي سنة (1361هـ/4 سبتمبر 1942م) في قصره بمنّوبة، حول الدّفاع عن مطالب الشعب

---

111 محفوظ: تراجم المؤلّفين، 4/305.- بوذينة: مشاهير التّونسيّين، 186.

112 -لقاء مع الشيخ عبدالعزيز بن جعفر في 23 مارس 1990.

-لقاء مع الشيخ عمر العداسي في 9 أفريل 1990.

-لقاء مع الشيخ محمد الطاهر بن عثمان في 7جويلية 1990.

113 ابن الخوجة: معالم التّوحيد، 59 وما بعدها. - الزيدي، علي: الشعبة العصرية، 66..

114 Ayachi : Le mouvement Zeytounien et le contexte de la seconde guerre mondiale, 273

115 ابن عاشور، محمد الفاضل: الحركة الأدبية، 113.

التّونسي ومساندته لهم في تحسين الوضع الزّيتوني [116]. وأمام الحرص على تطوير التّعليم الزيتوني، عاد الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور لإدارة مشيخة الجامع سنة (1364هـ/1945م) [117]، وكثّف من الإصلاحات في مقرّ الجامع الأعظم وفي الفروع داخل البلاد [118]، ونمت في عهده حياة التّعليم بالفروع، وأنشئت فروع أخرى كثيرة عمّت المملكة التّونسيّة، وتجاوزتها إلى الجزائر، وتكاثر عدد الطلبة حتّى أصبح في بداية الخمسينات يتجاوز عشرين ألفاً وأصبح عدد فروعها بتونس والجزائر خمسة وعشرين، بعد أن كان عددهم لا يتجاوز ثلاثة آلاف طالب [119].

كما وقع التّكثيف من المحاضرات في الخلدونيّة، بأمر من الشيخ محمد الفاضل ابن عاشور رئيس الجمعيّة[120].

خ- اللّجنة السّادسة للإصلاح:

أمام عدد الطلبة المتزايد في الجامع الأعظم وفروعه، وقعت المطالبة بتعديل الشعبة العصريّة الزيتونيّة بمثيلاتها في التّعليم الدّولي، فانعقدت لجنة استشاريّة لمجلس إصلاح التّعليم بالجامع الأعظم وفروعه في (1374هـ/فيفري-مارس1955م)، أيّام الوزير الأكبر الطاهر بن عمّار [121]، وبمشاركة الشيخ جعيّط، لكن هذا الاعتراف لميتمّ فعلاً إلاّ بعد إلحاق الجامع الأعظم وفروعه بوزارة التّربية[122].

---

[116] Ayachi : Le mouvement Zetounien, 275.

[117] الزيدي، علي: الشعبة العصرية، 70. - ابن عاشور، محمد العزيز: جامع الزيتونة المعلم ورجاله، 122.

[118] ابن عاشور، محمد الفاضل: الحركة الأدبية، 203. - العيّاشي: البيئة الزيتونية، 55-177.

Ayachi : Le mouvement Zeytounien, 158-

[119] ابن عاشور: الحركة الأدبية، 218. - محفوظ: تراجم المؤلّفين، 152/3.

[120] Sayadi: Al Khaldouniya, 158.

[121] النّيفر، محمد الشاذلي: تتمّة المسامرات، 163. وهو الذي تولّى رئاسة الوزارة الكبرى عند التّفاوض مع الحكومة الفرنسيّة في شأن الاستقلال الدّاخلي.

[122] الزيدي: م.ن، 375.

وبالجُملة، فإنّ الجامع الأعظم كان يُعتبر معقل تاريخ حركة التّحرّر الوطني بتونس، نظراً للتحرّكات الطُلابيّة والأستاذيّة التّي وقعت، والجامع الأعظم كان معقل الصّمود السياسي والثقافي ضدّ المستعمر[123].

[123] Ayachi : Le mouvement Zeytounien, 305. – La politique coloniale, 834



الباب الأوّل

الشيخ جعيّط

نسبه - أُسرته - تعلّمه

الفصل الأوّل: نسب الشّيخ جعيّط وأُسرته:

1 – اسمه:

محمد العزيز –واشتهر عند النّاس باسم عبدالعزيز أو محمّد عبدالعزيز– ابن أبي المحاسن يوسف[124] بن أبي العبّاس أحمد بن أبي النّور عثمان بن أبي الفضل قاسم بن أبي عبدالله محمد بن أبي البركات المبروك بن أبي عبد الله الشيخ محمد جعيّط، مفتي الدِّيار التّونسيّة أيّام حسين باي[125].

2 – عموده النّسبي:

تنحدر هذه العائلة من اليمن، وجاءت مع الفتح الإسلامي، واستوطنت مدينة القيروان مع العرب الذين قدموا لفتح هاته البلاد، وافتكاكها من أيْدي البربر.

وبعد أن استوطنت عائلة جعيّط مدينة القيروان، انتقل الشيخ محمد جعيّط الأكبر بهذه الأسرة لسكن الحاضرة تونس عندما قصد مراد بن علي بن حمّودة باشا[126]، ويكنّى «أبو بالة»(–1144هـ/1702م)[127]، وهو آخر المتولّين أمر هاته المملكة من البايات المراديّين، القيروان وخرّب معالمها الجميلة، وقتل أهلها وسباهم وشتّت من كان فيهم وأجلاهم.

---

124 مخلوف: شجرة النّور، 422.

125 جعيّط، علي: ذيل منهج التّحقيق، 2/2 وما بعدها. - محفوظ: تراجم المؤلّفين، 2/297. - جعيّط، كمال الدّين: الشيخ جعيّط: حياته وأثاره، جوهر الإسلام، 44 س 9، ع4، سنة 1397هـ/1977م، .

126 ابن أبي الضياف: الإتحاف، 2/ 89-95.

127 سُمّي بهذا الاسم لأنه كان له سيف يسمّى «بالة»، وهي لفظ تركي لا يكاد يريحه يوما من إراقة الدّماء، وإذا لم يقتل يقل: «إنّ البالة جاعت». - ح ح عبدالوهاب: خلاصة تاريخ تونس، 174.

فكان الشيخ جعيّط الأكبر ممّن فاز بعائلته وبنفسه، بالانتقال لسكن الحاضرة خلال عام (1110هـ/1706م) [128]، وسكنت عائلة جعيّط نهج الباشا بالعاصمة، وفي أيّام الجدّ الأكبر للشيخ محمد العزيز جعيّط: عثمان بن القاسم، كانت زوجته تتردّد على جامع الزّيتونة، وعند مرورها بسوق البلاغجيّة تجلس أمام عتبة دار صغيرة لترتاح قليلاً، وكانت تقول لابنها عثمان: «يا ليتني أسكن هنا قرب جامع الزّيتونة»، وبعد مدّة قليلة ذهبت للجامع كعادتها فخرج معها، ولمّا وصلت أمام باب تلك الدّار، قدّم لها مفتاح الدّار وقال لها: «أدخلي على بركة الله»، فدخلت وسكنتها بقيّة حياتها، وتولّى ابنها أحمد بن عثمان جعيّط ترميمها وتوسيعها، وهو المنزل الذي سكن فيه يوسف جعيّط ومحمّد العزيز جعيّط [129].

أمّا كون أصل هذه الأسرة ينحدر من مدينة غدامس مثلما ذكر محفوظ في تراجمه [130] وأبلغني بذلك الشيوخ محمود شمّام [131] وعبدالعزيز الزّغلامي ومحمّد الشاذلي النّيفر [132]، فهذا الخبر لا يمتّ للحقيقة بصلة حسب تأكيد الشيخ كمال الدّين جعيّط [133] الذي بيّن أنّ هذا الخبر انطلق من العائلة الخوجيّة، إذ كان الشيخ محمود بن الخوجة (- 1329هـ/1911م) [134] يهزأ أو يمازح الشيخ أحمد

---

[128] جعيّط، علي: ذيل منهج التّحقيق، 2/28 وما بعدها.

[129] لقاء مع الشيخ كمال الدّين جعيّط في 10 ديسمبر 1992م.

[130] محفوظ: تراجم المؤلّفين، 2/45.

[131] لقاء مع الشيخ محمود شمّام في 8 ماي 1990.

[132] أكّد الشيخ عبدالعزيز الزغلامي دعواه، مستشهداً بأنّه سمع يوما شخصاً ينتقد يوسف، أحد أبناء الشيخ محمد العزيز جعيّط، قائلا: «يا غدامسي». في لقائي معه يوم 02 مارس 1991، ودعّم الشيخ محمد الشاذلي النّيفر هذا الخبر في نفس اللّقاء.

[133] لقاء مع الشيخ كمال الدّين جعيّط يوم 10 ديسمبر 1992.

[134] محفوظ: تراجم المؤلّفين، 2/362. - بوذينة: المشاهير، 451.

جعيّط -الأخ الأكبر للشيخ جعيّط- عندما كانت تأخذه امرأة أبيه دوجة بنت ابن الخوجة- أخت الشيخين محمود وحميدة ابن الخوجة - وابنة الشيخ محمد ابن الخوجة (- 1325هـ/1907م)[135] إلى بيت أبيها، وهي متعلّقة بأبناء زوجها الشيخ يوسف جعيّط تعلّق الأمّ بأبنائها، وكان سائق العربة من بلدة غدامس، وكان يعيش مع عائلته في منزل آل جعيّط.

ولم تنجب هذه المرأة الخوجيّة في حياتها إلاّ بنتاً توفّيت بعد ساعات من ولادتها، ولمّا لاحظت رغبة زوجها الشيخ يوسف جعيّط في إنجاب الصّغار، زوّجته بابنة الشيخ مصطفى بن جعفر، وكان عمره أربعين سنة، وأنجبت له زوجته الثانية أربعة من الأبناء وأربعة من البنات، وتولّت القيام بتربيتهم زوجته الأولى دوجة بنت ابن الخوجة، وكانت لمّا تذهب لبيت أهلها تأخذ أحد الأبناء ويحملها سائق العربة الغدامسي، وعندما يشاهده الشيخ محمود ابن الخوجة، يمزح مع الشيخ جعيّط ويقول له: «يا غدامسي».

ومن شدّة ارتباط أبناء يوسف جعيّط بزوجة والدهم الأولى، أنّها لمّا توفّيت اعتقد الجميع أنّ والدتهم هي التّي توفّيت، وكان الجميع يظنّ أنّ الأخوين محمود وحميدة ابن الخوجة أبناء الشيخ يوسف جعيّط.وتردّد مزاح الشيخ محمود ابن الخوجة بين الألسن حتّى أوقع العديد من التّونسيّين في خطإٍ وجعلهم يعتقدون أنّ عائلة الشيخ جعيّط أصلها من غدامس بليبيا [136].

[135] مخلوف: شجرة النّور الزكية، 440. - الكتّاني، عبدالحي: فهرس الفهارس، 1/285.

[136] لقاء مع الشيخ كمال الدّين جعيّط في 10 ديسمبر 1992.

3 – مكانة أسرته:

هي عائلة نبيلة [137] وأسرة ماجدة عريقة بتونس [138]، اشتغل أفرادها منذ أن استقرّ بهم المقام بالحاضرة بمِهن مختلفة، فمنهم من احترف التّجارة في العِطر والطِّيب، ومنهم من تعاطى الفلاحة، ومنهم من اشتغل بصناعة الشّاشية، ومنهم من تقلّد الوظائف الشرعيّة والعلميّة، ومنهم المحترف بالشّؤون الإداريّة في الدّواوين الحكوميّة [139].

وأوّل من تقلّد الوظائف الشرعيّة من هذه الأسرة: الشيخ محمّد جعيّط في عهد حسين بن عليّ التّركي (-1153هـ/1740م) [140] مؤسّس البيت الحُسيني بتونس، ثمّ الشيخ يوسف جعيّط، ثمّ الشيخ محمد بن حمّودة جعيّط، ثمّ الشيخ جعيّط، وممّن تقلّب في الوظائف الإداريّة العليا من هذه العائلة الوالد يوسف جعيّط والشيخ محمد العزيز جعيّط [141].

***محمد جعيّط: جدّه الأعلى (-1149هـ/1736م):**

لمّا استتبّ الأمن بولاية حسين بن علي، أقبل هذا الشيخ بشغف على المناهل العلميّة [142] فحفظ القرآن الكريم من مبدإ أمره، ثمّ توجّه لطلب العِلم وتحصيله، واستفاد من عدّة من مشايخ العصر منهم: سعيد الشّريف(- 1112هـ/1701م)[143]

[137] مخلوف: شجرة النّور، 422.

[138] بسّيس، محمد الصّادق: ترجمة شيخ الإسلام الجديد، الزّهرة، 16 ربيع الثاني 1364هـ/30مارس 1945.

[139] بسيّس: م.ن. – جعيّط كمال الدّين: الشيخ جعيّط: حياته وآثاره، جوهر الإسلام، س 9، ع4، 44.

[140] ابن أبي الضياف: الإتحاف، 153/2. – ح ح عبدالوهاب، م.ن181.

[141] جعيّط، كمال الدّين: م.ن.ص

[142] جعيّط، علي: تتمّة التّحقيق، 2/2 وما بعدها.

[143] خوجة، حسين: ذيل البشائر، 196 وما بعدها.

وعبدالقادر الجبالي (-1122هـ/1711م) [144] ومحمد قويسم (-1114هـ/ 1702م)[145] وغيرهم.

وبرع في علم التّجويد والقراءات والفقه والنّحو والمنطق والبيان والحديث والأصلين، وله إجازات من مشايخ في ذلك، وتصدّر للتّدريسُ في أماكن متعدّدة، وله وُلوع في طلب العلم، موصوف بالدّيانة والعفاف، ثمّ صدّره حسين باي للتّدريس عام (- 1128هـ/1717م) بمدرسته التّي أنشأها بإزاء تُربته التّي أعدّها لنفسه، وهي «ساباط عجم» المعروفة بالحسينيّة الصغيرة، وأوّل من تولّى التّدريس بها، هو الشيخ محمد جعيّط [146] كما تولّى وظيفة الفتيا وسار فيها سيرة حسنة[147]، فهو يُعتبر من العلماء الذّين وفّقوا بين الإفتاء والتّدريس [148].

*** أحمد بن عثمان جعيّط (الجدّ):**

أنجب عثمان بن القاسم ابنين هما: أحمد ومحمّد، وزوّجهما بأختيْ أحمد ابن أبي الضياف (صاحب الإتحاف)، وقد توفّي محمّد بالمدينة المنوّرة، وترك ابناً يُدعى عثمان الذي كفله عمّه أحمد.

كما أنجب ابنين هما حمّودة ويوسف، وبذلك أصبح الوزير أحمد بن أبي الضياف خال عثمان بن محمّد من جهة، وخال حمّودة ويوسف ابنيْ أحمد من جهة

---

[144] خوجة، حسين: م.ن، 205 وما بعدها. - مخلوف: شجرة النّور، 323، رقم 1260.

[145] خوجة، حسين: م.ن، 195 وما بعدها. - مخلوف: م.ن، 320، رقم 1250.

[146] ابن أبي الضياف: الإتحاف، 125/2.

[147] خوجة، حسين: ذيل البشائر، 246. - مخلوف: شجرة النّور، 326، رقم 1275.

[148] ابن عاشور،محمد الطاهر: أليس الصّبح بقريب، 90. - كحالة: معجم المؤلّفين، 158/9. - بوذينة: مشاهير التّونسيّين، 339.

أخرى [149].وتولّى أحمد بن عثمان نظارة غابة الزّيتون برتبة وزير الفلاحة [150] على عهد حسين باي الثاني(-1251هـ/1835م) [151]، إذْ سمّاه الشّاهد الأوّل للغابة، وهذا الوظيف لا يسند في ذلك العهد إلاّ لمن عُرف بالأمانة، وله ثقافة واسعة بالفرائض [152]. وكان أيضاً من العدول المبرّزين [153]، وكانت خطّة العدالة في ذلك التّاريخ لا تُسند إلاّ لمن له اضطلاع في العلم والفضل، حتّى إنّ حمودة باشا باي (-1229هـ/1813م)[154] ينقل عنه أنّه كان يقول: «موت العدل أشدّ عليّ من موت القاضي»، وبقيت هذه القاعدة جارية في ولاية العدول مدّة طويلة، ثمّ وقع التّساهل في إسناد هذه الخطّة[155].

* **الشيخ يوسف بن أحمد جعيّط (والده):**

وُلد بمدينة تونس (سنة 1246هـ/1830م) وكان له اتّصال وثيق بخاله المؤرّخ أحمد بن أبي الضياف، قرأ القرآن في كُتّاب سيدي أحمد بن عروس [156]، ثمّ دخل جامع الزّيتونة حوالي (1260 /1844م)، فأخذ عن شيخ الإسلام الحنفي محمد ابن الخوجة (-1844/1279م) [157] وانقطع للأخذ عنه رواية ودراية، ولازمه ملازمة

[149] لقاء مع الشيخ كمال الدّين جعيّط يوم 10 ديسمبر 1992.

[150] لقاء مع الشيخ كمال الدين جعيّط يوم 23 مارس 1990.

[151] ابن أبي الضياف: م.ن، 3/ 247-248.

[152] المزالي، محمد الصّالح: الوراثة على العرش الحسيني، 29. - ملوك الدولة الحسينيّة، المجلّة الزيتونيّة، ج6، م5، ماي 1943م.

[153] ابن عاشور، محمد الفاضل: تراجم الأعلام، 176.

[154] ابن أبي الضياف: الإتحاف، 116/3، وتوفّي سنة 1814م في: - المزالي، محمد الصّالح: الوراثة على العرش الحسيني، 26، ملوك الدّولة الحسينيّة، المجلة الزيتونيّة، ج6، م5، ماي 1943.

[155] جعيّط، علي: تتمّة منهج التّحقيق، 2/2 وما بعدها.

[156] جعيّط، كمال الدّين: الشيخ جعيّط: حياته وآثاره، جوهر الإسلام، س9، ع4، 44.

[157] ابن أبي الضياف: الإتحاف،106/5. - الخضر، حسين: تونس وجامع الزيتونة، 119.

المريدين، ثمّ صاهره على ابنته [158]، وأخذ أيضاً عن شيخ الإسلام محمّد معاوية (-1295هـ/1877م)[159]،والشّيخ علي العفيف[160]،والشّيخ محمد الطاهر ابن عاشور الجدّ (- 1284هـ/1868م) [161] ومحمد النّيفر الأكبر (- 1277هـ/1860م) [162].

وكان للشيخ يوسف جعيّط ميل إلى الأدب، وكانت له صلات بشاعر عصره محمود قابادو (-1288هـ/1870م) [163] وبصديقه اللّغوي الأديب سالم بوحاجب.

وبعد إتمام دراسته بجامع الزّيتونة انتصب للتّدريس، ولم تطلْ مدّة مباشرته له حتّى انتخب لمنصب الكتابة بالوزارة الكبرى، بإعانة من خاله أحمد بن أبي الضياف، وذلك سنة (1272هـ/1856م) في أوائل دولة المشير الثاني محمّد باشا باي (- 1276هـ/1859م) [164]، وكانت له اليد الطُّولى في تحرير القوانين الراجعة إلى أصول عهد الأمان.

وفي عهد محمد الصادق باي، عند تنظيم الوزارات سنة (1277هـ/1861م) سمّي يوسف جعيّط رئيساً للقسم الرابع الذي هو قسم وزارة الخارجيّة، ولمّا وقع اختيار الوزير خير الدّين سفيراً فوق العادة إلى السلطنة العثمانيّة [165] بعد القضاء على ثورة

---

[158] ابن عاشور: تراجم الأعلام، 177.

[159] محفوظ: تراجم المؤلّفين، 342/4. - بوذينة، محمد: مشاهير التّونسيّين، 431.

[160] مخلوف» شجرة النّور، 395، رقم 1573. - بوذينة: م.ن، 273.

[161] النّيفر، محمد: عنوان الأريب، 122/2. - مخلوف: م.ن، 392 رقم 1565. - محفوظ: م.ن، 300/4.

[162] ابن أبي الضياف: م.ن، 114/8. - مخلوف: م.ن، 390، رقم 1560.

[163] النّيفر: عنوان الأريب، 122/2.- الزّمرلي: أعلام تونسيّون، 63. - ابن عاشور: الحركة الأدبية، 14 محفوظ: تراجم المؤلّفين، 41/4.

[164] ابن أبي الضياف: الإتحاف، 207/4 وما بعدها.- المزالي، محمد الصّالح: الوراثة على العرش الحسيني، 33.

[165] ابن أبي الضياف: م.ن، 11/6 وما بعدها.

علي بن غذاهم (-1286هـ/1867م)[166] لتجديد العلائق بين الدّولتين، وقع اختياره كاتباً لهذه المهمّة فسافر صحبة خير الدّين في جُمادى الثانية سنة (1281هـ/1864م)، وفي هذه السّفرة قابل السلطان عبد العزيز (-1294هـ/ 1876م) كما اتّصل بالسّاسة العثمانيّين وسمع محادثاتهم السياسيّة.

واستمرّ في كتابة الخارجيّة في طور الرّوابط بين القنصليّات الأجنبيّة والدّولة التّونسية، ونشأ في جوٍ من التّلاعب السياسي والدسّ الخفيّ من القنصليّات الأجنبيّة، وزاد الأمر استفحالاً وسوءًا في وزارة مصطفى بن إسماعيل [167]، وأريد تشكيل الخارجيّة التّونسيّة بتوجيه معيّن، فوقع فصل الشيخ يوسف جعيّط من رئاسة القسم الرّابع، ونُقل إلى رئاسة القسم الثاني، الذي هو قسم الأحكام العدليّة، ثمّ نُقل إلى مجلس الجِنايات عند تشكيل أقسام الوزارة في شكل محكمة، ثمّ صار رئيساً أعلى للدّوائر الجنائيّة [168] ودائرتيْ الاستئناف المدنيّ والاستئناف الخارجي لمحكمة الوزارة، وهذه الخطط كانت قبل صدور المجلاّت وقوانين المرافعات، فأبان من الكفاءة في فصل القضايا والأنظار الفقهيّة الدّقيقة، وتحقيقه لمناط الأحكام أعظم قوّة رسمت بها صبغة القضاء الإسلامي على هيكل العدليّة التّونسيّة [169]، وفي (15 محرّم 1325هـ/1907م) سُمّي وزير القلم والاستشارة بالوزارة الكبرى التّي يترأسّها محمّد الجلولي [170]، وفي نفس السنة توفّي الجلّولي وأصبح الشيخ يوسف جعيّط الوزير الأكبر، وتقلّد وسام البيت الحسيني في عهد محمد النّاصر باي، وسافر معه إلى باريس في رحلته الرسميّة سنة (1330هـ/1912م).

---

[166] ح ح عبدالوهاب: خلاصة تاريخ تونس، 209 وما بعدها. - الشريف، محمد الهادي: تاريخ تونس، 98

[167] بيرم الخامس: صفوة الاعتبار، 2/97. - الشريف، بشير: أضواء على تاريخ تونس، 8 وما بعدها.

[168] السنوسي: مسامرات الظريف، تحقيق محمد الشاذلي النّيفر، ط.1، 1/39.

[169] ابن عاشور: تراجم الأعلام، 182.

[170] بلحسن، محمد الشاذلي: التّقويم التّونسي،19. 1341هـ/1922م،

وبالرّغم ممّا حفّ بوزارته من ظروف داخليّة حرجة، كحوادث الزلّاج، ومقاطعة التّراماواي، وأحداث خارجيّة كبرى كحرب الطّليان بليبيا، واحتلال فرنسا للمغرب الأقصى، وإعلان الحرب العالميّة الأولى، فإنّه لم يضعف ولم يلن وإن قاومه رجال القصر ورجال الإدارة [171]. وكان الكاتب العام أوريان بلان وراء هذه المقاومة، وهو في هذا الطّور العصيب ضعيف البدن تقدّمت به السنّ، وتوفّي الشيخ يوسف جعيّط في ذي القعدة سنة (1333هـ/1915م)بجبل المنار، ونُقل جثمانه إلى تونس، ودُفن بالتّربة الحسينيّة. ولقد كتبت عنه مجلّة المنار المصريّة سنة 1907 عند حديثها عن مسألة تولية وزراء الدولة التّونسيّة من الزّيتونة، والتّي كانت تعدّها من المسائل المعتبرة جدّاً، ونوّهت بشأنه رحمه الله بقولها: «إنّ الشيخ يوسف جعيّط من أشهر المتخرّجين بالجامع» [172]، وهذا دليل على إشعاع هذا الشيخ داخل البلاد وخارجها.

ومن مؤلّفاته:

- رسالة في حكم القاضي المالكي بتأبيد حرمة المتزوّجة في عدّتها، بأن يجري مجرى الفتوى، وللحاكم الحنفي خلاف ذلك [173].
- شرح لِما دار بين الخليفتين أبي بكر وسيّدنا عمر، وبين سيّدنا أبي عبيدة بن الجرّاح [174].

---

[171] رخّص في هذه الفترة العصيبة لصدور جريدة الاتّحاد الإسلامي في أكتوبر 1911م لدعم فكرة الجامعة = =الإسلاميّة.

[172] الخمّاسي، عبدالعزيز: جامع الزيتونة المعمور بين الماضي والحاضر، النّهضة، 15 جوان 1936، 16.

[173] جعيّط: الطريقة المرضية، 255 وما بعدها.

[174] ترجمته في: مخلوف: شجرة النّور، 422، رقم 1681. - ابن عاشور، محمد الفاضل: المجلّة الزيتونيّة، م9 ج2 /83، 1955. . - تراجم الأعلام، 175 وما بعدها. - كحالة: معجم المؤلّفين، 271/13 -وفيه حفيظ وهو تحريف-. - الشيخ جعيّط» الطريقة المرضية، 254. - محفوظ: تراجم المؤلّفين، 45/2 وما بعدها. - جعيّط، كمال الدّين: الشيخ جعيّط: حياته وآثاره، جوهر الإسلام، س9 ع4، 44.

*** الشيّخ حمّودة بن أحمد جعيّط (عمّه):**

كانت بينه وبين الشيخ يوسف جعيّط سنوات عديدة، وقد أنجب في عهد مبكّر، أمّا الشيخ يوسف فإنّه لم ينجب إلاّ في سنّ متأخّرة، بحيث نجد أنّ أحفاد حمّودة أسنّ من أبناء يوسف [175].

لقد درس الشيخ حمّودة بمنزل والده، ثمّ انتقل إلى الجامع الأعظم ليدرس على شيوخ ذلك العصر، وأخذ بالخصوص من الشيخ إبراهيم الرياحي (1266هـ/1850م) [176] ومحمد ابن الخوجة، ومحمد النّيفر، وعلي العفيف، ومحمد الطاهر ابن عاشور الجدّ، ثمّ اشتغل بمهنة الكتابة في ديوان إنشاء المشير أحمد باشا الأول عام (1266هـ/1850م)، وكان انتخابه للكتابة عنواناً على ما له من الفضل والنّبوغ، إذ خطّة الكتابة في ذلك العصر من الخطط العلميّة النّبيهة، ومن ذلك جمع كنّاشاً في الشّعر والنّثر بالاتّفاق مع شقيقه الشيخ يوسف، تحتوي على زهاء الألف بيت دون ما جمعه من النّثر، لعلماء نحارير كالشيخ عمر المحجوب (-1222هـ/1807م) [177] ومحمد بيرم الثالث (- 1259هـ/ 1844م)[178] ومحمد بيرم الرابع (-1278هـ/1861م) [179] وغيرهم من مشاهير ذلك العصر، حتّى كانت هذه الكنّاشة مرجعاً للشيخ محمد بن عثمان السنوسي مؤلّف مجمع الدّواوين، وقد كان ديوان الحكومة في ذلك التّاريخ ليس له مقرّ خاصّ، بل ينتقل مع الباي أينما تنقّل فمرّة بباردو، وأخرى بحمام الأنف، وآونة بحلق الوادي، وطوراً بغار الملح، وساعة

---

[175] لقاء مع الشيخ كمال الدّين جعيّط يوم 10 ديسمبر 1992.

[176] النّيفر، محمد عنوان الأريب، 2/90.- ابن أبي الضياف: الإتحاف، 7/73. - مخلوف: شجرة النّور، 386، رقم 1555. محفوظ: تراجم المؤلّفين، 2/387 ما بعدها.

[177] مخلوف: شجرة النّور، 366، رقم 1459.

[178] ابن أبي الضياف: الإتحاف 8/54. - النّيفر: عنوان الأريب، 2/87. - الكتّاني، عبد الحي: معجم الفهارس، 1/173.

[179] ابن أبي الضياف: م.ن، 8/24. - النّيفر: م.ن، 2/117.

بالمحمّدية، فكان المشايخ الكتبة وسائر أرباب الحلّ والعقد من أهل الدّولة، ممتطين صهوات خيولهم، وهم يتنقّلون مع الباي أينما تنقّل حتّى أنّ الواحد منهم لا يزور محلّه بالحاضرة الأسبوع وأكثر[180].

***أبناء الشّيخ يوسف جعيّط:**

أنجب الشيخ يوسف جعيّط أربعة أبناء، وهم الشيخ أحمد جعيّط أحد شيوخ الزيتونة الذي درّسوا الشيخ جعيّط، والشيخ محمد البشير النّيفر (- 1394هـ/1974م) [181]، والشيخ محمد العنّابي (- 1375هـ/1956م) [182]، كما تولّى الكتابة بالوزراء الكبرى، وقد رزقه المولى تعالى بثلاثة أبناء ويسمّى أكبرهم عبدالحميد وكان مدرّساً بالجامع الأعظم، ومثله أخوه محمد المنصف، وابنه الثالث يُدعى محمد الفاضل، وقد تولّى خطّة الكتابة بالمحكمة، والابن الثاني ليوسف جعيّط هو الشيخ محمد جعيّط الذي تولّى رئاسة محكمة الدريبة، والثالث هو الشيخ محمد العزيز، ورابعهم عبدالجليل جعيّط الذي تقلّب في عدّة مهن سياسيّة، وتولّى خطّة خليفة، ثمّ كاهية، ثم قايد، وهي خطّة الوالي اليوم[183].

***الشّيخ مصطفى بن حمّودة جعيّط: ابن عمّه الأكبر:**

هو الأخ الأكبر للشيخ محمد بن حمّودة جعيّط، كان شاهداً أوّلاً ببيت المال ومقدّراً للنّفقات، بقي في خطّته هذه سنين طويلة إلى أن توفّي سنة (1902/1320م) فرأت الدّولة إسناد هاتين الخطّتين لأخيه محمد بن حمّودة، وأصدرت أمراً في ذلك[184].

---

[180] جعيّط، علي: ذيل منهج التّحقيق، 3/2 وما بعدها.

[181] محفوظ: تراجم المؤلّفين، 67/5 وما بعدها.- النّيفر، محمد الشاذلي» تقديم نبراس المرشدين، 10. - بوذينة: مشاهير التّونسيين، 739.

[182] بوذينة: م.ن، 402.

[183] بلحسن: التّقويم التّونسي لسنة 1341هـ/1922م، 117.
لقاء مع الشيخ كمال الدّين جعيّط يوم 10 ديسمبر 1992.

[184] جعيّط، علي: ذيل منهج التّحقيق، 6/2.

*** الشّيخ محمّد بن حمّودة جعيّط: ابن عمّه الثّاني:**

وُلد سنة (1268هـ/1851م) وتوفّيت أمّه وعمره ثلاث سنوات، فكفله جدّه الشيخ أحمد جعيّط، وجدّته شقيقة أحمد بن أبي الضياف، ولمّا أتمّ سِنّ الثلاثة عشر، أدخله جدّه إلى الجامع الأعظم فدرس عن شيوخ عصره، مثل أحمد ابن الخوجة (-1313هـ/1896م) [185]. ومحمد الشاذلي ابن صالح (- 1308هـ/ 1891م) [186] وعمر بن الشيخ (- 1329هـ/1911م) [187] ومحمد النّجّار. وبعد أن تحصّل على الشهائد العلميّة، تصدّر للتّدريس بالجامع الأعظم من الرّتبة الثانية (سنة 1306هـ/1888م)، ومدرّساً من الرتبة الأولى (سنة 1310هـ/1892م)، ودرّس بالصادقيّة (سنة 1306هـ/1888م).

تولّى خطّة النّيابة الدوليّة لدى النّظارة العلميّة بالجامع الأعظم (سنة 1330هـ/1912م)، وفي عام (1331هـ/1913م) لمّا توفّي المفتي المالكي الشيخ محمد النّجّار عزّزت به الدولة ركن الفتوى [188]، وبقي في هذه الخطّة إلى أن توفّي (سنة 1337هـ/1918م).

ومن آثاره: «منهج التّحقيق والتّوضيح لحلّ غوامض التّنقيح» (وهو حاشية على شرح تنقيح الفصول لشهاب الدين القرافي) قال عنه الشيخ محمد الخضر حسين: «هي حواشٍ قيّمة ينقل فيها المؤلّف ما يحرّره المحقّقون من علم الأصول،

---

[185] النّيفر، محمد عنوان الأريب، 137/2. - تيمور: أعلام الفكر الإسلامي، 373. - محفوظ: تراجم المؤلّفين، 244/2.

[186] مخلوف: شجرة النّور، 414، رقم 1652. - ابن عاشور: تراجم الأعلام، 71 وما بعدها. - جعيّط: الطريقة المرضية، 12.

[187] مخلوف: م.ن، 420، رقم 1676. - ابن عاشور: م.ن، 164 وما بعدها. - الحركة الأدبيّة، 25. - الخضر، حسين: تونس وجامع الزيتونة، 112.

[188] بلحسن، محمد الشاذلي: التّقويم التّونسي، 1341هـ/1922م، 23.

ويوضّح فيها ما في الشّرح أو المتن من مسائل غامضة... وهو ممّن جمع بين أدب اللسان والبراعة [189]، حيث كان أصوليّاً وشاعراً وأديباً [190].

وله أيضاً تقارير عن صحيح الإمام مسلم، واختصار أجوبة الشيخ قاسم عظّوم [191].وقد ترك الشيخ محمد بن حمّودة جعيّط ابنين هما: أحمد وقد كان أمين مال إدارة جمعيّة الأوقاف، التّي رجعت إلى أملاك الدولة التّونسيّة بأمر صادر يوم (30 شوّال 1375هـ/31 ماي 1956م) [192]، وعلي جعيّط الذي تولّى التّدريس والإشهاد، وقام بطبع حاشية التّنقيح التّي ألّفها والده [193].

*** الشيخ كمال الدّين جعيّط: ابنه:**

وُلد الشيخ كمال الدّين يوم 22 فيفري سنة (1340هـ/1922م)، أخذ تعليمه الابتدائي بكُتّاب منزل والده عن المؤدّب الشيخ عبدالرحمن بن زمّال الجندوبي (1405هـ/1984م تقريبا) [194]. ثمّ بالمدرسة الابتدائيّة بمدينة المرسى، ولمّا بلغ أشدّه التّحق بالجامع الأعظم، وقد حفظ من المتون الأجروميّة ومتن ابن عاشر وخمسة عشر حزباً من القرآن الكريم وأجري عليه اختبار أوّل السنة أنتج استحقاقه للسنة الثانية من التّعليم الزّيتوني، وكانت السنوات بالجامع الأعظم تنسب للكتاب الذي يدرس بتلك السنة.

---

[189] الخضر، حسين: محمد بن حمّودة جعيّط، مجلة الهداية الإسلامية، ج11، م2، 1349هـ/1935م، 601.

[190] لقاء مع الشيخ كمال الدّين جعيّط يوم 10 ديسمبر 1992.

[191] مخلوف: شجرة النّور، 423، رقم 1684. - محفوظ: تراجم المؤلفين، 35/2. - الزّركلي: الأعلام، 110/6. - جعيّط، علي: ذيل منهج التّحقيق، 2/2 وما بعدها. - بوذينة: مشاهير التّونسيّين، 339. - وترجم له أيضاً: كحالة: معجم المؤلّفين، 273/9.

[192] الرائد الرسميّ عدد 44، ذي القعدة 1375هـ/جوان 1956م.

[193] لقاء مع الشيخ كمال الدين جعيّط يوم 10 ديسمبر 1992.

[194] كان رجلاً صالحاً قام بختم القرآن الكريم في ليلة واحدة. - الشيخ كمال الدّين جعيّط: نفس اللّقاء.

فالسنة الأولى سيّدي خالد، والثانية القطر، والثالثة المكودي الأوّل، والرابعة المكودي الثاني، والخامسة والسادسة والسابعة الأشموني الأوّل والثاني والثالث، وفي السّنة السابعة يجتاز التّلميذ شهادة الأهليّة التّي تريحه من الجندية.

وفي غضون سنوات الدّراسة، حفظ من المتون متن القطر لابن هاشم، ومتن السّلم، ومتن الجوهرة، ولامية الأفعال، وصرف الأفعال، وألفيّة ابن مالك. كما حفظ ثلث متن رسالة ابن أبي زيد القيرواني، وبعد إحرازه على شهادة الأهليّة، حفظ من المتون: متن التّحفة، وقليلاً من المختصر الخليلي، وجانباً من مقامات بديع الزّمان الهمذاني.

وكان من أبرز شيوخه، والده الشيخ جعيّط الذي درس عليه الإشراف، وتفسير البيضاوي في الجامع الأعظم، وما يتعلّق بالكثير من الكتب الثانويّة في الأحكام الشرعيّة ومقاصد الشّريعة، والقواعد العامّة والسياسة الشرعيّة في منزله.

ولمّا أحرز على شهادة التّحصيل في العلوم سنة (1363هـ/1944م)، انتصب للتّدريس في السنة الموالية (1364هـ/1945م) بالجامع اليوسفي، وفي سنة (1366هـ/1947م) أحرز على شهادة العالميّة في القسم الشّرعي، وأصبح مدرّساً من الطبقة الثانية سنة (1370هـ/1950م)، وتولّى خطّة الإمامة سنة (1373هـ/1954م) بجامع الحلق بالعاصمة، ثمّ بجامع قرطاج الرئاسة، ثمّ بجامع سيدي عبدالعزيز بالمرسى، ثمّ بجامع الأحمدي بالمرسى الذي باشر فيه الإمامة إلى بداية القرن الواحد و العشرين.

وإلى جانب خطّة الإمامة، تولّى الشيخ كمال الدّين جعيّط مهنة التّدريس بعدّة معاهد، حيث درّس بالفرع الزيتوني بالمنستير، وبالفروع الزيتونيّة بالعاصمة، ثمّ درّس بالجامع الأعظم وبالمدارس الثانويّة وبترشيح المعلّمين وبالكلّية الزيتونيّة إلى أن أُحيل على التّقاعد سنة (1402هـ/1982م).

وبعد مدّة انتدب خبيراً غير متفرّع بلجنة خبراء الأمانة العامّة للجامعة العربيّة لتوحيد التّشريعات للقانون العربي الموحّد، فقام بتقنين القانون المدني في باب عقود المعاوضات، وما يلحقها من الشّفعة والمقاسمة والصّلح، وفي باب عقود التّبرّعات كالعارية والهبة ونحوها، وعيّن عضواً باحثا في مجمع الفقه الإسلامي بجدّة، ويتقدّم كلّ سنة بدراسة موضوع من المواضيع التّي تعيّنها الأمانة العامّة للبحث.

ولّما أحدث المجلس الإسلامي الأعلى بتونس، عُيّن عضواً فيه، وقبل نهاية القرن العشرين ـ كلّف بخطّة مفتي الجمهورية التّونسيّة[195].و بقي في هذه الخطّة من سنة 1998 إلى سنة 2008 حيث قدّم استقالته لمرض عضال ألمّ به.

ومن أبرز آثاره، اهتمامه بكتابات والده وطبعها، وهي كتاب: إرشاد الأمّة ومنهاج الأيمة»، الذي طبعه في مناسبتين، وكتاب «مجالس العرفان»، الذي تولّى طبعه، ثمّ قام بترجمة أعلام هذا الكتاب في تأليف عنْونه: «كشف الحنادس عن رجال المجالس»،وهوما زال مخطوطاً بأرشيف الدّار التّونسية للنشر،ترجم لوالده في سلسلة من أعداد مجلّة جوهر الإسلام لسنتيْ (1397هـ- 1398هـ/1977 - 1978م)، لكنّه لم يتمّ هذه التّرجمة.

- ألقى عدّة محاضرات في مجمع الفقه الإسلامي، طُبعت في عدّة أعداد من مجلّة المجمع.
- يكتب باستمرار في مجلّة الهداية، وفي الصحف المحليّة والعالميّة.
- تحقيق ودراسة ورقن: العقد المنظوم في الخصوص والعموم للقرافي.
- رسالة قيّمة: «العرف والعمل»، شارك بها في المجمع الفقهي.
- قام برقن مجلّة الأحكام الشرعيّة، وتخريج المسائل الحنفيّة وتذييلها بالهامش.
- له فتاوى تنشرها مجلة الهداية.
- له تعليقات على فقه ابن عرفة.

[195] بوزغيبة، محمد: مجلة الهداية، 1998م.

- قدّم لعدّة كتب دينيّة تونسيّة.
- يحتفظ بترجمة كاملة لوالده في خزانته، إضافة إلى الكثير من الخطب المنبريّة التّي بدأها منذ سنة (1373هـ/1954م) [196].
- توجد عدّة فتاوى قيّمة له بأرشيف ديوان الإفتاء بتونس.

4 – أبناء الشيخ جعيّط ووالدته:

للشيخ جعيّط ثلاثة أبناء وهم: الشيخ كمال الدّين [197] ويوسف ومحمد، وبنتين زوّج إحداهما بالشيخ محمد الفاضل ابن عاشور، والثانية بأحد أعيان البلاد التّونسيّة علي الأصرم المدرّس بالجامع الأعظم [198].

أمّا والدته، فهي المدعوّة حبيبة بن جعفر، وهي منحدرة من سُلالة تركيّة، وكان والدها حافظاً للقرآن الكريم، يحسن أداؤه، وسمّي «خوجة» بجامع باردو على عهد أحمد باي الأوّل، كما تولّى الإشهاد في جمعيّة الأوقاف [199].

5 – مولده – نشأته:

– مولده:

وُلد الشيخ جعيّط بمدينة تونس في آخر رجب (1303هـ/وأوائل شهر ماي 1886م) [200] بدار الجلود بنهج البلاغجيّة –وراء سوق العطّارين– بالعاصمة التّونسيّة،

---

[196] لقائي معه في مناسبتين: الأولى يوم 8 ديسمبر 1989، والثانية يوم 10 ديسمبر 1992م.

[197] رزق الله تعالى الشيخ كمال الدّين جعيّط ابناً يتعاطى مهنة الفلاحة وخمس بنات، ثلاث منهنّ متزوّجات من عائلة آل ابن عاشور، وبنت زوّجها من عائلة بوكراع، وأخرى زوّجها بابن الحدّاد.

- لقاء مع الشيخ كمال الدّين جعيّط يوم 02 أفريل 1992.

[198] لقاء مع الشيخ كمال الدّين جعيّط يوم 23 مارس 1990.

[199] جعيّط، كمال الدّين: الشيخ جعيّط: حياته وآثاره، جوهر الإسلام، س9 ع4، 46.

[200] جعيّط، كمال الدّين: الشيخ جعيّط حياته وآثاره، جوهر الإسلام، س 9 ع4، 48. - وعند محفوظ: «وُلد في آخر شعبان»: تراجم المؤلّفين، 297/2.

في بيت عريق اشتراه أحد الأجداد، ليقترب من جامع الزّيتونة، وحسّنه جدّه أحمد، وزاد في ترميمه والده يوسف عندما قرّر تزويج ابنيه محمّد وأحمد.

وكان البيت حبساً للجدّ الأعلى، ويشتمل على خمسة طوابق ووسطي دار، وفيه مخزن للقمح ومخزن للزيت، وهو البيت الذي وُلد فيه الوالد يوسف، وأبناؤه وأحفاده، وبيع بمقدار زهيد عندما وقع حلّ الأحباس [201].وكان للشيخ جعيّط منزل بمنطقة المرسى، اشتراه سنة (1343هـ/1925م)، كما اشترى منزل الوزير الأكبر الهادي الأخوة بمنفلوري،وهي جهة هادية تقع بالضاحية الغربيّة الجنوبيّة للعاصمة، وذلك سنة (1356هـ/1937م)، ولمّا أصبحت مدينة تونس مكتظّة بالمتساكنين استقرّ مع عائلته بالمرسى لكونها منطقة سياحيّة ساحليّة، تقع بالضاحية الشرقيّة للعاصمة[202]، ثمّ جاوره العديد من الشيوخ، وبذلك أصبح يوجد بالمرسى حيّ زيتوني، يشمل سانية محمد العزيزبوعتّور ثمّ محمد الطاهر ابن عاشور، وسانية النّيفر، وسانية سالم بوحاجب وسانية المالقي وسانية الزّاوش وسانية جعيّط... [203].

- **نشأته:**

نشأ الشيخ جعيّط في بيئة علميّة غنيّة، ولمّا بلغ سنّ التّعليم، اشتغل بحفظ القرآن الكريم في كتّاب خاصّ بدار والده -وللتّذكير فإنّ التّعليم الابتدائي كان ينقسم قديماً إلى نوعين: نوع عامّ من الكتاتيب يشارك فيه العموم بمقابل تافه يدفعه الآباء للمؤدّب، ونوع خاصّ ببعض البيوتات يُخصّص فيه المؤدّب بجراية من صاحب المنزل، ويعامل بإجلال وتكريم، وتقوم ربّة المنزل بجميع الشؤون المعلّقة به، من مأكل ومشرب وملبس ونحو ذلك [204].

---

[201] صدر أمر عليّ مؤرخ في 20 ذي الحجّة 1376هـ/18 جويلية 1957م، يتعلّق بحلّ نظام الأحباس الخاصّة والمشتركة. - انظر: مجلّة الالتزامات والعقود، 244.

[202] انظر المسعودي: الخلاصة النّقيّة، 84-140. - السنوسي: مسامرات الظريف، ط.1، 1/43.

[203] لقاء مع الشيخ كمال الدّين جعيّط يوم 23 مارس 1990.

[204] ابن عاشور،: محمد العزيز: جامع الزيتونة: المعلم ورجاله، 95.

تلقّى الشيخ جعيّط مبادئ تعلّمه على يد الحافظ علي بن داود المعاوي [205]، كما حذق عليه بعض المتون كالأجروميّة، وكتاب المرشد المعين، والخلاصة، وجوهرة التّوحيد والسّلم، والرحبيّة والسمرقنديّة، والجزريّة، والعبادات من الرّسالة إلى أن أتمّ حفظها أثناء الدّراسة بالجامع الأعظم، كما حفظ علم المعاني المفتاح وجمع الجوامع لابن السّبكي، وما زال يترقّى حتّى حفظ القرآن كلّه [206].

[205] مؤدّب العائلة: درّس كافّة أبناء يوسف جعيّط، لقاء مع الشيخ كمال الدّين جعيّط يوم 2 فيفري 1991.

[206] بسّيس: ترجمة شيخ الإسلام الجديد. - الزهرة، 30 مارس 1945. - جعيّط، كمال الدّين: الشيخ جعيّط: حياته وآثاره، جوهر الإسلام، س9 ع4، 46.

الفصل الثّاني: الشّيخ جعيّط الطّالب

انخرط الشّيخ جعيّط في جامع الزّيتونة الذي طالما هفّت إليه الأفئدة، وشدّت إليه أقاصي المعمورة الرّحال للتعلّم، وهو أسبق المعاهد التّعليميّة للعرب موعداً، وأقدمها في التّاريخ عهداً، وقد حمل مشعل الثقافة الإسلاميّة أكثر من ثلاثة عشر قرناً بلا انقطاع، تجرّد من خلالها لدراسة العلوم [207]، وكان دخول الشيخ جعيّط للجامع الأعظم سنة (1318هـ/1901م) وعمره لم يتجاوز خمسة عشر سنة [208]، واتّجه إلى طلب العلم برغبة صادقة وهِمّة عالية، وجنّد كلّ طاقاته من أجل الحصول على موارد منابعه العذبة، وكرع من شيوخ ذلك العصر المرموقين، فجاءت ثقافته جامعة لشتّى أنواع العلوم، فصار له في كلّ علم باع، وعلى كلّ شاطئ شراع، حتّى صار المشار إليه بالبنان في عصره.

1 – قائمة الكتب التّي درسها:

درس الشيخ جعيّط أثناء تعلّمه العديد من الفنون، ولكلّ فنّ كتب اصطفاها شيوخ الزيتونة، عندما قاموا بإصلاح التّعليم في الجلسة الأولى التّي انعقدت أيّام خير الدّين سنة (1292هـ/1875م).

وهذه الفنون هي:

* **علم التّوحيد:** أبرز الكتب التّي درسها الشيخ جعيّط في هذا الفنّ هي:

---

[207] ح ح عبد الوهاب: ورقات، 1/31.

[208] لقاء مع الشيخ كمال الدّين جعيّط يوم 2 فيفري 1991م.

الصغرى والوسطى لمحمد بن يوسف السنوسي (-895هـ/1490م) [209] ومنظومة جوهرة التّوحيد لإبراهيم اللّقاني المالكي (-1041هـ/1631م) [210].

*علم القراءات: درس متن الجزريّة لمحمد بن محمد العمري الشّيرازي الشّافعي (- 833هـ/1429م)[211] بشرح الشيخ محمد بن يالوشة (-1314هـ/ 1894م) [212].

*علم النّحو: درس الشيخ جعيّط: متن الأجروميّة بشرخ خالد بن عبدالله الأزهري (-905هـ/1499م) [213] وقطر النّدى وبلّ الصدى، وهذا الكتاب هو مقدّمة في النّحو لأبي محمد بن يوسف بن هشام (- 762هـ/1360م) [214]، والخلاصة في النّحو وهي ألفيّة ابن مالك: كمال الدّين أبي عبدالله محمد بن عبدالله الطائي الجيّاني (672هـ/1274م) [215]، بشرح الأشموني: نورالدّين علي بن محمّد (- 929هـ/1523م) [216]، وبشرح المكودي أبي زيد عبدالرحمن بن علي الفاسي (- 807هـ/1405م) [217]، وبشرح عبدالله بن يوسف بن هشام.

[209] مخلوف: شجرة النّور، 266 رقم 984. - كحالة: معجم المؤلّفين، 12/132.

[210] خليفة:كشف الظنون، 2/620. - مخلوف: م.ن، 291 رقم 1113. - الحجوي: الفكر السّامي، 2/277. كحالة، م.ن، 2/1.

[211] السّخاوي: الضوء اللاّمع، 9/255. - ابن العماد: شذرات الذّهب، 7/204. - كحالة: معجم المؤلّفين، 11/291.

[212] بوذينة: مشاهير التّونسيّين، 447.

[213] السّخاوي: م.ن، 3/171. - ابن العماد: م.ن، 8/26 - كحالة: م.ن، 4/96.

[214] ابن العماد: م.ن، 6/191. - خليفة: كشف الظنون، 2/1352.

[215] ابن العماد: م.ن، 5/339. - خليفة: م.ن، 2/1536. - كحالة: م.ن، 10/234.

[216] ابن العماد: م.ن، 8/665. - كحالة: م.ن، 7/38.

[217] السخاوي: م.ن، 4/97. - ابن العماد: م.ن، 8/4.

ودرس الشيخ جعيّط الكافية في النّحو لأبي عمرو عثمان بن الحاجب (- 646هـ/ 1249م) [218]، ومُغني اللّبيب عن كتاب الأعاريب لابن هشام، بشرح الدّماميني: بدر الدّين محمد بن أبي بكر بن عمر المالكي (-727هـ/1424م) [219].

***علم الصرف**: درس الشيخ جعيّط في هذا الفنّ، لاميّة الأفعال لابن مالك محمد ابن عبدالله.

***علم المعاني والبيان**: درس الشيخ جعيّط الكثير من الكتب البلاغيّة، وهي:

- متن تلخيص المفتاح في المعاني والبيان لجلال الدّين محمد بن عبدالرحمن القزويني الشّافعي (739هـ/1338م) [220].

-المطوّل: وهو شرح التّلخيص لسعد الدّين مسعود بن عمر التّفتازاني (- 792هـ1389م)[221] وشرح المطوّل للسيّد الشريف علي بن محمد الجُرجاني (- 816هـ/1413م) [222].

- ومتن الهمزيّة بشرح الجمل [223]، والجوهر المكنون في المعاني والبيان والبديع لعبد الرحمن الأخضري (983هـ/1585م) [224].

- ومتن السمرقنديّة في البلاغة بشرح الملوي: أحمد بن عبدالفتّاح الشّافعي

[218] ابن العماد: م.ن، 234/5. - خليفة: م.ن، 1370/2. - مخلوف: شجرة النّور، 167، رقم 525. - كحالة: م.ن، 265/6.

[219] خليفة: م.ن، 1752/2. - كحالة: م.ن، 115/9.

[220] ابن العماد: شذرات الذّهب، 123/6. - خليفة: كشف الظنون، 473/1. - كحالة: معجم المؤلّفين، 145/10.

[221] ابن العماد: م.ن، 319/6. - خليفة: م.ن، 474/1. كحالة: م.ن، 228/2.

[222] السخاوي: الضوء اللاّمع، 328/5. - اللّكنوي: الفوائد البهيّة، 245 وما بعدها. - خليفة:كشف الظّنون 474/1.

[223] مجموع التّراتيب : 10 وما بعدها.

[224] مخلوف: شجرة النّور، 285 رقم 1081. - كحالة: معجم المؤلّفين، 178/5.

(-1181هـ/1767م) [225]، وبشرح الدّمنهوري: محمد الدّمنهوري المصري الشّافعي (-1288هـ/1871م) [226] سمّاه «لقط الجواهر السنّية على الرسالة السمرقنديّة».

***علم المنطق**: إنّ كتب المنطق التّي درسها الشيخ جعيّط هي: السّلم المنورق، وهي أرجوزة لعبد الرحمن إيساغوجي (- 989هـ/1275م) [227]، وغرامي صحيح لشهاب الدّين بن فرح الإشبيلي [228].

***تهذيب المنطق والكلام**: لسعد الدّين التّفتازاني بشرح عبيد الله بن فضل الله الخبيصي [229].

***علم الميقات**: درس فيه نظم إبراهيم بن محمد السّوسي المالكي (-1077هـ/1666م) [230].

***علم السّير والتّاريخ**: درس فيه الشّيخ جعيّط سيرة الكلاعي بشرح البنّاني (- 1194هـ/1780م) [231].

***علم الفرائض**: من الكُتب المرمجة في هذا الفنّ، والتّي درسها الشيخ جعيّط، كتاب: الدرّة البيضاء في أحسن الفنون والأشياء لعبدالرحمن الأخضري، وكتاب الفوائد الشنشوريّة في شرح الفوائد الرحبيّة لعبدالرحمن بن محمد الشّنسوري الشّافعي (- 999هـ/1591م) [232].

---

[225] البغدادي: هدية العارفين، 178/1. - كحالة: م.ن، 278/1.

[226] كحالة: م.ن، 301/9.

[227] خليفة: م.ن، 498/2.

[228] خليفة: م.ن، 1860/1.

[229] خليفة: م.ن، 515/1.

[230] مخلوف: شجرة النّور، 310، رقم 1208. - كحالة: معجم المؤلّفين، 96/1.

[231] البغدادي: هدية العارفين، 342/2. - كحالة:م.ن، 221/9.

[232] البغدادي: م.ن، 473/1. - كحالة: م.ن، 128/6.

***علم التّفسير**: درس الشيخ جعيّط كتابيْن في التّفسير، هما "أسرار التّأويل" لعبد الله ابن عمر البيضاوي الشّافعي (-685هـ/1286م) [233]، ثمّ قام بتدريسه في التّعليم العالي، وحاشية السّعد على الكشّاف على حقائق التّنزيل للزّمخشري (- 538هـ/1144م) [234].

***علم الحديث**: أبرز كتب الحديث التّي قام الشيخ بدراستها، هي: صحيح مسلم بأغلب شروحه، وصحيح البخاري بشرح القسطلاني شهاب الدّين أحمد بن محمد (-923هـ/1517م) [235] والموطّأ بشرح عبدالباقي الزرقاني(- 1099هـ/1688م) [236]، والأربعين النّووية بشرح إبراهيم اللّقاني وإبراهيم الشبرخيتي (- 1106هـ/1694م) [237].

***علم الفقه**: من الكتب الفقهيّة التّي أخذها الشيخ جعيّط في مراحل تعلّمه: شرح محمد ميّارة (-1072هـ/1667م) [238] على المُرشد المعين لعبد الرحمن ابن أحمد ابن عاشور (-1040هـ/1631م) [239] ورسالة عبدالله بن أبي زيد القيرواني

---

[233] السّبكي: طبقات الشافعيّة، 5/59. - ابن العماد: شذرات الذّهب، 5/392.

[234] الذّهبي: تذكرة الحفّاظ، 4/76. - ابن العماد: م.ن، 4/118. - خليفة: م.ن، 2/1475.

[235] السّخاوي: الضوء اللاّمع:2/103. - ابن العماد: شذرات الذّهب، 2/121. - خليفة: كشف الظنون، 2/552. - كحالة:معجم المؤلّفين، 2/85.

[236] الأزهري: اليواقيت الثمينة، 1/238. - مخلوف: شجرة النّور، 304، رقم 1177.
- البغدادي: هدية العارفين، 1/497. - كحالة: م.ن، 5/76.

[237] الأزهري: م.ن، 1/88. البغدادي: م.ن، 1/36. مخلوف: م.ن، 318 رقم 1236. كحالة: م.ن، 1/111.

[238] البغدادي: م.ن، 2/290. - مخلوف: م.ن، 309، رقم 1200. - كحالة: م.ن، 9/14.

[239] الأزهري: م.ن، 1/230. - البغدادي:م.ن، 1/636. - كحالة:م.ن، 6/205.

(- 386هـ/996م) [240]، ومحمد التّاودي بن سودة (- 1208هـ/1793م) [241] على الزقاقيّة وعلى التّحفة، ودرس الشيخ جعيّط من شروح خليل (-767هـ/ 1366م)[242] شرحيْ عبدالباقي الزرقاني، وأحمد الدّردير (-1201هـ/ 1786م)[243].

***علم أصول الفقه:** أبرز الكتب الأصوليّة التّي درسها الشيخ جعيّط، هي: جمع الجوامع، ثمّ انتصب لتدريسه سنين عدّة، وشرح تنقيح الفصول لشهاب الدّين القرافي (-684هـ/1285م) [244] ومختصر ابن الحاجب لعضد الدّين عبدالرحمن الإيجي الشّافعي (-756هـ/1355م) [245] ومحمد الحطّاب الرّعيني (-954هـ/1547م)[246] على الورقات.

2 – أساتذة الشيخ جعيّط

من أبرز الشيوخ الذين أخذ عنهم الشيخ جعيّط هذه الفنون:

*** الشيخ إبراهيم المارغني:**

– **نسبه:** هو الشيخ إبراهيم بن أحمد بن سليمان المارغني، وُلد بالعاصمة تونس عام

---

240 الشيرازي: طبقات الفقهاء، 135.- الذّهبي: تذكرة الحفّاظ، 211/3. - البغدادي:م.ن، 447/1.

241 مخلوف: م.ن، 372 رقم 1486. - كحالة: م.ن، 96/10.

242 مخلوف: م.ن، 223 رقم 794. - كحالة: م.ن، 114/1.

243 الأزهري: م.ن، 56/1. - البغدادي: م.ن، 181/1. - الزركلي: الأعلام، 232/1. - الكتّاني: فهرس الفهارس: 293/1.

244 ابن فرحون: الدّيباج، 62 وما بعدها. - الحجوي: الفكر السّامي، 233/2. - كحالة: م.ن، 158/1.

245 السّبكي: طبقات الشافعية، 108/6. ابن العماد: شذرات الذّهب، 184/6. - البغدادي: هديّة العارفين، 528/1. - كحالة: معجم المؤلّفين، 119/5.

246 الزركلي: الأعلام، 286/7. - البغدادي: م.ن، 242/2. - مخلوف: شجرة النّور، 270 رقم 998. كحالة: م.ن، 230/11.

(1278هـ/1861م) [247] لا عام (1281هـ/1864م) المقرّر في بقيّة مراجع التّراجم [248]، رأت والدته في المنام رجلاً سلّم لها كتباً ضخمة، وأعلمها بأنّها تخصّ ابنها إبراهيم، ولمّا ألحّت على معرفة هويّته أبلغها بأنّه يُدعى نافع، ولمّا قصّت الرؤيا على زوجها الشيخ أحمد المارغني، سأل أحد العلماء عن نافع من هو فأجابه، بأنّ المرئي هو نافع المُقرئ (- 169هـ/785م) وحقّق تعالى آثار تلك الرّؤيا، حيث تخصّص الشيخ إبراهيم المارغني في علم القراءات وفنون التّجويد، واهتمّ برواية نافع [249] حتّى أصبح كبير المجوّدين في عصره [250].

- **تعلّمه وشيوخه:** تمكّن الشيخ إبراهيم من حفظ القرآن الكريم، وهو ابن أحد عشر عاماً، وحذقه جيّداً، ثمّ التّحق بالجامع الأعظم ليستقي من عذب زُلاله عام (1292هـ/1875م)، وقرأ على فطاحل العلماء، ومن بينهم الشيخ محمد بن يالوشة وهو جدّه للأمّ، وقد لازمه، حتّى أخذ عنه القراءات وفنّ التّجويد، حسب رواية الشيخ محمود شمّام [251]، ولقد صاهره على ابنته، وصار خليفته في علمه وخطّته، حسب رواية محمد محفوظ [252].

وقرأ على الشيخ عمر بن الشيخ، الذي يعتبر أخصّ شيوخه وأكثرهم ملازمة له، حيث قرأ عليه التّفسير والحديث والمنطق، وأخذ عن الشيوخ إسماعيل الصفائحي وسالم بوحاجب ومحمّد النّجّار غيرهم.

[247] المارغني، عبدالواحد: ذيل طالع البشرى، 55.

[248] محفوظ: تراجم المؤلّفين، 229/4. - شمّام: أعلام من الزّيتونة، 48 ما بعدها. - بوذينة: مشاهير التّونسيين، 42.

[249] المارغني: م.ن، 55.

[250] جعيّط، كمال الدّين: الشيخ جعيّط: حياته وآثاره، جوهر الإسلام، س9 ع4، 1397هـ/1977م، 47.

[251] شمّام: أعلام من الزيتونة، 49 وما بعدها.

[252] محفوظ: تراجم المؤلّفين، 229/4 وما بعدها.

وأحرز على شهادة التّطويع سنة (1299هـ/1882م)، ودرس كُتب التّوحيد والقراءات والفقه والبلاغة والميقات والعلوم الرياضيّة، والأدب والتّفسير والحديث والأصول.

وُلّي مدرّساً من الطبقة الثانية في التّجويد سنة (1312هـ/1895م) ووُلّي مدرّساً من الطبقة الأولى في نفس الفنّ سنة (1314هـ/1897م) ودرّس من الكُتب العالية جزءاً من تفسير البيضاوي، ومن صحيح مسلم وجانباً من شرح الزُرقاني على الموطّأ، والعضد على مختصر ابن الحاجب، وأخذ عنه الجمع الغفير [253].

– **وظائفه**: إضافة على مهنة التّدريس، تقلّد الشيخ إبراهيم المارغني عدّة وظائف، ففي عام (1370هـ/1888م) سُمّي عدلاً بجمعيّة الأوقاف بعد أنْ كان قبل ذلك عدلاً يتلقّى الشهادات من عموم النّاس، وفي العام نفسه أُسندت إليه مشيخة مدرسة النّخلة مع إبقائه على التّدريس، كما سُمّي عضواً بالمجلس المختلط العقّاري سنة (1332هـ/1912م)، وخطّة الإفتاء بالإيالة التّونسيّة في عام (1337هـ/1917م)، ولقد تولّى الفتيا مع تلميذه الشيخ جعيّط في خطاب واحد أمام محمد النّاصر باي [254]، واقتضى النّظر حينئذ أن يبدّل تدريسه من القراءات إلى تدريس سائر العلوم.

– **آثاره**: ألّف في القراءات والرّسم العُثماني والتّوحيد، كتب أقّرت للتّدريس في الجامع الأعظم، وهي:

– حاشية بغية المريد بجوهرة التّوحيد.

– شرح الشذرات الذهبيّة على العقائد الشرنوبيّة.

– شرح منظومة النّجوم الطوالع والدّرر اللوامع في مقرئ الإمام نافع [255].

– شرح دليل الحيران على مورد الظمآن في رسم وضبط القرآن.

---

[253] النّيفر، محمد الشاذلي: ترجمة الشيخ إبراهيم المارغني: ذيل حاشية بُغية المريد بجوهرة التّوحيد، 132 وما بعدها.

[254] لقاء مع الشيخ كمال الدّين جعيّط يوم 2 فيفري 1991.

[255] البغدادي: إيضاح المكنون، 2/246.

- طالع البشرى على العقيدة السنوسيّة الصّغرى.
- تنبيه الخلاّن على الإعلان بتكميل مورد الظمأن [256].
- **علاقة الشيخ جعيّط بإبراهيم المارغني:**

تلقّى منه الشيخ جعيّط، التّجويد والأداء ومتن الجزريّة والسمرقنديّة وشرح المللوي عليها، والشّنشوري على الرحبيّة والسّوسي في علم الميقات، ودرّس معه بالجامع الأعظم، كما تولّى الفتيا بالمحكمة الشرعيّة [257]، وكانت وفاة الشيخ المارغني في ربيع الثاني (1349هـ/1931م).

*** الشيخ أحمد بيرم:**

- **نسبه ونشأته:** هو أحمد بن محمد بيرم الخامس بن مصطفى بن محمد بيرم الثالث المنحدر من أسرة تركيّة.، وُلد سنة (1285هـ/1868م) ونشأ في مهد العلوم، ثمّ التّحق بالجامع الأعظم وأخذ عن أبرز شيوخه، ومن بينهم الشيخ سالم بوحاجب وكان متأثّراً به ودائماً يقول عنه « وليس له عن طلب العرف حاجب شيخ الشيوخ الباش مفتي سيّدي سالم بوحاجب» [258]. وارتقى من التّطويع إلى تدريس الطبقة الثانية سنة (1314هـ/1896م)، ثمّ إلى الأولى بعد سنة واحدة.
- **وظائفه:** عرف بتبصّره في علوم الشّريعة وفي النّحو والصرف، كما اشتهر بسعة علمه بالأصول والفروع، فعُيّن مفتياً حنفيّاً عام (1328هـ/1900م)، ثمّ إماماً خطيباً بالجامع اليوسفي بالعاصمة.

[256] المارغني، عبدالواحد: ذيل طالع البشرى، 55 وما بعدها. - النّيفر، محمد الشاذلي: ذيل بغية المريد، 132 وما بعدها. - كحالة: معجم المؤلّفين، 54/1. - محفوظ: تراجم المؤلّفين، 229/4. - بوذينة: مشاهير التّونسيّين، 42.

[257] جعيّط، كمال الدّين: الشيخ جعيّط: حياته وآثاره، جوهر الإسلام، س ع4، 1397هـ/1977م، 47.

[258] لقاء مع الشيخ عبدالعزيز بن جعفر يوم 9 سبتمبر 1992.

تقلّد مشيخة الإسلام ورئاسة النّظارة العلميّة للجامع الأعظم سنة (1329هـ/ 1911م) عند وفاة شيخ الإسلام محمود ابن الخوجة [259].

وفي هذا العام شارك في امتحان التّطويع ستّون ممتحناً، ولم يفُزْ منهم إلاّ اثنا عشر مترشّحاً فقط، لأنّ الشيخ أحمد بيرم أراد إدخال نوع من الإصلاح، من شأنه الرّفع من قيمة شهادة التّطويع، حتّى تكون لها قيمة علميّة، وحتّى يكون حاملها مؤهّلاً بحقّ للتّدريس بالجامع الأعظم، فأظهر شدّة كبرى في هذا الامتحان، وسقط عدد كبير من المُمتحنين [260].

وفي سنة (1347هـ/1930م) شهدت تونس الاحتفال بمرور 100 عام على احتلال الجزائر، والاستعداد للاحتفال بمرور 50 عام على انتصاب الحماية في تونس، تحت إشراف رئيس فرنسا «قسطون دوميرق» الذي زار تونس سنة (1349هـ/1931م) [261]، وفي المغرب الأقصى صدر الظهير البربري سنة (1347هـ/1930م)، الرّامي إلى إحداث القطيعة بين الإخوة العرب والبربر [262].

ويهدف الظّهير البربري إلى تنصير جماعة من المسلمين، بقوّة القانون بعد أن عيّن بعض المبشّرين، قُضاة في المحاكم الجنائيّة، ومن ثمّ اصطدم الظّهير لمعارضة شديدة من قبائل البربر [263]، فاحتجّ الشيخ أحمد بيرم باسم مسلمي تونس لدى الجمهوريّة الفرنسيّة، على هذا القانون القاضي بتجريد السلطان المغربي، من سيادته على القبائل العربيّة.

---

[259] بلخوجة، محمد: مُسند الرئاسة الحنفيّة، المجلة الزيتونيّة، 1359هـ/1940م، 16.

[260] شمّام، محمود: أعلام من الزّيتونة 118.

[261] ح ح عبدالوهاب: خلاصة تاريخ تونس، 224.

[262] أحمد خالد: أضواء على البيئة التّونسيّة، 66.

[263] إبراهيم علي: عالم القرن العشرين، 187. - الجيدي، عمر بن عبدالكريم: العرف والعمل في المذهب المالكي، 240.

كما أفسد الشيخ أحمد بيرم على فرنسا خطّتها، في إبدال اللّغة العربيّة باللّغة العامّة، في التّعليم والمخاطبات الرسميّة، وجعلوا بذلك مؤتمرا سمّوه مؤتمر اللّغة والآداب والفنون العربيّة، وأُقيم بتونس في (4 شعبان 1350هـ/14 ديسمبر1931)، وأيّد المؤتمر مجلس الأمّة الفرنسي، وقرّر له ميزانيّة خاصّة من فرنسا، وحشدوا له الحشود من صنائعهم، وباشر تصريف شؤونه المستشرق «ويليام مارساي». لكن الشيخ أحمد بيرم قبر المؤتمر، حيث شارك فيه بمحاضرة تحدّث فيها عن حياة اللّغة العربيّة، وأطنب في مدحها وتعداد خصالها، وفنّد ادّعاءات من يكيدون لها، وقد أثار هذا الخطاب حفيظة بعض المستشرقين، كما أوقع الشيخ أحمد بيرم في خصومة بينه وبين أحمد باي الثاني، لمّا أقام حفلاً بهيجاً للمؤتمرين في قصره [264].

وانتهزت فرنسا هذه الفرصة، وتسبّبت في التّعجيل بعزله من خطّة مشيخة الإسلام سنة (1312هـ/1932م)، وخلفه الشيخ محمد بن يوسف، كما منع من مرتّبه لأنّ التّقاعد لم يكن موجوداً، فأشرف على معصرة للزياتين [265]. ثمّ ركن الشيخ أحمد بيرم إلى الراحة بمدينة حمام الأنف، حتّى تاريخ وفاته في (ذي القعدة 1353هـ/فيفري 1935م).

– **آثاره**: ومن آثاره العديد من الفتاوى التّي نشرت في الصحف: وردّه على اثنيْ عشر سؤالاً من الطاهر الحدّاد (– 1354هـ/1935م) [266] في كتابه: «إمرأتنا في الشّريعة والمجتمع»، وترك أيضاً محاضرة قيّمة عن حياة اللّغة العربيّة [267].

وقد نوّه بشأنه صاحب الفكر السّامي، الذي قال عنه: «عالم جليل محرّر مُتقن متفنّن، حلو الشمائل عذب المذاكرة، منصف خلاّب بفصاحته، ولطف أخلاقه

---

[264] شمّام: أعلام من الزّيتونة، 79-80.

[265] لقاء الشيخ محمد الصّالح النّيفر يوم 10 أكتوبر 1990.

[266] بوذينة، محمد: مشاهير التّونسيّين، 191.

[267] نفس اللقاء مع الشيخ محمد الصّالح النّيفر. Mzali : Au fil de ma vie 83

وخلقه ومنطقه، خطيب وأديب لكلّ الفضائل مجمع، جمّ المزايا والمفاخر، أثيل المجد وافر السّعد، وكلّما تسمع عنه الأذن تصدّقه عند اللقى الأعين»[268].

– **علاقته بالشيخ جعيّط:**

أخذ عنه الشيخ جعيّط شرح المكودي على الخلاصة ممزوجا بمباحث التّوضيح لابن هشام ولاميّة الأفعال، وجملة من شرح مختصر السعد للتّلخيص[269]، وقد استفاد منه الشيخ جعيّط في علوم العربيّة أيّما استفادة.

* **الشيخ أحمد جعيّط**[270]:

– **علاقته بأخيه الشيخ جعيّط:** أخذ عنه الشيخ، شرح ميّارة على ابن عاشر والمكودي على الخلاصة، وابن هشام في إعراب الجمل، والسّلم بشرح مؤلّفه، والحطّاب على الورقات، والكفاية ولاميّة الأفعال[271].

* **الشيخ سالم بوحاجب:**

– **نسبه ونشأته:** هو الشيخ أبو النّجاة سالم بن عمر بوحاجب المهذبي البنبلي، وُلد ببنبلة من قُرى الساحل التّونسي (سنة 1244/1828م)، وتلقّى تعليماً قرآنيّاً، وحفظ القرآن الكريم في مسقط رأسه، ثمّ التحق بالجامع الأعظم (سنة 1258/1844م)، وانقطع إلى شيوخ هم أقطاب العلم في ذلك العصر، من أمثال الشيخ محمد بن ملوكة (-1276/1860م)[272]، وإبراهيم الرياحي، ومحمد النّيفر، ومحمد بيرم

---

[268] الحجوي: الفكر السّامي، 202/2.

[269] جعيّط، كمال الدّين: الشيخ جعيّط: حياته وآثاره، جوهر الإسلام، س9 ع4، 47.

[270] انظر ترجمته سابقاً.

[271] جعيّط، كمال الدّين: الشيخ جعيّط: حياته وآثاره، م.ن : 47.

[272] الإتحاف، 109/8. - محفوظ: تراجم المؤلّفين، 376/4. - مخلوف: شجرة النّور، 389 رقم 1559. بوذينة: مشاهير التّونسيّين، 432.

الرابع، وأحمد بن الطاهر اللّطيف (-1273هـ/1857م) [273]، ومحمد الشاذلي بن صالح، وعلي العفيف، ومحمد بن سلامة (-1266هـ/ 1850م) [274] ومحمد الخضّار (- 1267هـ/1855م) [275].

– **وظائفه**: تصدّر للتّدريس بعد تخرجّه سنة (1265هـ/1849م)، وكانت مدّة تدريسه خمس وستّون سنة، بدأها متطوّعاً ثمّ مدرّساً من الطبقة الثانية، فالطبقة الأولى، حتّى سُمّي شيخ الشيوخ، لأنّ طبقات عديدة تخرجّت على يديه.

وختم كثيرا من الكتب العالية مثل البخاري، والموطّأ، والعضد على أصلي ابن الحاجب والمعلم بشرح مسلم للمازري.

– **نظرته الإصلاحيّة**: تولّى الكثير من المناصب السياسيّة والإداريّة، وانتسب إلى الطريقة الإصلاحيّة التّي كان يقودها الشيخ محمود قابادو (- 1288هـ/1871م)[276] ويعتبر من أوّل المندّدين على ما أصبح عليه متأخّرو الفقهاء من التّمسّك بظواهر النّصوص، والإعراض عن تحقيق المناط، ولذلك أظهر انتصاراً قويّاً لإدخال العلوم التّجريبيّة في برامج التّعليم بالجامع الأعظم [277].

تولّى الشيخ سالم بوحاجب الفتيا (سنة 1323هـ/1905م)، ثمّ أصبح كبير أهل الشورى المالكيّة (سنة 1337هـ/1919م)، ولقد أجمع العلماء على مكانته العلميّة، فهذا محمد الحجوي الثعالبي يقول: «شيخ المالكيّة بتونس، طأطأت له رؤوس أهل زمانه،

---

[273] مخلوف: م.ن، 389 رقم 1558

[274] ابن أبي الضياف: م.ن، 8/77. - النّيفر: عنوان الأريب، 2/101. مخلوف: م.ن، 386 رقم 1554

[275] ابن أبي الضياف:م.ن، 8/81. - مخلوف: م.ن، 389 رقم 1557.

[276] ابن عاشور: أركان النّهضة، 5 وما بعدها، الخضر، حسين: تونس وجامع الزيتونة، 82. - كحالة: معجم المؤلّفين، 12/191. - محفوظ، تراجم المؤلّفين،4/41.

[277] ابن عاشور، محمد الطاهر: أليس الصّبح بقريب، 103. - ابن عاشور، محمد الفاضل: تراجم الأعلام، 228. Sayadi : Al Khaldounyya, 33 et 45.

وكلّ من هو بتونس ونواحيها، وإنّه لمن المعمّمين المنوّرين المفكّرين فيما يصلح الدّنيا والدّين، ومثله قليل في هذا الحين، وله إلمام باللّغة الإيطاليّة، إذ مكث بإيطاليا مدّة ليست بالقصيرة في مأموريّة دوليّة، فاستفاد كثيراً، لذلك كان يرى تعيّن تعليم علم الأوروبيّين... ترقّى لرتبة باش مفتي المالكيّة وهي أعلى رتبة ينالها عالم مالكي بتونس»[278].

وقال عنه الشيخ محمد الخضر حسين: « ناقد الفكر في المباحث الغامضة، وقدير على حلّ المشاكل العويصة، ولا يكثر من مناقشة المؤلّفين وذوي الآراء، له رسوخ قدم في الفقه والكلام والمنطق والفلسفة» [279].

وقال عنه الشيخ محمد الفاضل ابن عاشور: «شُعلة من الذّكاء النّادر طلعت على قرنين من تاريخ هذه البلاد، فأضاءت بها معالم الفضل، واستنارت ربوع العلم وازدهرت أسواق الأدب، وأشرقت نوادي الظرف» [280].

الظّاهر أنّ كلّ الشيوخ أجمعوا على مكانة هذا العلامة النّحرير العلميّة ونظرته الإصلاحيّة، في حين انتقده محمد الصالح المزالي [281] لمّا ترجم له [282].

– **آثاره:**

– تقارير على البخاري
– شرح على العاصميّة
– ديوان خُطب

---

[278] الحجوي: الفكر السّامي، 319/2.

[279] الخضر، حسين: تونس وجامع الزّيتونة، 30

[280] ابن عاشور: تراجم الأعلام، 221.

[281] تولّى عدّة مناصب منها: القضاء ووزارة الصّناعة والوزارة الكبرى سنة 1954م. -النّيفر، محمد الشاذلي: ذيل المسامرات، 162. - كما نجا من الموت في عدّة مناسبات، فرّ إلى الخارج وتجوّل في عدّة مناطق، سُجن بتهمة الخيانة الكبرى يوم 26 جوان 1958م.

[282] Mzali. Au fil de ma vie 78 -79

- تقارير الأشموني
-مجموعة رسائل مختلفة

وكانت وفاة الشيخ سالم بوحاجب رحمه الله في (ذي القعدة 1343هـ/ 1925م)، ودُفن بمقبرة الزلاّج بتونس.[283]

- علاقته بالشيخ جعيّط:

أخذ عنه الشيخ دروساً من صحيح البخاري، ومن موطّأ الإمام مالك بن أنس[284] ويبدو أنّه كان متأثّراً بإصلاحاته.

* **الشيخ الصادق بن ضيف**[285]:

كان مدرّساً في القراءات [286] وهو أحد الفقهاء الأحناف [287]، أخذ عنه الشيخ جعيّط مباحث من مقدّمات جمع الجوامع بشرح المحلّي، وذلك سنة (1324هـ/ 1906م)[288].

283 الحجوي: الفكر السامي، 319/2. - الزركلي: الأعلام، 115/3. - كحالة: معجم المؤلّفين، 203/4.محفوظ: تراجم المؤلّفين، 77/2 وما بعدها. - الخضر، حسين: تونس وجامع الزيتونة، 30.

الزمرلي: أعلام تونسيّون، 169. - ابن عاشور،محمد الفاضل: مجلّة الثريّا، س1 ع5، جمادى الثانية 1363هـ/1944م 2 وما بعدها. - الحركة الأدبية، 25 وما بعدها. - أركان النّهضة، 16. - تراجم الأعلام، 221 وما بعدها. - العامري، محمد الهادي: سالم بوحاجب، الهداية ع5 س5، جمادى الثانية 1398هـ/1978م، 48 وما بعدها. جماعة:مختارات من الأدب، 445.

284 جعيّط، كمال الدّين: الشيخ جعيّط: حياه وآثاره: جوهر الإسلام، س6 ع4، 1397هـ/1977م، 48. - محفوظ: م.ن، 297/2 ومما بعدها.

285 لم أعثر على ترجمته.

286 لقاء مع الشيخ كمال الدّين جعيّط يوم 02 فيفري 1991م.

287 لقاء مع الشيخ محمود شمّام يوم 12 سبتمبر 1991.

288 جعيّط، كمال الدّين: م.ن، 47.

* **الشيخ صالح الشّريف:**

– **نسبه و نشأته:** هو الشيخ صالح بن المختار بن محمد العربي الشريف، أصله من الجزائر وانتقلت عائلته إلى تونس سنة (1868/1285م)، كان جدّه الشيخ محمد العربي الشّريف (1863/1279م) [289] أحد خمسة عشر عالماً مالكيّاً، نظّمهم أحمد باي الأوّل في سِلك التّدريس الرّسمي بالجامع الأعظم.

– **تعلّمه:**

التحق الشيخ صالح الشّريف بشيوخ الزيتونة، ودرس عن الشيوخ سالم بوحاجب ومحمد النّجّار، وكان له اتّصال وثيق بعمر بن الشيخ.أحرز على شهادة التّطويع سنة(1304هـ/1881م)، وانتصب للتّدريس، فكانت دروسه غزيرة وكثيرة في جامع الزيتونة، وفي غيره من المساجد والزوايا بالحاضرة، حتّى أصبح يلقي سبعة دروس في اليوم، فأصبحت حياة الدّراسة حياته، وطلبته عائلته، ومعاهد الدروس بيئته ومرتعه.

– **وظائفه:**

نجح في مناظرة التّدريس من الطبقة الثانية سنة (1310هـ/1892م)، وفي سنة (1311هـ/1893م) انتقل للتّدريس من الطبقة الأولى، فأقرأ أعلى الدروس كتفسير الكشّاف وشرح السّعد على العقائد النّسفية، وفي سنة (1316هـ/1898م) شارك في لجنة إصلاح التّعليم بالجامع الأعظم برئاسة الشيخ محمد العزيز بوعتّور.

كان تعلّقه شديداً بالحياة الجامعيّة الإسلاميّة، ممّا جعله يتعلّم اللّغة التّركيّة بالخلدونيّة، ويكوّن صِلات مع الشّرق، وفي سنة (1324هـ/1906م) قصد الشّرق لإطفاء نار الانتقام بين العرب والأتراك، واستقرّ بدمشق، واشتهرت دعوته الإسلاميّة التّي أدخلته في خصومات مع أنصار فكرة الخلافة العربيّة، وخاصّة الشيخ محمد رشيدرضا (1354هـ/1935م) [290] صاحب مجلّة المنار.

[289] ابن أبي الضياف: الإتحاف، 132/8.

[290] كحالة: معجم المؤلّفين، 310/9.

عاد إلى الأستانة سنة (1327هـ/1909م)، فعُيّن ملحقاً بدائرة مشيخة الإسلام، ولمّا نشبت الحرب بين ليبيا وإيطاليا سنة (1329هـ/1911م)، سافر إلى طرابلس للجهاد والوعظ، كما تولّى منصب السفارة لإصلاح ذات البين في الخلاف الذي نشب في الجزيرة العربيّة، بين السّعوديّين وآل الرّشيد (سنة 1333هـ/1915م)، وفي الحرب العالميّة الثانية خرج من تركيا إلى سويسرا، رفقة بعض اللاّجئين السياسيّين مثل الأمير شكيب أرسلان (- 1366هـ/ 1946م)[291]، وتوفّي الشيخ صالح الشّريف سنة (1338هـ/1919م) بسويسرا ودُفن بالزلاّج [292].

- **علاقته بالشيخ جعيّط**: أخذ عنه الشيخ جعيّط شرح الدّردير على مختصر خليل، من مبحث النّكاح إلى مبحث البيوع، وكتاب التّهذيب [293].

*** الشيخ صالح الهوّاري:**

أحد العلماء المالكيّة بالزّيتونة [294]، كان رجلاً صالحاً ومتصوّفاً [295]، وكان تدريسه خالصاً لوجه الله [296]، توفّي سنة (1340هـ/1921م) وهو في طور التّدريس، فخلفه الشيخ محمد الصادق الشطّي أحد تلامذة الشيخ جعيّط [297].

---

[291] الزركلي: الأعلام، 251/3. - كحالة: معجم المؤلّفين، 304/4.

[292] مخلوف: شجرة النّور، 425 رقم 1687. - ابن عاشور، محمد الفاضل: ترجمة الشيخ صالح الشّريف، المجلة الزيتونيّة، ج2 م8، رجب 1371هـ/1952م، 74. تراجم الأعلام، 209 وما بعدها. - بوذينة: مشاهير التّونسيّين، 183.

[293] جعيّط، كمال الدّين: الشيخ جعيّط: حياته وآثاره، م.ن 48.

[294] لقاء مع الشيخ محمود شمّام يوم 12 سبتمبر 1991.

[295] لقاء مع الشيخ كمال الدّين جعيّط يوم 02 فيفري 1991.

[296] جعيّط، كمال الدّين: م.ن، 49.

[297] المنستيري، محمد المنصف: ترجمة محمد الصّادق الشطّي، مقدّمة لباب الفرائض.

- علاقتة بالشيخ جعيّط:

أخذ عنه الشيخ جعيّط شرح ميّارة على المرشد المعين، والكفاية، وشرح الحطّاب على الورقات، وجوهرة التّوحيد بشرح الباجـوري (1277هـ/1860م) [298] والوسطى والتّحفة بشرح التّاودي، وشرح الدردير على المختصر من باب البيوع إلى مباحث الدماء، وقطعة من المختصر الخليلي بشرح الزرقاني، وقليلاً من تفسير الجمل [299].

*** الشيخ الطاهر بطيخ [300]:**

هو فقيه مالكي [301] وكان صالحاً من النّاحية السلوكيّة ومتوسّطاً من النّاحية الفقهيّة [302].

-_علاقته بالشيخ جعيّط: أخذ عنه الشيخ جعيّط دروساً من شرح الأشموني على الخلاصة، ودروساً من شرح مختصر السّعد، وامتاز هذا الشيخ بحسن ترتيب المباحث [303].

*** الشيخ عمر بن عاشور الجربي [304]:**

هو من خِيرة الشيوخ المالكيّة في عصره [305]، تفرّع في حياته للتّدريس وكان لا نظير له حيث يُعتبر سيبويه زمانه [306].

---

[298] البغدادي: هدّية العارفين، 4191. - الزركلي: الأعلام، 66/1.

[299] جعيّط، كمال الدّين: م.ن، 49.

[300] لم أعثر على ترجمته.

[301] لقاء مع الشيخ محمود شمّام يوم 12 سبتمبر 1991.

[302] لقاء مع الشيخ كمال الدّين جعيّط يوم 02 فيفري1991.

[303] جعيّط، كمال الدّين: الشيخ جعيط: حياته وآثاره،م.ن 48.

[304] لم أعثر على ترجمته

[305] لقاء مع الشيخ محمود شمّام يوم 12 سبتمبر 1991.

[306] لقاء مع الشيخ كمال الدّين جعيّط يوم 02 فيفري 1991.

* **علاقته بالشيخ جعيّط:** أخذ عنه الشيخ جعيّط القطر بشرح مؤلّفه، والخلاصة بشرح الأشموني إلى آخرها، والسمرقنديّة بشرح الدمنهوري، والمطوّل من أوّله إلى أقوال المسند إليه، ولقد ذكر الشيخ جعيّط لنجله الشيخ كمال الدّين أنّه انتفع على هذا العالم أيّما انتفاع، وكانت له عناية به، ولم ينقطع عن الأخذ عنه إلى وفاته رحمه الله تعالى [307].

* **الشيخ محمد بن حمّودة جعيّط** [308]:

كانت بين الشيخ جعيّط والشيخ محمد بن حمّودة علاقة متينة، ولقاءات علميّة مسترسلة وخصوصاً في ليالي رمضان، حيث كان الشيخ محمد بن حمّودة يحضر بصفة مستمرّة الدّروس التّي كان يُقيمها الشيخ جعيّط في الحديث النّبوي، وقد اتّفق أن تخلّف محمد بن حمّودة في سنة لمرض عاقه عن الحضور لدرس من هذه الدّروس، فبعث إليه الشيخ جعيّط الدّرس ليطلعه عليه، وافتتحه بهذه الأبيات:

الطويـــــل

أيا من لديباج العلوم هو الرّقـــم
ومن في ضم التّحقيق حقّا هو البسم
ومن يقطع الأشكار إنْ ثار جيشه
بسيف ذكاء غمده العلم والحــــزم
إليك بعثت الختم كيما تنيـــره
بكوكب نحرير يرى دونه النّجـــم
فيرجع سروراً بأعظم منحـــة
له من سنا التّحقيق في وجهه وســم

---

307 جعيّط، كمال الدّين: م.ن، 47.

308 سبقت ترجمته.

ويبقى بكم عقداً بجيد إجـــادة
يجرّ فخاراً كلّما حسنه ينمـــو
فيُحمد ورد لارتشاف رحيقـــه
ويحمد عن رمي مصيب بكم سهم
ولا فضل للسّهم المصـــيب وإنّما
لراميه إذ هو المصيب الذي يـــسمو
بقيتم تبثّون الإفادة كلّمـــا
يـطيـب لـكـم ذكـر فيحلو به الختم

وبعدما اطّلع عليه الشيخ محمّد بن حمّودة جعيّط وجال في مباحثه ومبانيه، كتب أسفل الأبيات:

الحمد لله والصّلاة والسّلام على أكمل خلق الله، وعلى آله وصحبه ومن والاه

الطويل

أيا من إلى أوْج العلوم غدا يسمو
ومن من سنا التّحقيق في وجهه وسم
ومن في سما الخضراء أشرق هادياً
تقاصر عن هدى له البدر والنّجـــم
أرتـنـا يـد الـتّـحقيق منّا نفائســاً
تفجّر من عذب أسيد لها العلـــم
لقد أحكمت في شرح مُحكم آيةً
وشرح حديث ذاع إذْ كشف الختـــم
نحارير في نحو الإجادة مقلّـــد
تقرّ لها الألباب والعرب والعجـــم
تـحـــلّت بـجـدّ واجتهاد وهمّـــة
إلي نيل ما يفشو به الذّكر والاســـم

وما ضرّكم السنّ الحديث وإنّك الحثيـ
ـث على ما منه يستعظم الغُنْــــــم
فـدُمْ راقــيـاً أوْج الـعُلا ومـشمّرا
لساعد جدّ لا يواجهكم هضــــــم
تُؤسّس ركن العلم في أصل بيـتـكـم
وتعلو لصرح المجد ليس له هـــــدم

وختاماً من أبيكم الروحي وابن عمّكم، خادم العلم الشّريف محمّد جعيّط [309].

أخذ عنه الشيخ جعيّط، مباحث من تنقيح القرافي والتّحفة بشرح التّاودي من مبحث الإقرار إلى نهايتها، ونحو الثّلث من صحيح مسلم بتتبّع كافّة شروحـه، وقطعة من مختصر ابن الحاجب بشرح العضد [310].

*** الشيخ محمد الخضر حسين:**

– **نسبه**: هو الشيخ محمد الخضر بن حسين بن علي بن عمر الشّريف أصله جزائري، ووُلد في نفطة من بلاد الجريد بالجنوب التّونسي، في (26 رجب 1293هـ/26 جويليّة 1876م)، من أسرة علم تنتسب إلى رسول الله صلى الله عليه وسلّم.

– **تعلّمه ونشاطاته**: تتلمذ في المكتب القرآني بمسقط رأسه، على خاله الشيخ محمد المكّي بن عزوز (- 1334هـ/1916م) [311]، ثمّ التّحق بالجامع الأعظم، ودرس على الشيوخ سالم بوحاجب وعمر بن الشيخ ومحمد النّجّار، وتحصّل على شهادة التّطويع (سنة 1316هـ/1898) [312]، أصدر مجلّة السّعادة العظمى في محرّم سنة (1322هـ/1904م)، وهي مجلّة علميّة ابتهجت بصدورها جميع الأوساط العلميّة والفكريّة ثقة بعلم صاحبها،

---

[309] جعيط، كمال الدّين: الشيخ جعيّط: حياته وآثاره، م.جوهر الإسلام، س 9 ع10، 1397هـ/1977م، 42.

[310] جعيط، كمال الدّين: الشيخ جعيّط: حياته وآثاره، م.ن.ص

[311] مخلوف: شجرة النّور، 423 رقم 1683. - محفوظ: تراجم المؤلّفين، 382/3. - ابن عاشور: تراجم الأعلام، 185.

[312] محفوظ: تراجم المؤلّفين، 382/3. - العريف، كمال: تقديم كتاب تونس 67 عاماً تحت الاحتلال، 8.

وتأييده [313]، وفيها نزعة إلى حرّية النّقد، ودعوة إلى احترام التّفكير وتأييد لفتح باب الاجتهاد [314]، وهي أوّل مجلّة تصدر في تونس باللّغة العربيّة [315]، إلاّ أنّ هيئة النّظارة العلميّة بالجامع الأعظم عارضت صدورها، ونال منها الكثير من الاضطهادات، ولقيَ في سبيل بثّ رأيه الإصلاحي، ما يلقاه كلّ من سلك هذا السّبيل [316].

درّس الشيخ محمد الخضر حسين بالجامع الأعظم والصادقيّة والخلدونيّة[317]، ثمّ رحل إلى الشّرق بعد أن صدّ في وجهه باب التّدرّج في المناصب العلميّة، فتنقّل بين تركيا ودمشق ولبنان وألبانيا ومعظم دول البلقان، وكتب في الكثير من الصحف والمجلاّت، ثمّ استقرّ في مصر سنة (1341هـ/1923م)، وكثّف نشاطاته هناك حيث أنشأ جمعيّة جاليات إفريقيا الشّمالية سنة (1342هـ/1924م) وأسّس جمعيّة الهداية الإسلاميّة سنة (1346هـ/1928م)، ثمّ أصدر مجلّة تحمل هذا الاسم وتولّى رئاسة تحريرها، واشترك في تأسيس جمعيّة الشبّان المسلمين، وتولّى رئاسة تحرير مجلّة نور الإسلام، وفي سنة (1351هـ/1932م) عُيّن أستاذاً متخصّصاً في مادّة الفقه بجامعة الأزهر، وفي (أكتوبر 1352هـ/1933م) عُيّن عضواً في مجمع اللّغة العربيّة، وفي سنة (1363هـ/1944م)، أسّس مع جمع من المغاربة جبهة الدّفاع عن إفريقيا الشّمالية، وتولّى رئاستها، وفي سنة (1364هـ/1945م) تسلّم رئاسة تحرير مجلّة لواء الإسلام، وفي سنة (1370هـ/1950م) عُين عضواً في هيئة كبار علماء الأزهر، وفي (ديسمبر 1372هـ/1952م) عُيّن شيخاً للجامع الأزهر، واستقال في (1373هـ/1954م)، وتوفّي في (رجب1377هـ/فيفري 1958م)، ودُفن بمصر تاركاً الكثير من الآثار.

---

[313] ابن عاشور محمد الفاضل: الحركة الأدبيّة، 78.

[314] محفوظ: تراجم المؤلّفين، 126/2 وما بعدها.

[315] العريف:م.ن، 9.

[316] ابن عاشور: م.ن، 78 وما بعدها. - تيمور: أعلام الفكر الإسلامي، 374.

[317] Sayadi -Al Khaldounyya ; 60 -131- 141

- آثاره:

- ردّ على كتاب الإسلام وأصول الحكم لعلي عبدالرّازق.
- ردّ على كتاب الشّعر الجاهلي لطه حسين.
- رسائل الإصلاح.
- تونس وجامع الزيتونة.
- بلاغة القرآن: مقالات نشرها في المجلات.
- الشّريعة الإسلاميّة صالحة لكلّ زمان ومكان.
- حياة ابن خلدون ومثل من فلسفته الاجتماعيّة
- تونس 67 عاماً تحت الاحتلال الفرنساوي.[318]

ونظراً لمكانة الشيخ محمد الخضر حسين، اعتبره الكثير من المثقّفين مُصلحاً فرض نفسه بين شيوخ الأزهر حتّى فاقهم، وجاهد في سبيل تونس والمغرب العربي تحت لواء الدّولة العثمانيّة لتحرير الشعوب الإسلاميّة من الاستعمار الغربي[319]، في حين اعتبره أحمد خالد من بين الأدباء المحافظين، الذين لهم تيّار تقليدي متمسّك بالأساليب الأدبيّة البالية ومصاغ في قوالب عتيقة، مفرط في تمجيد الماضي وفي البكاء على المجد الضائع، معرض أحياناً إعراضاً بغيضاً عن روح التّجديد، ومتطرّف في ازدراء التّمدّن[320].

[318] ابن عاشور: أركان النّهضة، 39. - محفوظ: تراجم المؤلّفين، 26/2 وما بعدها. - تيمور، أحمد: أعلام الفكر الإسلامي، 374 ما بعدها. - جبران، محمد مسعود: ترجمة الشيخ محمد الخضر حسين،جوهر الإسلام، س7 ع4، 1395هـ/1975م، 20 وما بعدها. - أبو خليل، شوقي: الإسلام وحركات التّحرّر العربيّة، 98. - العريف، كمال: تقديم كتاب تونس 67 عاما من الاحتلال، 10 وما بعدها. - ابن عمر محمد الصّالح: تاريخ الأدب الحديث والمعاصر، 13. - بوذينة: مشاهير التّونسيين، 347.

[319] مقدّمة دار الحرّية لكتاب: 67 عاماً من الاحتلال الفرنساوي، 5.

[320] خالد، أحمد: أضواء على البيئة التّونسيّة، 96.

- **علاقته بالشيخ جعيّط**: أخذ عنه الشيخ جعيّط شرح خالد على الأجروميّة، والقطر بشرح مؤلّفه، والجوهر المكنون، وأحاديث من الأربعين النّووية، وأحاديث من مختصر ابن أبي جمرة [321].

* **الشيخ محمد الشاذلي ابن القاضي (الجدّ):**

- **نسبه**: هو الشيخ محمد الشاذلي بن العربي ابن القاضي، من كِبار علماء جامع الزّيتونة الأعظم الأحناف، وإماما خطيباً بجامع حمّودة باشا المرادي في مدينة تونس[322]، ومن تلامذة الشيخ سالم بوحاجب [323]، وهو جدّ الشيخ محمد الشاذلي ابن القاضي أحد تلامذة الشيخ جعيّط.

- **علاقته بالشيخ جعيّط**: أخذ عنه الشيخ جعيّط: متن تلخيص المفتاح، وغرامي صحيح ودروساً من تفسير القرآن [324].

* **الشيخ مصطفى بن الخوجة:**

- **نسبه**: هو الشيخ مصطفى بن أحمد بن الخوجة: إمام حنفي من علماء الزّيتونة، اشتغل بالتّدريس وتولّى الإمامة بباردو (1324هـ/1906م)، كما تولّى الفتيا على مقتضى المذهب الحنفي، وتوفّي (سنة 1333هـ/1915م) [325].

- **علاقته بالشيخ جعيّط**: أخذ عنه الشيخ جعيّط قطعة من جمع الجوامع لابن السّبكي (سنة 1324هـ/1906م)، والتّهذيب بشرح الخبيصي [326].

---

[321] جعيّط، كمال الدّين: الشيخ جعيّط: حياته وآثاره جوهر الإسلام، س9 ع2، 1397هـ/1977م، 47. -بسّيس،محمد الصّادق: ترجمة شيخ الإسلام الجديد، الزهرة 30 مارس 1945م، 2.

[322] مجلة الهداية الإسلاميّة التّونسيّة: ترجمة الشيخ محمد الشاذلي ابن القاضي الحفيد، ع5 س5، جمادى الثانية، 1398هـ/1978م، 95.

[323] مخلوف: شجرة النّور، 426.

[324] جعيّط، كمال الدّين، م.ن، 48.

[325] بوذينة، محمد: مشاهير التّونسيّين، 466.

[326] جعيّط، كمال الدّين: الشيخ جعيّط: حياته وآثاره، جوهر الإسلام، س 9 ع4، 1397هـ/1977م، 48.

* **الشيخ مصطفى رضوان:**

- **نسبه وتعلّمه**: الفقيه الحنفي تركيّ الأصل، الشيخ مصطفى بن علي رضوان، وُلد بمدينة سوسة (سنة 1244هـ/1829م)، في عائلة من سلائل الجنود العثمانيّين، وبعد أن حفظ القرآن بمسقط رأسه، تاقت نفسه إلى الالتحاق بجامع الزّيتونة، فانتقل إليها (سنة 1260هـ/1844م) وأقبل على كبار أساتذة العلم يومئذٍ، الشيوخ محمد النّيفر ومحمد بن حميدة بن الخوجة.

- **وظائفه**: سُمّيَ مدرّساً من الطبقة الثانية (سنة 1285هـ/1868م) ومدرّساً من الطبقة الأولى (سنة 1286هـ/1869م) حيث درّس الأصول والمعاني والفقه، وهو الذي صاغ بقلمه تفكير خير الدّين في كتابه أقوم المسالك، وذلك ظاهر في الأسلوب الكتابي الرّفيع الذي لا يستطيع صياغته خير الدّين، فمصطفى رضوان كان يميل إلى السّجع والصبغة البديعيّة، قال فيه الشيخ محمد بن عثمان السنوسي:

الكامل

ومتى أجال يراعه في طرســـه

يدع العقول له بلا تـلـبيـس

ومتى يقرّر خلت منه فصاحــة

راح النّفوس يديرها بكؤوس [327]

وشارك الشيخ مصطفى رضوان في مشاريع وزارة خير الدّين، الخاصّة بتنظيم التّعليم بالجامع الأعظم، وتأسيس المدرسة الصادقيّة، كما شارك في وضع مجلّة الأحكام المدنيّة: مجلّة العقود والالتّزامات التّونسيّة، وتولّى الكثير من المناصب السياسيّة، وعلى وفرة شواغله لم ينقطع عن التّدريس، وكان رحمه الله نابغة في العلوم الرياضيّة.

- **آثاره**: رسالة في تقدير نِصاب العين بحسب دنانير ودراهم الوقت، وكانت وفاته

[327] بسيّس، محمد الصّادق: الشيخ محمد بن عثمان السنوسي: حياته وآثاره، 32.

سنة (1322هـ/1914م)[328]

– **علاقته بالشيخ جعيّط**: أخذ عنه الشيخ جعيّط رسالة في آداب البحث، وشرح المحلّي على جمع الجوامع من أوّله إلى أثناء مبحث الأوامر والنّواهي في آخر مرحلة من حياته[329].

* **الشيخ محمد الطيّب النّيفر:**

– **نسبه**: هو الشيخ أبو عبدالله محمد الطّيب بن محمد النّيفر، وُلد (سنة 1247هـ/1831م)، ونشأ في بيت علم وصار آخذاً بتقاليده في العناية بالرواية والدّراية، ودرس في الجامع الأعظم عن الشيوخ: والده محمد النّيفر، وإبراهيم الرّياحي، ومحمد بن ملوكة ومحمد بيرم الرّابع...

– **وظائفه**: تصدّر للتّدريس مدّة تُناهز النّصف قرن، فأفاد وأجاد، وختم الكثير من الكتب العالية وأتى في إقرائها بما زاد في منزلته السّامية، كالموطّأ والبخاري والزّرقاني على المختصر، والتّاودي على التّحفة والحكم السّكندرية.

وكان الشيخ محمد الطيّب يمتاز بحافظة عجيبة، حتّى أنّه كان يلقي دروسه من حافظته، دون اعتماد على كتاب يستعين به في درسه، وقد اعتنى بعلم الحديث ومصطلحه تدريساً وإسناداً.

وممّا لم يذكره صاحب الشجرة[330] تدريسه لكتاب من أكبر كتب السّيرة، وهو السّيرة الكلاعيّة للإمام أبي الرّبيع سليمان بن موسى الكلاعي (634هـ/1237م)[331] وهي الاكتفاء في مغازي المصطفى صلى الله عليه وسلّم، ومغازي الثلاثة خلفاء

---

[328] النّيفر، محمد: عنوان الأريب، 167/2 وما بعدها. ابن عاشور، محمد الفاضل: تراجم الأعلام، 131 وما بعدها.– محفوظ: تراجم المؤلّفين، 365/2 وما بعدها. - بوذينة، محمد: مشاهير التّونسيّين، 466.

[329] جعيّط، كمال الدّين: الشيخ جعيّط: حياته وآثاره، جوهر الإسلام، س9 ع4، 1397هـ/1977م، 48.

[330] مخلوف: شجرة النّور، 428.

[331] الذّهبي: تذكرة الحفّاظ، 202/4. - الكتّاني: فهرس الفهارس، 367/1. - كحالة: معجم المؤلّفين، 277/4.

بشرح محمد البنّاني، وهي غير معروفة في عصره وحتّى بعد عصره، فقد أحيي تدريس السّنة أحاديث وسيرة [332].

وتولّى الشيخ محمد الطّيب القضاء والإفتاء، كما عُيّن عضواً في مجلس الجنايات المنبثق عن قانون عهد الأمان، وهو آخر من توفّى من أعضاء المجلس، وكانت وفاته سنة (1345هـ/1927م).

– **آثاره**: تقارير على صحيح البخاري ومجموع فتاوى [333].

– **علاقته بالشيخ جعيّط**: أخذ عنه الشيخ دروساً من سيرة الكلاعي بشرح البنّاني [334].

*** الشيخ محمد النّخلي القيرواني:**

– **نسبه وتعلّمه**: هو أبو عبدالله محمد النّخلي القيرواني، دخل الجامع الأعظم سنة (1304هـ/1886م) وأخذ عن أجلّة أعلامه، منهم عمر بن الشيخ وسالم بوحاجب، ومحمد الطّيّب النّيفر ومصطفى رضوان ومحمّد النّجّار.

– **وظائفه**: انتصب الشيخ محمد النّخلي للتّدريس بعد أن تخرّج، وتدرّج واجتاز المناظرات إلى أن وصل مدرّساً من الطبقة الأولى، وتخرّج على يديه الكثير من الفحول، منهم من زان المناصب الشرعيّة والمحاكم العدليّة والخطط التّدريسيّة، ومن بينهم المُصلح الجزائري عبدالحميد بن باديس (-1359هـ/1940م) [335]، وفي سنوات التّدريس ختم الشيخ محمد النّخلي الكتب العالية في علوم شتّى، فشاع ذكره وارتفع قدره، وكانت له شجاعة أدبيّة في الجمهور بآرائه المخالفة للمتعارف في وسطه.

---

[332] لقاء مع الشيخ محمد الشاذلي النّيفر يوم 8 جويلية 1990.

[333] مخلوف: شجرة النّور، 428، رقم 1960. - محفوظ: تراجم المؤلّفين، 428/5. - كحالة: معجم المؤلّفين، 112/10. بوذينه: مشاهير التّونسيّين، 440. Mzali - Au fil de ma vie. 79

[334] جعيّط، كمال الدّين: الشيخ جعيّط: حياته وآثاره، جوهر الإسلام، س9 ع4، 1397هـ/1977م، 48.

[335] أبو خليل، شوقي: الإسلام وحركات التّحرّر، 69 وما بعدها. - الزغلامي، عبدالعزيز: عبدالحميد بن باديس، جوهر الإسلام، س5 ع7، 1393هـ/1973م، 17 وما بعدها.

وكان حرّ التّفكير، وله نشاطات كثيرة في الجمعيّة الخلدونيّة [336] وامتاز بالفقه والأدب، ويُعتبر أحد أعيان التّدريس بالجامع الأعظم [337] ورائد النّهضة الثقافيّة بتونس[338].

– **آثاره:** ألفيّة في الجغرافيا، وكانت وفاته بتونس سنة (1342هـ/1924م) ودُفن بالقيروان [339].

– **علاقته بالشيخ جعيّط:** أخذ عنه الشيخ الصغرى والوسطى، ولاميّة الزقّاق بشرح التّاودي، وشرح مختصر السّعد إلى مختصر الفصل والوصل، مع تتبّع ما كتبه السيّد الشّريف وعبدالحكيم السيلكوتي على المطوّل، وشرح المحلّي على جمع الجوامع من مباحث السّنة سنة (1324هـ/1906م) و(1328هـ/1909م) وقطعة كبيرة من المُغني لابن هشام بشرح الدّماميني، مع تتبّع ما كتبه الكاتبون من المصريّين المتأخّرين، وكذلك بتتبّع الحواشي الهنديّة [340] وكانت أغلب قراءات الشيخ جعيّط عن العلامة محمد النّخلي القيرواني [341].

* **الشيخ محمد النّجّار:**

– **نسبه وتعلّمه:** هو الشيخ محمد بن عثمان بن محمد النّجّار، قيرواني الأصل وتونسي الدّار، وُلد سنة (1255هـ/1839م) وأمّه شقيقة الشيخ محمود قابادو، درس بالجامع الأعظم عن أكبر علماء العصر يومئذٍ، الشيوخ سالم بوحاجب ومحمد

[336] Sayadi : Al Khaldounya, 143

[337] ابن عاشور، محمد الفاضل: الحركة الأدبيّة، 36.

[338] أبو خليل، شوقي: الإسلام وحركات التّحرّر، 69 وما بعدها.

[339] مخلوف: شجرة النّور، 425 رقم 1688. - محفوظ: تراجم المؤلّفين، 26/5. - بوذينة: مشاهير التّونسيّين، 437. - Sayadi : op. cit, 90.

[340] جعيّط، كمال الدّين: الشيخ جعيّط: حياته وآثاره، جوهر الإسلام، س 9 ع4، 1397هـ/1977م، 48.

[341] بسيّس، محمد الصّادق: ترجمة شيخ الإسلام الجديد، الزهرة، 1364هـ/30 مارس 1930.

الطاهر ابن عاشور الجدّ، ومحمد معاويّة ومحمد البنّا (– 1283هـ/1846م)[342].

– **وظائفه:**

بعد تخرّجه عُيّن الشيخ النّجّار مدرّساً بالزيتونة عام (1272هـ/ 1856م) وانتخب مدرّساً من المرتبة الثانية عام (1284هـ/1868م)، ثمّ ارتقى إلى الطبقة الأولى عام (1287هـ/1891م)[343]. وأقرأ الأصول والفقه والتّفسير والبلاغة والمنطق، وختم الكتب العالية كشرح الزّرقاني على المختصر والعضد على أصليْ ابن الحاجب، والصحيحين والموطّأ[344]. وكان عالماً كبيراً واسع الاطّلاع، مشهوراً بعلمه وصلاحه، ويختلف مع شيخه سالم بوحاجب في المنهج الفكري، فهو كان من النّاقدين لمجلّة المنار المصريّة التّي يترأسّها محمد رشيد رضا، والصادرة سنة (1315هـ/1898م)، والتّي يؤيّدها الشيخ سالم بوحاجب[345]، وُلّيَ الإفتاء سنة (1319هـ/1901م)، وكان يجمع بين الفتوى والتّدريس حتّى وفاته سنة (1331هـ/1913م)، تاركاً الكثير من الآثار المخطوطة والنّادرة، منها مجموع فتاوى، وبغية المشتاق في مسائل الاستحقاق[346].

– **علاقته بالشيخ جعيّط:**

أخذ عنه الشيخ جعيّط نحو جزئين من القرآن الكريم بتفسير البيضاوي، وبتتبّع حاشية عبدالحكيم السيلكوتي على المطوّل وحاشية السّعد على الكشّاف[347].

---

[342] مخلوف: شجرة النّور، 391، رقم 1564م. – بوذينة: مشاهير التّونسيّين، 325.

[343] محفوظ: تراجم المؤلّفين، 16/5.

[344] مخلوف: م.ن، 422 رقم 1680.

[345] ابن عاشور، محمد الفاضل: الحركة الأدبيّة، 73 وما بعدها.

[346] مخلوف: م.ن، 421. – الخضر، حسين: تونس وجامع الزّيتونة، 97 وما بعدها. – محفوظ: م.ن، 16/5 جعيّط: الطريقة المرضية، 288. – بوذينة: م.ن، 437.

[347] جعيّط، كمال الدّين: الشيخ جعيّط:حياته وآثاره، جوهر الإسلام، س9 ع4، 1397هـ/1977م، 48.

3 – استفادته من شيوخه:

يتبيّن ممّا سبق ذكره أنّ الشيخ جعيّط قد تتلمذ على أبرز شيوخ عصره، الذّين كانت لهم اليد الطّولى في إصلاح التّعليم الزّيتوني أيّام الحماية، والذين شهدت كتب التّراجم بتبحرّهم في العلوم الشرعيّة والأدبيّة، وكانت استفادة الشيخ جعيّط من شيوخه من النّاحيتين العلميّة والإصلاحيّة، كما تأثّر بالجوانب الإيجابيّة من حياتهم وأصبح بذلك أمّة برأسه، يجمع معاصروه وطلبته على تضلّعه في العلوم الشرعيّة والأدبيّة، وعلى حرصه على التّغيير والإصلاح.

– استفادته العلميّة:

يرى الشيخ كمال الدّين جعيّط أنّ والده، كان ميّالاً للأدب منذ شبابه [348]، ثمّ أخذ في تعلّم قواعد اللّغة العربيّة من الشيخين عمر بن عاشور وأحمد بيرم، واستفاد منهما أيّما استفادة، حيث اشتدّ ساعده في النّحو والصّرف والبلاغة، وصار معدوداً من فرسانها، وكان إذا ألقى أحد الشيخين على الطلبة سؤالاً، كان الشيخ جعيّط السبّاق إلى الجواب، وكثيراً ما كان يُجيب الشيخ أحمد بيرم إذا كان السؤال كتابيّاً، يُجيبه نظماً حتّى يظهر بذلك تفوّقه [349].

إلاّ أنّ الشيخ جعيّط لما عُيّن مفتياً مالكيّاً بالمحكمة الشرعيّة سنة (1337هـ/1919م) [350] وجد نفسه أمام فحول من الجامع الأعظم مثل الشيخ سالم بوحاجب، والشيخ محمد الطيّب النّيفر، والشيخ إبراهيم المارغني، والشيخ محمد الطّاهر ابن عاشور، فانكبّ على تعلّم أصول الفقه بمفرده، وبذل مجهوداً خاصّاً [351] يُضيف إلى المادّة العلميّة التّي أخذها عن أكبر أساطين الأصول في الجامع الأعظم من

[348] لقاء مع الشيخ كمال الدّين جعيّط يوم 18 أفريل 1993.

[349] جعيّط، كمال الدّين: الشيخ جعيّط: حياته وآثاره، جوهر الإسلام، س9 ع4، 1397هـ/1977م، 47.

[350] جعيّط، كمال الدّين: م.ن، س 9 ع6، 1397هـ/1977م، 71.

[351] لقاء مع الشيخ كمال الدّين جعيّط يوم 18 أفريل 1993.

المالكيّة والأحناف، وهم الشيوخ محمد بن حمّودة جعيّط ومحمد النّخلي القيرواني، ومحمد الصادق بن ضيف، ومصطفى بن الخوجة، ومصطفى رضوان، وصالح الهواري، وأحمد جعيّط، وذلك بعد أن حفِظ متن جمع الجوامع عندما كان صغيراً في كُتّاب والده [352].

وهذا بديهيّ أن يجعل الشيخ جعيّط يتخصّص في علم الأصول، ويصبح من أجود فُرسانه في عصره.

كما استفاد من الشيخ سالم بوحاجب في علوم الحديث، ممّا أهّله للتصدّر لرواية وشرح الأحاديث النّبويّة في الأختام الرمضانيّة، وكتابه «مجالس العرفان ومواهب الرحمن» خير دليل على تبحّره في فنّ الحديث ومصطلحه.

- استفادته الإصلاحيّة:

شارك بعض شيوخه في كامل لجان إصلاح التّعليم الزّيتوني، وكان لهم دور متميّز في تحسين أوضاع التّعليم بالجامع الأعظم، حيث شارك شيوخه سالم بوحاجب، ومحمد الطيّب النّيفر، وصالح الشّريف، ومصطفى ابن الخوجة في لجنة الإصلاح الأولى [353]، وشارك شيوخه سالم بوحاجب وأحمد بيرم، والطاهر بطيخ في لجنة الإصلاح الثانية [354]، وشارك شيخاه سالم بوحاجب وأحمد بيرم في اللّجنة الثالثة [355]، وقام الشيخ جعيّط بمشاركة أستاذه أحمد بيرم في لجنة الإصلاح الرّابعة [356].

[352] بسيّس، محمد الصّادق: ترجمة شيخ الإسلام المالكي الجديد، الزهرة، 1364هـ/30 مارس 1945م.
جعيط، كمال الدّين: الشيخ جعيّط: حياته وآثاره، جوهر الإسلام، س 9 ع4، 1397هـ1977م، 46.

[353] ابن الخوجة، محمد: معالم التّوحيد، 53 وما بعدها. - الزّيدي: الشعبة العصريّة، 56.

[354] ابن الخوجة: م.ن، 55 وما بعدها. - الزّيدي: م.ن، 58.

[355] ابن الخوجة: م.ن، 56. - الزّيدي: م.ن، 62.

[356] ابن الخوجة: م.ن، 57. - الزّيدي: م.ن، 64.

ونظراً لطول عمر الشيخ سالم بوحاجب، ولكثرة الشيوخ الذين تخرّجوا على يديه والذين تتلمذ لهم الشيخ جعيّط، وهم: محمد الشاذلي ابن القاضي، ومحمد النّجّار، ومحمد بن حمّودة جعيّط [357] وأحمد بيرم ومحمد الخضر حسين، ولطول ملازمة الشيخ جعيّط له، وللمنهج الإصلاحي الذي سلكه سالم بوحاجب طِوال حياته، فإنّ الشيخ جعيّط كان من أنصار هذه المدرسة، ومن المؤيّدين لها، والذين انتهجوا مسلكها لما تقلّد الكثير من الوظائف الحسّاسة، التّي كانت في حاجة ماسّة إلى الإصلاح.

كما تكوّنت عند الشيخ ضرورة التّغيير، من الأفكار النّيّرة التّي امتاز بها شيخه محمد النّخلي القيرواني، والذي كانت أغلب قراءات الشيخ جعيّط.وللشيخ جعيّط علاقات متينة مع شيوخه، حيث تولّى مع البعض منهم الفتيا في المحكمة الشرعيّة.

4 - حصوله على التّطويع:

بعد أن انكبّ الشيخ جعيّط سنين طويلة على التّحصيل، وبعد أن ملأ وطابه من العلوم الشرعيّة والأدبيّة، شارك في أوّل امتحان بالجامع الأعظم يخوّل لصاحبه الحصول على شهادة التّطويع، وذلك (سنة 1324هـ/1904م) [358]، وهي شهادة يتحصّل عليها الطالب بعد أن يُجري امتحاناً في شكل مقالة تحرّر ارتجالا، وعلى مرأى من المراقبين في باب من أبواب الفقه، ثمّ يلقي درساً في فنّ من الفنون حسب القرعة -أي حسب ما تقع عليه يد الطّالب من أوراق كثيرة فيها دروس العلوم- وبعد النّجاح تُلقى عليه أسئلة شفويّة، ويتولّى هذا الامتحان المشايخ النّظّار بأنفسهم، ويقع الامتحان في مجمع هامّ يشهده من يشاء من المدرّسين والطّلاب وغيرهم [359].

---

[357] مخلوف: شجرة النّور، 426.

[358] جعيط، كمال الدّين: الشيخ جعيّط: حياته وآثاره، جوهر الإسلام، س 9 ع4، 1397هـ1977م، 48.

[359] ابن عاشور،محمد الطّاهر: أليس الصّبح بقريب، 98.- الخضر، حسين: تونس وجامع الزيتونة، 29 وما بعدها.

يقول الشيخ كمال الدّين جعيّط: « كان الامتحان الذي تقدّم له الشيخ جعيّط سنة (1324هـ/1904م) موضوع مقالته في كتاب النّكاح على مقتضى الفقه المالكي، ولم يكتفِ الشيخ بالاقتصار على مذهب إمام دار الهجرة، بل ذكر مذهب الإمام الأعظم وأطالَ الكتابة، حيث قدّم موضوعاً ذكر فيه فروعاً من المذهبين معلّلاً كثيراً منها، وكان نبوغه سبباً في رسوبه، حيث ردّت المقالة لأنّه ذكر فيها أنّ الأمَة إذا وطئها أحد الشريكين فإنّ ذلك يوجب قيمتها، مع أنّ المسألة في المذهب المالكي مقيّدة بما إذا حملت الأمَة من أحد الشريكين فأطلق الشيخ في موضوع التّقييد.

كما ذكر في المقالة أنّ للوليّ أن يردّ العقد، إذا تزوّجت المرأة من غير كفء في المذهب الحنفي ولو ولدت الأولاد، مع أنّ مشهور مذهب أبي حنيفة أنّ ليس للوليّ الردّ إذا ولدت الأولاد حسبما جاء في الهداية [360].

ولم تمعن اللّجنة في المقال فأسقطته، ولم تكن هناك دورة أخرى للتّدارك، فتأثّر الشيخ شديد التّأثّر، في حين كان متيقّناً من تفوّقه على أقرانه [361]، وأنشأ بالمناسبة قصيدة تعيب بالمشايخ النّظّار الذين تتركّب منهم اللّجنة، وهم الشيوخ: محمد بن أحمد بن الخوجة (-1325هـ/1907م)[362] وأحمد الشّريف (-1337هـ/ 1920م)[363] ومحمود بن محمود [364] ومحمد القصّار (-1334هـ/ 1916م) [365]، يقول فيها:

---

[360] هو مختصر كتاب لعليّ بن أبي بكر المرغيناني الحنفي (- 593هـ/1197م) سمّاه: «بداية المبتدئ ونهاية المنتهى». - اللّكنوي: الفوائد البهية، 141. - طاش كبرى زادة: طبقات الفقهاء، 98.

[361] لقاء مع الشيخ كمال الدّين جعيّط يوم 10 ديسمبر 1992.

[362] ابن عاشور، محمد الفاضل: تراجم الأعلام، 319. - الكتّاني: فهرس الفهارس، 285. - بوذينة: مشاهير التّونسيّين، 357.

[363] مخلوف: شجرة النّور، 424 رقم1685. - بوذينة: م.ن، 61.

[364] شيخ الإسلام الحنفي ووالد الشيخ محمد المختار بن محمود.

[365] انظر مثلاً: بوذينة: مشاهير التّونسيّن 413.

الطّويل

يـريـد أخ الـعرفـــان نـشــر الـتّـوادد

بواكِف عدل للنجاح مساعـــــد

ويأبى بنـو الأغـراض إلاّ تـشـتّـتـــا

بهضهم حقوق واعتدا كالأوابـــد

ويـسعـفـهـم دهــر يزفّ رئـاســة

إليهم ليغتالوا موالي المحامـــد

ويحنق ذا اللبّ الحديد تقدّم الشبليد على من بالمعارف سائـــد

ولـم يـك جـــور الدّهر بدعاً وإنّمـا

عسير على الإنسان قلب العوائـــد

فَرِد مورد التّسليم واحمل لظى الجوى وهنّ حيثما ألقيت دون المشاهـــد

فَما طـــرح درّ أو نـضـار بضـائـر

إذا مرّ في كف امرئ غير ناقـــد

وهل يمدح الخيل العتاق عصائـب

يرون ظهور العير خير المقاعـــد

ومن كان تنعـاب الـغراب يـهـزّه

وليس إلى صدح الهِزاز بواجـــد

تعيب جـمـوع غـادة[366] بمـعـارف

دعـتـه الـتفـريـع وفـهـم الـقـواعــد

فقالوا انبذوها قد أطالت وأجرمت

لـتـحـسـيـنـهـا جـيـداً لـهـا بـقـلائـد[367]

---

[366] الغادة: المقالة.

[367] المراد بذلك ذِكره للمذهبين الحنفي والمالكي.

كأن ما رأوا أنّ القمــــــامــة ذلّــة
وأنّ عــطــول[368] الجـيـد شأن القلائد
ومــن عدّ حسن الطول ذنباً فقل له
سلامـاً[369] وصبراً عن جوى متصاعد
مضى ناصروا أهل المعارف ناشروا العوارف في الأرجا هدروا الفوائد
وأعقبهم[370] خلف أضـاع فليتـه
تـذكّـر مـا يـلقـون يـوم الـشّدائـد
أبـادوا جنـاحي باتّـهام[371] وأنّنـي
بريء وربّ الـخلـق أعـدلُ شاهـد
ولـو كشفوا الأنجاب من تحت رغـوة
صريـح لِبان شـافـيـات جـيـائـد
ولِم لا وإنّـي ذو لـسانـيـن جــامـع
بـصـارم فـكـر زائـغـات الشّــوارد
ولي هِمّة من دونها أنجـم الـسّمـاء
تُراود نفسي عن قلى ذي الـموارد
فهيهات أن أصغي لناجع نـصـحـهـا
وأحـمـل ذلاًّ منشـداً قـول مـــاجـد[372]

[368] المراد أنّ العطل شأن الإباء.

[369] تلميح إلى قوله تعالى: ﴿وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الجَاهِلُونَ قَالُوا سَلاَماً﴾ (سورة الفرقان:63).

[370] تلميح إلى قوله تعالى: ﴿فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ أَضَاعُوا الصَّلاَةَ واتَّبَعُوا الشَّهَوَاتِ فَسَوْفَ يَلْقَوْنَ غَيّاً﴾ (سورة مريم:69).

[371] إشارة إلى ما كتبته الصّحف من اتّهام التّلامذة بأنّهم أدخلوا كتابات في الامتحانات. - لقاء مع الشيخ كمال الدّين جعيّط يوم 10 ديسمبر 1992.

[372] تضمين.

وألصق أحشائي ببرد ترابه

وإنْ كان مخلوطاً بسمّ الأساود[373]

وقرّر الشيخ جعيّط الانقطاع عن دروس الجامع الأعظم، والتّوجّه إلى تعلّم اللّغة الفرنسيّة، ولكن والده أقنعه بأنّ الرسوب ليس نقصاً متمثّلاً ببيت المتنبّي:

الوافر

ولم أرَ في عيوب النّاس شيئا

كنقص القادرين على التّمام

ورجع الشيخ تدريجيّاً إلى المراجعة، واستعدّ للامتحان المقبل بعزم وثقة، وقدّم مطلباً للنظارة العلميّة في المشاركة جاء فيه:

«هُداة الأمّة وبدور الدّين، الذين يستظلّ لأنوار أفكارهم في ليالي الشّدائد المدلهمّة، من طابوا محتدا وكرموا نجارا، وأصبحوا للسّنة حماة وأنصاراً، وساسوا الفئة العلميّة، وكانوا عليها نظّاراً، لا زالوا للعلم تاجاً وسوراً وسوارا، ولا برحوا يشيّدون معالمه ويخلّدون له آثاراً، أمّا سلام كطيب عُرفكم تعمّكم نفحاته، ورحمة الله وبركاته، فإنّ ابنكم محمد العزيز جعيّط أحد المتطوّعين بالجامع المعمور، يطلب من السيادة اعتباره ممّن رام أن يجري حلبة المناظرة جياده، والله يبقيكم ومن سوء الطواق يقيكم، والسّلام، وكتب في ذي القعدة سنة (1325هـ/1905م)[374].

ولمّا حان وقت الامتحان شارك فيه، وظهر تفوّقه على أقرانه، وأحرز على شهاد التّطويع سنة (1325هـ/1905م) [375]، بعد أن حصل على أقصى الأعداد المعيّنة لمواد الامتحان جزاء ما بذله من الأوقات في التّعلّم [376].

---

[373] المقارب (يحتفظ الشيخ كمال الدّين جعيّط بهذا النّظم في خزانته).

[374] لقاء مع الشيخ كمال الدّين جعيّط يوم 10 ديسمبر 1992.

[375] محفوظ: تراجم المؤلّفين، 2/297 وما بعدها. - جعيط، كمال الدّين: الشيخ جعيّط: حياته وآثاره، جوهر الإسلام، س 9 ع4، 1397هـ1977م، 49.

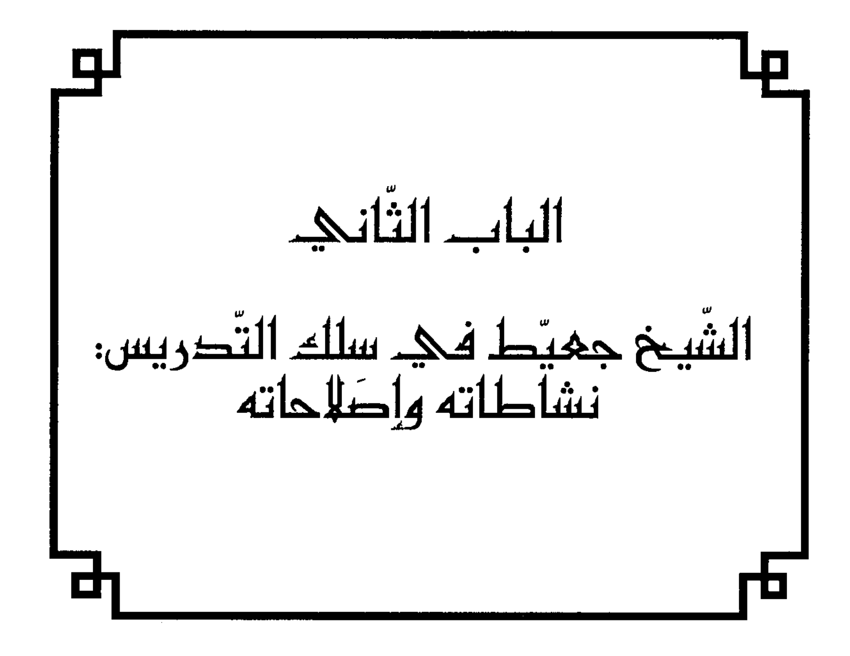
[376] بسيّس، محمد الصّادق: ترجمة شيخ الإسلام الجديد، الزهرة، 1364هـ/30 مارس 1945.

وهذا نصّها طبق ما جاء في دفتر الشّهادات:

«الحمد لله حمداً يلائم كماله ولا يحصى إحسانه ونواله، وعلى نخبة الرّسالة وعين الرّحمة المنثالة صلاة وسلاما يعمّان صحبه وآله. أمّا بعد فإنّ الفقيه النّبيه المشارك سي محمد العزيز جعيّط، المتقلّد لهذا الدفتر ممّن تقدّم لمجلس الامتحان السّنوي بسراية المملكة الواقع في عامي التّاريخ، وقضى يتقدّمه ما يلزم من أداء واجبات فصول القرار الوزيري المؤرخ في 25 ربيع الثاني وفي 6 جوان من سنتي التّاريخ، عدد 433، الصادر على كيفيّة إجراء امتحان تلامذة جامع الزّيتونة، أدام الله عمرانه، الرّاغبين في الحصول على رتبة التّطويع، ومن تلك الواجبات إقراؤه لدرس في الفقه من شرح الخرشي على المختصر الخليلي، من قول المصنّف: «الوليمة مندوبة» إلى قوله: «وفي وجوب لكلّ المفطر». وأنتج النّظر أن يكون هذا التّقدّم مستحقّاً لرتبة التّطويع، فأذن له في ذلك ليزداد رغبة في تحصيل الكمالات العلميّة، والله وليّ الهداية والإعانة لا ربّ سواه سبحانه، بتاريخ يوم الثلاثاء من 5 شهر جمادى الثانية، ومن 16 جويلية الافرنجي سنة (1325هـ/1907م).محمد ابن الخوجة، أحمد الشّريف، محمود بن محمود، محمد القصّار »[377].

[377] دفتر الشّهادات يحتفظ به الشيخ كمال الدّين جعيّط، لقاء يوم 10 ديسمبر 1992.





الباب الثّاني

الشّيخ جعيّط في سلك التّدريس: نشاطاته وإصلاحاته

الفصل الأوّل: الشيخ جعيّط المدرّس

1 – مشاركة الشيخ جعيّط في مناظرات التّدريس:

كانت مناظرة التّدريس بعد قانون (1291هـ/1875م) [378] حرّة، ومعنى ذلك أن يجتمع المشايخ النّظّار، ويعيّنون موضوعاً من مختصر خليل بشرح عبدالباقي الزّرقاني، وذلك بعد صلاة العصر، ويكلّف المتناظرون بإلقاء درس فيه صبيحة يوم الغد، ويذهب المتناظرون إلى منازلهم قبل إلقائه ويستعينون بمن شاؤوا من العلماء، وبما شاؤوا من المصادر والمراجع، وربّما ترشّح بسبب هذه الإعانة وأحرز على هذا الوظيف، من هو دون غيره من حيث الكفاءة العلميّة والقيمة الذّاتية [379].

وبعد أن تحصّل الشيخ جعيّط على شهادة التّطويع، شارك في مناظرة التّدريس من الطبقة الثانية في (5 ذي الحجّة 1328هـ/8 ديسمبر 1908م)، وأحرز على قصبة السّبق فيها [380].

يقول الشيخ كمال الدّين جعيّط: «ولمّا تولّى الشيخ يوسف جعيّط الوزارة الكبرى حوّل طريقة المناظرة إلى وقتيّة، بتعيين المشايخ النّظّار الموضوع صباحاً، وتكليف المتناظرين بإلقاء درس فيه بعد أربع ساعات من وقت التّعيين، ويُجمع المتناظرون في مكانٍ واحد منفرد خالٍ من غيرهم، ويمكّنون من الكتب التّي يطلبون مطالعتها، و ويلزم كلّ واحد من تمكين غيرِه من المتناظرين بما طالعه من الكتب وذلك قطعاً لكلّ لسان.

---

[378] ابن عاشور: أليس الصّبح بقريب، 117 وما بعدها.

[379] جعيّط، كمال الدّين: الشيخ جعيّط: حياته وآثاره، جوهر الإسلام، س9 ع6، 1397هـ/1977م، 68.

[380] م.ن، س9 ع4، 49.

وكانت أوّل مناظرة جرت على هذه الطريقة، هي المناظرة التّي شارك فيها عدد من المترشّحين، ومن بينهم: الشيخ جعيّط والشيخ محمد الصادق النّيفر، وهي مناظرة التّدريس من الطبقة الأولى، وبما أنّ طريقة المناظرة كانت بأمر من الشيخ يوسف جعيّط، أرجفت الأراجيف وتحدّث النّاس عن العلاقة بين نفوذ الشيخ جعيّط وطريقة المناظرة، وأرغمت الشيخ جعيّط على كتابة مقالة تحت عنوان: «دفع التّمويه والتّلبيس عمّا قيل في مناظرة التّدريس»، قال فيها: «كتبت هذه الأسطر صدعاً للحقّ ونشراً لراية الصّدق، حيث كثرت الأراجيف من اللّفيف في زفاف الخطّة لمن جمع بين المجد التّالد والطّريف، حسداً من عند أنفسهم من بعد ما تبيّن لهم الحقّ، نعوذ بالله من حسد يسدّ باب الإنصاف، ويحمل صاحبه على سلوك جناح الاعتساف» [381].

وصدر القرار الوزيري بإجراء المناظرة يوم الأحد (4 سبتمبر 1330هـ/ 1910م)، ولمّا حان يوم إنشاء المقالة الفقهيّة، وضح لذي عينين أنّ مقالة الشيخ جعيّط اشتملت على رقّة النّسج وإحكام الرّبط وصحّة الفقه، واستيفاء الشروط وكثرة الفروع مع بيان مداركها، وبذلك أحرزت على أقصى الأعداد.

ولمّا كان يوم إلقاء الدّرس، ضاق نادي المناظرة بالحاضرين وألقى المتناظرون الدّروس، وكان الرّامي عن قوس الإجادة بإجماع الحاضرين من المدرّسين والتّلامذة الشيخ جعيّط.

ومن غد ذلك اليوم، اجتمع المشايخ النّظّار لإلقاء ستّة أسئلة من الفقه والنّحو والصّرف والبلاغة والمنطق والحساب، فلم يجب على جميعها بأحسن جواب إلاّ الشيخ جعيّط، ولذلك سُمّي مدرّساً من الطبقة الأولى في (10 ربيع الأنوار 1329هـ الموافق لـ 11 مارس 1911) [382]، وهي خاتمة الوظائف التّدريسيّة بالجامع الأعظم [383].

---

[381] جعيّط، كمال الدّين: الشيخ جعيّط: حياته وآثاره، جوهر الإسلام، س 9 ع6، 1397هـ/1977، 96.

[382] بلحسن: التّقويم التّونسي، 79. - جعيّط: الشيخ جعيّط حياته و آثاره، 69.

[383] محفوظ: تراجم المؤلّفين، 2/298. - بسيّس، محمد الصّادق: شيخ الإسلام المالكي الجديد، الزهرة، 1364هـ/30 مارس 1945م.

وبعد أن استكمل عدّته من العلوم الآلية بانكباب لا يعرف الفتور والملل، انتصب الشيخ جعيّط للتّدريس في الزيتونة والصادقيّة، ومكث يعلّم نحواً من نصف قرن، بلا انقطاع عن إضاءة العقول بأنوار المعرفة، وشرح الصّدور بهداية الإسلام[384].

2- الشيخ جعيّط المدرّس بالجامع الأعظم:

أ – عضويّته في لجنة تنظيم الكُتب:

بعد أن عُيّن الشيخ جعيّط مدرّساً من الطبقة الأولى، انتخب للعضوية في لجنة تنظيم كتب الجامع الأعظم في (2 ربيع الأوّل 1331هـ/8 فيفري 1913م)[385]، ويحوي التّنظيم الكُتب المقرّرة للتّدريس، وترتيب الخزائن والرّفوف الموجودة بالجامع الأعظم، وانتقاء الكُتب المعتمدة حسب الفنون والاختصاصات، ثمّ كُلّف بالتّدريس بالزّيتونة.

ب – رتبة الأستاذيّة: بعد الإصلاح الذي تمّ سنة (1343هـ/1930م)، والذي وقع بمقتضاه إحداث رُتبة جديدة من المدرّسين، وهي رُتبة الأستاذيّة، ارتقى إليها ثمانية مشايخ هم أساتذة التّعليم العالي، وذلك في تاريخ (12 ذي القعدة 1353هـ/14 فيفري 1935م)[386]، وهم أبرز مدرّسي الطبقة الأولى من المالكيّة والحنفيّة، ومن بينهم الشيخ جعيّط[387] الذي تولّى تدريس الكتب العليا، وتخرّجت على يديه نُخبة نيّرة من الطلبة.

---

[384] بسيّس، محمد الصّادق: ترجمة الشيخ جعيّط، الملحق الثقافي، 1389هـ/16 جانفي 1970م.

[385] بسيّس، محمد الصّادق: ترجمة شيخ الإسلام المالكي الجديد، الزهرة، 1364هـ/30 مارس 1945م.

جعيط، كمال الدّين: ترجمة والده المرقونة، 7

[386] جعيّط، كمال الدّين: الشيخ جعيّط: حياته وآثاره، جوهرة الإسلام، س 9 ع6، 1397هـ/1977م، 71.

[387] ابن عاشور، محمد العزيز: جامع الزيتونة: المعلم ورجاله، 119.

ت – قائمة الكتب التّي درّسها: درّس الشيخ جعيّط الكتب الابتدائيّة والمتوسّطة على اختلاف أنواعها وتباعد أغراضها من نحويّة وصرفيّة وبلاغيّة وفقهيّة وأصوليّة، وكتب الحديث والتّفسير...

ودرّس من الكتب العلميّة العليا المختصر الخليلي بشرح الزّرقاني وحواشيه، والإشراف على مسائل الخلاف للقاضي عبدالوهاب البغدادي (-422هـ/ 1031م)[388]، والإلمام في أحاديث الأحكام بشرح محمد بن علي بن دقيق العيد الشافعي المالكي (- 702هـ/1302م) [389] وصحيح مسلم (-261هـ/ 825م) بشرح محيي الدّين يحيي بن شرف النّووي الشّافعي (-677هـ/ 1278م)[390]، وشرح محمد بن خلف الأبّي الوشتاتي (-828هـ/1425م). [391]

ومقدّمة عثمان ابن عبدالرحمن بن الصّلاح الشّهرزوري (- 643هـ/1245م)[392].

ودرّس الشيخ جعيّط تفسير آيات الأحكام، لأبي بكر محمد بن عبدالله بن العربي (-543هـ/1148م) [393]، وأسرار التّنزيل للبيضاوي، وجمع الجوامع لتاج الدّين عبدالوهاب بن عليّ بن السّبكي (-771هـ/1033م) [394]، بشرح جلال الدّين

[388] الشّيرازي: طبقات الفقهاء، 168 وما بعدها. - ابن خلّكان: وفيات الأعيان، 382/1. - ابن العماد: شذرات الذّهب، 223/3. – البغدادي: هدية العارفين، 637/1. - مخلوف: شجرة النّور، 103 رقم 266.

[389] السّبكي: طبقات الشافعيّة، 2/6. - الذّهبي: تذكرة الحفّاظ، 262/4. - ابن العماد: شذرات الذّهب، 5/6. - الزّركلي: الأعلام، 171/7.

[390] السّبكي: م.ن، 168/5. - الذّهبي: م.ن، 250/4 وما بعدها. - ابن العماد: م.ن، 354/5. - كحالة: معجم المؤلّفين، 202/3.

[391] مخلوف: شجرة النّور، 244 رقم 874. -الزّركلي: م.ن، 396/6. - كحالة: م.ن، 287/9.

[392] ابن العماد: م.ن، 221/5. - ابن خلّكان: وفيات الأعيان، 393/1. - البغدادي: م.ن، 654/1. الحجوي: الفكر السّامي، 339/2. - كحالة: م.ن، 257/6.

[393] الذّهبي: م.ن، 64/8. - ابن العماد: م.ن، 141/4. - البغدادي: م.ن، 90/2، - مخلوف: م.ن، 136 رقم 408.

[394] ابن العماد: م.ن، 221/6. - البغدادي: م.ن، 639/1.

محمد بن أحمد المحلّي (-864هـ/1459م) [395] وحواشيه، ومختصر عثمان ابن الحاجب الأصلي بشرح عضد الدّين الإيجي، وكتاب الموافقات للإمام أبي إسحاق إبراهيم بن موسى الغرناطي الشّاطبي (- 790هـ/1388م) [396]، والتّنقيح في الأصول لشهاب الدّين القرافي[397].

ث – دروس الشيخ جعيّط في المرتبة العليا:

درّس الشيخ جعيّط مادّة الفقه والحديث والتّفسير، لكنّه تفرّغ لتدريس فنّ الأصول.

– دروسه في مادّة الفقه:

قام الشيخ جعيّط بتدريس مختصر خليل بشرح عبدالباقي وحواشيه، وكانلا يتعصّب للإمام خليل، كما شاع عن بعضهم أنّهم يقولون نحن خليليّون[398].

وكان لا يجمد على أقوال الفقهاء التّي لا يؤيّدها دليل، ولا يتعصّب لكتب معيّنة في المذاهب، وهذا ما جعله يختار كتاب الإشراف على مسائل الخِلاف للقاضي عبدالوهاب بن علي بن نصر البغدادي المالكي لتدريسه، فهو الذي كان له الفضل في إدماجه ضمن الكتب التّي يقع تدريسها لطلبة المرتبة العليا لمّا تولّى المشيخة، لأنّ موضوعه في المسائل الخِلافيّة بين الإمام مالك بن أنس (- 179هـ/795م)[399]، وغيره

---

[395] السّخاوي: الضوء اللاّمع، 7/39. - ابن العماد: شذرات الذّهب، 7/303. - البغدادي: هدية العارفين، 2/202.

[396] البغدادي: إيضاح المكنون، 2/127. - مخلوف: شجرة النّور، 231 رقم 828. -الحجوي: الفكر السّامي، 2/248. - كحالة: المعجم/ 1/118.

[397] جعيّط، كمال الدّين: الشيخ جعيّط: حياته وآثاره، جوهر الإسلام، س9 ع6، 1397هـ/1977م، 72.

[398] محفوظ: تراجم المؤلّفين، 2/298.

[399] ابن النّديم: الفهرست، 280. - عياض: ترتيب المدارك، 1/64. - ابن خلّكان: وفيات الأعيان، 4/135. مخلوف: شجرة النّور، 52 رقم 1.

من أئمة المذاهب الأخرى، وكان الكتاب مخطوطاً بالمكتبة الأحمديّة [400] فقامت بطبعه مطبعة الإرادة بتونس في بداية الأربعينات في جزئين، في طبعة رديئة ومليئة بالأخطاء، وكان الشيخ يتولّى تدريس المواد الفقهيّة وإصلاح الأخطاء المطبعيّة [401]. يقول الشيخ محمد الصادق بسيّس: « ولقد رأيناه يحلّ عقده، ويحلّل مركّبه، ويصحّح أغلاطه، ويصوّب سِهامه نحو أغراضه ويشرحه» [402].

وقام الشيخ جعيّط بتدريسه بدءاً من باب البيوع، وقامت المجلّة الزيتونيّة بنشر الدّرس الأوّل، وغايتها التّيسير على خِرّيجي الجامع الأعظم، المتعطّشين لمناهله والذين تمنعهم أشغالهم من تتبّع دروسه في إرواء نفوسهم وشفاء عِلّتهم[403]. وكانت طريقة القاضي عبدالوهاب في تأليفه، هي تقسيم الأبواب الفقهيّة إلى مباحث ومسائل.

وأسلوب الشيخ جعيّط في تدريسه، أنّه عندما ينتصب لإقراء الإشراف، يقول لطلبته: « نحن اليوم مالكيّة وشافعيّة...» [404]، ثمّ يبدأ درسه ببسط المسألة من الإشراف قائلاً: « قال القاضي عبدالوهاب في الإشراف...» ثمّ يترك الكتاب جانباً، ويغوص في المباحث الفقهيّة، والخلافات المذهبيّة، مستخدماً في إقرائه ذرائع الاجتهاد في فهم المدارك والأدّلة التّي أوجبت اجتهاد الأئمة إنْ خطأً أو صواباً وإنْ قوّة أو ضعفاً.

قال الشيخ محمد الصادق بسيّس: «وبذلك يخرجنا من مضيق التّعصّب المذهبي الخاصّ إلى آفاق البحث عن الحقّ في مجاله الحرّ الفسيح، فيوما يأتينا قائلاً بعد أن يتحقّق أن مدرك الحنفية هو الأقوى والأولى: «نحن اليوم حنفيّة، وفي يوم آخر

---

[400] بسيّس، محمد الصّادق: ترجمة الشيخ جعيّط، الملحق الثقافي العمل 16 جامفي 1970م.

[401] لقاء مع الشيخ محمد الطيب بسيّس يوم 27 ماي 1992.

[402] بسيّس، محمد الصّادق: ترجمة شيخ الإسلام المالكي الجديد، الزهرة، 1364هـ/30 مارس 1945م.

[403] المجلّة الزيتونيّة، ج8 م5/23 وما بعدها.

[404] لقاء مع الشيخ محمد الطيّب بسيّس، يوم 27 ماي 1992.

مالكيّة وفي يوم ثالث شافعيّة، ويردف هذا التّحرّر من التزام التّقيّد بمذهب معيّن، ويقول: «نحن أبناء الدّليل حيث مال نميل وغبار الخلاف ينجلي عن فاضل ومفضول»[405].

وبعد أن يبتعد بطلبته عن الإشراف، يعود إلى القاضي عبدالوهاب ويوضّح وجهة نظره [406]، وكان غالباً ما يخالف القاضي ويردّ عليه، لأنّ صاحب الإشراف عاش أيّام التّعصّب المذهبي في العراق، ممّا حمله على الدّفاع على مذهبه بتقديم الأدّلة الصحيحة والواهية [407]. وبعد أن أنهى الشيخ جعيّط كتاب البيوع من الإشراف سنة (1362هـ/1943م)، سلّمه إلى الشيخ أحمد بن ميلاد، الذي توفّي في حادث أليم بطريق القيروان، وقُبر معه هذا المرجع الهامّ، ولم يجد الشيخ كمال الدّين جعيّط وغيره من شيوخ الزّيتونة [408] أثراً لهذا الكتاب المليء بتعليقات الشيخ جعيّط [409]، ثمّ تولّى الشيخ محمد الزغواني (-1399هـ/ 1979م)[410] تدريس الإشراف، وكان غالباً ما يُدافع عن القاضي عبدالوهاب ويتبنّى أدّلته ويزكّيها [411].

- دروسه في مادّة الحديث:

قام الشيخ جعيّط بتدريس كتاب الإلمام في أحاديث الأحكام، بشرح تقيّ الدّين محمد بن علي بن دقيق العيد [412] إلى أن ختمه، ومقدّمة ابن الصّلاح الشهرزوري،

---

405 بسيس، محمد الصّادق: ترجمة الشيخ جعيّط، الملحق الثقافي، العمل، 16 جانفي 1970.

406 جعيّط: درس من البيوع، المجلّة الزيتونيّة، ج8 م5/207 وما بعدها.

407 لقاء مع الشيخ كمال الدّين جعيّط يوم 10 نوفمبر 1992.

408 من بينهم الشيخ عثمان الحويمدي: لقاء معه يوم 02 مارس 1991.

409 لقاء مع الشيخ كمال الدّين جعيّط يوم 14 جويلية 1992.

410 محفوظ: تراجم المؤلّفين، 423/2. - بوذينة: مشاهير التّونسيّين، 366.

411 لقاء مع الشيخ كمال الدّين جعيّط يوم 10 نوفمبر 1992.

412 خليفة: كشف الظنون، 158/1.

وصحيح الإمام مسلم بشرح النّووي، والأُبّي في كتابه إكمال الإكمال، وكان الشيخ لا يتقيّد بمذهب من المذاهب، كما كان متبحّراً في المسائل العلميّة واسع المعرفة، متفتّح الفكر، وله سعة اطّلاع وطول باع، ممّا جعل دروسه ميداناً للعلم الفسيح والثقافة العالية [413]، وشرحه للأحاديث النّبويّة في الأختام الرمضانيّة خير شاهد على ذلك [414].

ويروي الشيخ محمد الصادق بسيّس أنّه سمعه يقول وهو في درس من صحيح الإمام مسلم: « نحن في هذا الدّرس محمّديون لا نتقيّد في دائرة مذهب معيّن، بل ننطلق في أفق واسع من جميع المذاهب، ليتجلّى أمامها الإسلام في مجاليه الاجتهاديّة متكاملاً» [415].

وقال مرّة للشيخ محمد الصادق بسيّس وهو يتحدّث معه عن الحياة العلميّة في الأزهر وما آلت إليه من تطوّر في دراسة علوم الإسلام، التّي بالغ فيها الأزهر إلى المقارنة بين الأديان، قال له « فلنقارن على الأقلّ بين المذاهب لا تعصّب ولا تعبّد ولا جمود» [416].

- **دروسه في مادّة التّفسير:**

درّس الشيخ جعيّط جزءاً من القرآن العظيم، ويشمل هذا الجزء صدراً من تفسير المائدة إلى آخر سورة الأنعام [417]، من كتاب أنوار التّنزيل وأسرار التّأويل لناصر الدّين بن عمر البيضاوي [418]، وهو تفسير مشهور، اختصر فيه الكشّاف وزاد عليه علماً جمّاً [419].

---

[413] بسيّس: محمد الصّادق: ترجمة الشيخ جعيّط، الملق الثقافي، العمل 16 جانفي 1970

[414] انظر كتابه مجالس العرفان و مواهب الرّحمن

[415] بسيّس، محمد الصّادق: ترجمة الشيخ جعيّط، الملحق الثقافي، العمل، 16 جانفي 1967.

[416] بسيّس: ترجمة شيخ الإسلام المالكي الجديد، الزهرة، 1364هـ/ 30 مارس 1945.

[417] جعيّط، كمال الدّين: الشيخ جعيّط: حياته وآثاره، جوهر الإسلام، س6 ع6، 1397هـ1977م، 72.

[418] خليفة: كشف الظنون، 186/1.

[419] طاش كبرى زادة: مفتاح السعادة، 92/2. - الداودي: طبقات المفسّرين، 242/1. - الحجوي: الفكر السّامي، 171/1.

ودرّس الشيخ جعيّط أيضاً كتاب أحكام القرآن لابن العربي، وكان يركّز في تفسيره على الجهات الصّعبة، وكانت لغته عربيّة متينة، وكانت ميزته التّحقيق العلمي، فلا يهمّه عندما يؤدّي درسه باستعمال مصطلحات غريبة [420].

يقول تلميذه الشيخ محمد الصادق بسيّس: « تجلّت أمامنا مكانته المتينة في علوم القرآن وأسرار التّشريع، وكنّا لا نسمع منه في دروسه إلاّ تحكيم القول وربط العلوم ببعضها، للتّحقيق والتّمحيص والاستدلال والاستنباط، وبذلك استقام أسلوب بديع محكم، اختصّ به دون سواه من العلماء [421].

- دروسه في مادّة الأصول:

بما أنّ علم أصول الفقه من العلوم الإسلاميّة التّي استخدمت فيها القضايا المنطقية استخداماً كبيراً وباعتبار أنّه وسيلة إلى تكوين المجتهد تكويناً فعليّاً، يؤهّله لاستنباط الأحكام الشرعيّة في القضايا الجديدة في المجتمعات الإسلاميّة، فإنّ الشيخ جعيّط اهتمّ بهذا الفنّ اهتماما كبيراً وقام بتدريسه سنين كثيرة.

وعندما حدّدت لجنة إعداد برامج التّعليم الزّيتوني، في الإصلاحات التّي قام بها خير الدّين في الجامع الأعظم، الكتب التّي يجب تدريسها في فنّ أصول الفقه[422]، تولّى الشيخ جعيّط تدريس أهمّها [423]:

-كتاب جمع الجوامع:

من أبرز الكتب التّي تولّى الشيخ جعيّط تدريسها في مادّة أصول الفقه، كتاب جمع الجوامع لعبد الوهاب ابن السّبكي، حيث انتصب إلى تدريسه من أوّله إلى أن ختمه. كما ختمه من قبل الشيخ إبراهيم الرياحي [424].

---

[420] لقاء مع الشيخ محمد الأخوة يوم 01 جوان 1990.

[421] بسيّس، محمد الصّادق» ترجمة شيخ الإسلام المالكي الجديد، الزهرة 1364هـ1945م.

[422] كتاب مجموع التّراتيب.

[423] جعيّط كمال الدّين :الشيخ جعيّط: حياته وآثاره، جوهر الإسلام، س9 ع6، 1397هـ1977م، 71

[424] السنوسي: مسامرات الظريف، ط.1، 216/1

والسبب الذي وقع على اختيار جمع الجوامع، أنّه يُعتبر من أشهر كتب الأصول، فهو يمتاز بشيئين لم يوجدا في سواه:

* أوّلهما: جمع أقوال العلماء على اختلاف مذاهبهم وآرائهم.

* ثانيهما: الاختصار العجيب، فهو صغير الحجم بالنّسبة إلى ما اشتمل عليه من العلم الواسع، إذ اشتمل على زُبدة ما في مختصر ابن الحاجب الأصلي، ومنهاج البيضاوي مع زيادات وبلاغة في الاختصار [425].

فهو الكتاب الجامع للأصلين: أصول الفقه وأصول الدّين، كما أشار إليه مؤلّفه في خطبته: « ونضرع إليك في منع الموانع عن أكمل جمع الجوامع، الآتي في فنّ الأصول بالقواعد القواطع، البالغ من الإحاطة بالأصلين مبلغ ذوي الجدّ والتّشمير، والوارد من زهاء مائة مصنّف [426]، وقال عنه الشيخ محمد بن علي بن أبي شريف الشّافعي (-903هـ/1498م) محشّي المحلّي: « قد أجاد في وضعه مؤلّفه كلّ الإجادة، وأحسن كلّ الإحسان، حتّى أنّه في الحقيقة خلاصة كلّ بسيط، ومستصفى كلّ وجيز في الفنّ» [427].

ونظرا لمكانته الرفيعة، كان قِبلة لأنظار العلماء فاهتمّوا بشرحه والتّعليق عليه، ومن أشهر شرّاحه وأتقنهم الشيخ جلال الدّين المحلّى الشافعي فقد حلّ شرحه من الشّروح محلّ البدر من الكواكب، غير أنّه غلب عليه من الإيجاز حتّى كادت إشارته في بعض المواضع تعدّ من الألغاز [428]. وقد رزق من الحظوة والشّهرة وضيوع الصِيت ما لم يبلغه غيره من الشّروح، وكتب عليه علماء نحارير فكان مجالاً تبارت فيه القرائح والأفهام، وسبباً في تكوين مجلّدات ضخام، خدمت علم الأصول خدمة

[425] خليفة:كشف الظنون، 595/2.

[426] السّبكي: جمع الجوامع، 19/1 وما بعدها

[427] حاشية ابن أبي شريف على المحلّى، 1

[428] ابن محمود، محمد المختار: ختم جمع الجوامع، النّهضة، 3 ربيع الأوّل 1351هـ/8 جويلية 1932م.

جليلة، ومن أشهرهم البنّاني وحسن العطّار (-1250هـ/ 1834م)[429] وغيرهم[430].

وللزّيتونيّين اهتمام كبير بجمع الجوامع، حتّى أنّ النّظارة العلميّة لا تُجيز إقراءه إلاّ لمن ثبتت كفاءته، وظهر نبوغه من الأساتذة الكبار، وإذا أجازت للأستاذ بإقرائه فإنّ ذلك يكون اعترافاً له باقتداره على تدريس كلّ كتاب، وفي سنة (1341هـ/1922م) عيّنت النّظارة الشيخ جعيّط لتدريسه. وقال عنه أحد الحاضرين يوم ختمه: «العالم العلاّمة الجامع بين المعقول والمنقول، وخاتمة المحقّقين الفحول، أعجوبة الزّمان والمبرّز على الأنداد والأقران» [431].

ولمّا تولّى الشيخ جعيّط تدريسه، أظهر به مزيد الاعتناء وتفرّغ إلى تحريره، حيث مكث في تدريسه عشر سنوات، وقام بختمه (1351هـ/1932م) حسب رواية الشيخ محمد المختار ابن محمود [432]. ولقد اعتمد عند تدريسه على حاشية البنّاني وتعليق عبدالرحمن الشّربيني (-1326هـ/1908م) [433]، وإثر حديثه عن طريقة تدريس الشيخ جعيّط لجمع الجوامع، يقول الشيخ محمد الشاذلي النّيفر: «لقد اعتنى الشيخ جعيّط بجمع الجوامع أيّما اعتماد ودرّسه دراسة تحقيق فائق، وأخذ عنه جملة من الشيوخ، مثل الشيخ محمد المستيري الذي لازمه ملازمة الظلّ، واستفاد منه أيّما استفادة». وكذلك الشيخ العربي الماجري، ومحمد الهادي ابن القاضي، ومحمد الحطّاب بوشناق، ومحمد الشاذلي ابن القاضي وغيرهم.

[429] البغدادي: هدية العارفين، 301/1. - الزركلي: الأعلام، 236/2. - كحالة: معجم المؤلّفين، 285/3.

[430] ابن محمود: م.ن.

[431] شاهد عيان: حول ختم جمع الجوامع، النّهضة 2 ربيع الأول 1351/ 7 جويلية 1932م.

[432] ابن محمود، محمد المختار: ختم جمع الجوامع، النّهضة، 3 ربيع الأوّل1351هـ/8 جويلية 1932م، خلافا للشيخين كمال الدّين جعيّط والصّادق بسيّس اللذان يعتبرانه درّس السبكي طيلة 12 سنة. جعيّط، كمال الدّين: الشيخ جعيّط» حياته وآثاره جوهر الإسلام، س9 ع6، 1397هـ/1977م، 72. - ترجمة الشيخ جعيّط: العمل، الملحق الثقافي، 16 جانفي 1970.

[433] كحالة: معجم المؤلّفين، 168/5.

وعلاوة عمّا يأتي به الشيخ حول الكتاب، يأتي بما أتى به الشرّاح، ويزيد على ذلك من تحريراته ما يكون الغاية في التّدريس، وعنايته مصروفة إلى المعنى لينكشف ما هو المراد، دون التّلهّي بتنميق اللّفظ، مع أنّ عبارته لم تنحطّ، إذ توسطّ فكان درسه مدعاة للإقبال عليه [434].

أمّا الشيخ محمد الصادق بسيّس فإنّه يقول: «أشرف الشيخ جعيّط بقوّة مداركه في أصول الفقه الإسلامي وفروعه، على أسرار الشّريعة حتّى بلغ منزلة كاد أن لا يدانيه فيها مدان من علماء الزّيتونة، بل لا أبالغ إذا قلت إنّ العثور على نظيره قليل في علماء عالم الإسلام» [435].

وشبّهه الشيخ محمد الشاذلي النّيفر بالشيخ إسماعيل التّميمي (-1242هـ/ 1832م) [436]، الذي هو من الفقهاء النّظّار الذين يعلّلون المسائل الفقهيّة بمدارك أصولها الشّرعية، وتلك المدّة الطويلة التّي مكث فيها الشيخ جعيّط يدرّس جمع الجوامع، أكسبته التّعمّق في علم أصول الفقه بتحريراته، فكان فقيهاً أصوليّاً ممتازاً ولم يكن كالبعض خلوّاً من الفقه لاعتنائه بغيره، ولا فقيهاً محصوراً في علم الفقه [437].

أمّا الشيخ محمد المختار ابن محمود فإنّه أطال الكلام عند تقريظه للشيخ، مبيّناً مكانته الأصوليّة المتميّزة، وممّا قاله يوم ختم جمع الجوامع في (28 صفر 1351هـ/3 جويليّة 1932م): «قد رأينا من الشيخ عند تدريس هذا الكتاب بحراً زاخراً من العلم، تلاطمت أمواجه فتمخّضت بزبد التّحقيقات، وكشفت عن الآيات البيّنات،

[434] لقاء مع الشيخ محمد الشاذلي النّيفر يوم 16 جويلية 1992.

[435] بسيّس: ترجمة الشيخ جعيّط، العمل، الملحق الثقافي، 16 جانفي 1970..

[436] مخلوف: شجرة النّور، 370 رقم 1477. - الأزهري: اليواقيت الثمينة، 110/1. - كحالة: معجم المؤلّفين، 263/2.

[437] الشيخ محمد الشاذلي النّيفر، اللقاء السابق. - لقاء مع الشيخ محمد الصّالح النّيفر يوم 5 سبتمبر 1990.

فقد كنّا نطالع الدّرس في الليل، فنقف محتارين مبهوتين أمام تلك الأفكار المتقابلة، والآراء المتدافعة بين أولئك الأئمة الأعلام، كابن اللبون بين البزل القناعيس، نخشى أن يقطرنا الزحام فنجهد القرائح ونجمع الأفكار ثمّ نسلّم الأمر لله ونمرّ بسلام، حتّى إذا طلع الصباح وجئنا لهذا الدّرس، وقفنا أمام هذا الشيخ العظيم الذي لا تفوته شاردة ولا واردة، فيهتك الحجب عن تلك المخدرات، ويكشف الغوامض بأبسط العبارات، فيبدو لنا ما كان خفيّاً ويصير طوع أيدينا ما كنّا نظنّه عنّا قصيّا، فنجمع بين تحرير علم الأصول والتّحصيل على قواعده ونفهم أبحاث أولئك الفحول، حتّى نتخيّل أنّ لنا قدرة على أن نحكم بينهم، وما ذلك إلاّ بفضل شيخنا العظيم الذي كان يتوخّى أقرب الطّرق وأسهلها لإفهامنا، فلا فخفخة في الألفاظ ولا خلابة ولا ترويج، ولكنّها الحقائق تخرج من فيه هكذا معتزّة بنفسها، قائمة بذاتها عليها من أماراتها دليل، ولم تكن همّة هذا الشيخ قاصرة على تفهيمنا صعائب المسائل، بل كان يتعهّدنا بالنّصح والتّربية ويريد أن يكون منّا رجالاً ذوي مدارك عالية وأفكار سامية، فلم يكن يعاملنا باللّين دائماً، بل كان في بعض الأحيان يبرق ويرعد وهذا يصدر منه كلّما رأى منّا بُعدا عن الجادّة وجموحا عن الصّواب رغبة منه في أن يرانا على أكمل الحالات وفي أرقى الدرجات» [438].

هذه عيّنات من طلبة الشّيخ جعيط، الذين أجمعوا على الأسلوب العجيب الذي ملكه الشّيخ في إقرائه لجمع الجوامع، وقد تعيّن أن يكون في آخر السنة الدّراسية لعام (1351هـ/ 1932م)، ولقد استمر على إقرائه رغما من انتهاء الدّروس بالجامع الأعظم، وكان الختم يوم الأحد (28 صفر 1351هـ/ 3 جويلية 1932م)، وفي صبيحة هذا اليوم حضر الشيخ جعيط، وحضر الشيوخ القدماء والمحدثون من تلامذة الدرس، فأقرأ الشيخ درسا بليغا موضوعه من قول المصنّف:» قد تمّ جمع

[438] ابن محمود، محمد المختار: ختم جمع الجوامع، النّهضة، 3 ربيع الأول: 7-8 1351هـ/ 1932.

الجوامع علما... [439] وبعد ما انتهى، دعا للمؤلّف ولمن كتب عليه ولجميع العلماء والمشايخ، وختم كلامه بقراءة فاتحة الكتاب وهداية ثوابها إلى أرواحهم، وكان يوما مشهودا[440].

وبعد ذلك تقدّم الشيخ محمد المختار ابن محمود، أحد تلامذة الدرس الذّين لازموا الشيخ من البداية من النّهاية، وألقى خطبة بليغة وطويلة الذّيل تحدّث فيها عن تاريخ هذا الكتاب، وتاريخ الشرّاح والمحشّين باختصار، ثمّ عبّر عن إحساسه وإحساس بقيّة زملائه، نحو شيخهم العظيم الذّي لا ينسون فضله، تلقاء ما أفادهم به من المعلومات الواسعة، والنّصائح الثّمينة، ثمّ دفع بعض مطاعن يوردها أغرار من النّاس على أسلوب تعليم الكتب العليا بالجامع الأعظم، وعلى طول المدّة، وممّا قال:» إنّ الكتب العالية لا يقصد من تعليمها وتدريسها تحصيل القواعد، وإنّما يقصد بها توسيع الدائرة العلميّة، والتّعوّد على فهم صعاب الكتب، وتربية الملكة التّي ترسّخ في نفس المتعلّم، فلا تفارقه طول حياته... [441] وبعد أن دافع عن الطريقة التّعليميّة المتّبعة في الجامع الأعظم[442]، أورد كلمة بليغة قالها الشّيخ جعيط لتلامذته، وهي: «لا بدّ لنا من الاعتناء بفهم كلام المؤلّفين، والاهتمام به حتّى تكون فينا القدرة الكافية، لفهم صعاب المتون وعويصات المسائل»[443].

[439] السّبكي: جمع الجوامع: 2/ 437.

[440] لقاء مع الشيخ محمد الأخوة يوم 01 جوان 1990.- والشيخ عبد العزيز بن جعفر يوم 27 جانفي 1990. -والشيخ كمال الدّين جعيط يوم 27 جانفي 1990. -والشيخ محمد الشاذلي النّيفر يوم 16 جويلية 1992.

[441] ابن محمود، محمد المختار: ختم جمع الجوامع، النّهضة، 3 ربيع الأوّل 1351هـ/8 جويلية 1932م.

[442] لم ينفرد الشيخ جعيّط بإقراء الكتب في مدّة طويلة، بل سبقه إلى ذلك الشيخ إبراهيم الرياحي والشيخ عمر بن الشيخ، - ابن عاشور: تراجم الأعلام، 167. - محفوظ: تراجم الأعلام، 153/3.

[443] ابن محمود: م.ن،

ثمّ تقدّم الشيّخ عمر العدّاسي- رحمه الله- وألقى قصيدة بليغة، عبّر بها عن شعور صادق وإخلاص متين نحو الشيّخ، وذكر في آخرها أنّ المودّة هي التّي أنطقته بالشعر، ولم يعهد من نفسه أنّه من فرسان الميدان[444].

وبعده تقدّم الشّيخ عبد العزيز الثميني[445]، أحد فضلاء وادي ميزاب المقيمين بتونس، لأجل التّعليم بالجامع، فألقى خطبة مختصرة حسنة، دعا فيها للشّيخ، ونوّه بخصلة من خِصاله الفاضلة، وهي سعيه في إزالة الحزازات التّي نشأت في بعض الأحيان عن خَلافات مذهبيّة مع احتياج المسلمين في هذا الوقت أكثر من كلّ وقت سواه، إلى توحيد صفوفهم وجمع كلمتهم، والتّوجّه إلى ما يعود عليهم جميعاً بكلّ خير[446].

-كتاب مختصر ابن الحاجب الأصليّ:

بعد أن قضى الشيخ جعيّط مدّة زمنيّة طويلة، في تدريس المحلّي على جمع الجوامع، التفت إلى كتب أخرى، وخصّ ابن الحاجب من كتب الأصول الشهيرة، ولأبي عمر عثمان المعروف بابن الحاجب أصل، وهو «منتهى الوصول والأمل في علميْ الأصول والجدل» ثمّ اختصره في مؤلّف وهو المشهور المتداول «مختصر المنتهى، والمختصر الأصلي». قال في الكشف: «هو مختصر غريب في صنعه، بديع في فنّه»، وأصبح هذا المختصر قِبلة النّاس في أصول الفقه، حتّى بلغت المؤلّفات حوله عدداً جمّاً، ساق منها صاحب الكشف الكثير، لكن اختصّ من بين شروحه شرح العلاّمة عضد الدّين عبدالرحمن الإيجي، وقد اعتنى به الشيخ جعيّط وصرف جهداً

[444] شاهد عيان حول ختم جمع الجوامع، النّهضة، 2 ربيع الأوّل 1351هـ/ 7 جويلية 1932م. لقد ضنّت علينا النّهضة بعدم تدوين هذه القصيدة، ولمّا اتّصلت بالشيخ عمر العداسي قبل وفاته بسُويعات =للحصول على قصيدته، أبلغني متأسّفاً بأنّه لا يملك نسخة منها، وأنّه قدّم الأصل لصاحب الشأن.- لقاء يوم 09 أفريل 1990.

[445] أحد الطلبة الجزائريّين الذين تتلمذوا على الشيخ جعيّط.

[446] حاجي: خليفة: كشف الظنون، 2/1625 - 2/1853 وما بعدها.

في تدريسه، وكانت استفادته منه تفوق الدّارسين [447].

قال عنه تلميذه الشيخ محمد الشاذلي النّيفر: «لا يقدم على إقراء شرح العضد إلاّ المتبحّر في علم الأصول، وقد سعدت بقراءته، وكان الشيخ جعيّط فارس ميدانه الخريت في مسائله المستعصية، واستفدت منه بعد أن ابتدأت قراءتي عليه من أوّله» [448].

- كتاب الموافقات:

كما اعتنى الشيخ جعيّط بتدريس العضد، اعتنى أيضا بتدريس الموافقات للشّاطبي، وهو كتاب له ميزته من بين كتب الأصول، يقول محقّقه الشيخ محمد عبدالله الدّراز (- 1377هـ/1958م) [449].: بقي علم الأصول فاقداً قسماً عظيماً حتّى هيّأ الله تعالى، أبا اسحاق الشّاطبي لتدارك هذا النّقص» [450]، ويقول محقّق الاعتصام محمد رشيد رضا [451]: « كتاب الموافقات لم يسبق إلى مثله سابق، ولا ندّ له في باب أصول الفقه وحكم الشّريعة وأسرارها [452]، ولا يدرّس الموافقات إلا المتضلّع في أصول الفقه، لإبراز اختصاصات هذا الكتاب [453].

ويعتبر الشيخ محمد الأخوة شيخه مولعاً بمقاصد الشّريعة وأسرارها، ويضيف قائلاً: « كان الشيخ جعيّط يتجاوز المسائل التّي يستوي فيها مع طلبته،

[447] تولّى تدريسه أيضاً الشيخ سالم بوحاجب. - ابن عاشور: أليس الصّبح بقريب، 205.

[448] لقاء مع الشيخ محمد الشاذلي النّيفر يوم 15 أوت 1992م.

[449] كحالة، عمر رضا: معجم المؤلّفين، 212/10.

[450] الشّاطبي: الموافقات، 6/1.

[451] الزركلي: الأعلام، 351/6. - كحالة: م.ن، 310/9.

[452] الشاطبي: الاعتصام، 4/1.

[453] الشيخ محمد الشاذلي النّيفر: لقاء يوم 19 أوت 1990.

ويصيب المقصد الذي يظنّ أنّه مستعص على الطّالب، وطريقة تدريسه للموافقات، أنّ الشيخ يتلو منه صفحات كثيرة، لكّن يخرج بزُبدة المخاض التّي يريد أن يصل إليها الشّاطبي، التّي قد يضلّ فيها الطالب لو قرأه وحده، وقد يغيب عنه المقصد الذي يرمي إليه الشّاطبي»[454].

ولّما أراد الشيخ جعيّط أن يجعل من ابنه الشيخ كمال الدّين، أحد رجال أصول الفقه، طلب منه أن يقوم بدراسة الموافقات وفهرسة أبوابه، وذلك قبل أن يتمّ الشيخ محمد عبدالله الدرّاز تحقيقه، فأسرع الابن لنسخ عناوين الفصول والأبواب، وقدّمها لوالده ظنّاً منه أنّه قام بدراسة ضافية للشاطبي، فغضب الوالد وطلب منه أن يدرس الكتاب بدقّة، ويلخّص كلّ مبحث في كلمات موجزة، ويضيف الشيخ كمال الدّين جعيّط أنّه بقي منكبّاً على دراسة الموافقات سنتين، ولّما قدّم زبدة مجهوده لوالده أبدى الشيخ جعيّط قبوله لهذا العمل [455].

- كتاب تنقيح الفصول في الأصول للقرافي:

درّس الشيخ جعيّط كتاب تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول، للإمام شهاب الدّين أحمد بن إدريس القرافي، الذي رتّبه على مائة فصل، وفصّله على عشرين باب[456]، وقد اعتنى به الشيخ جعيّط أيّما اعتناء [457] بعد أن درسه عن شارحه محمد بن حمّودة جعيّط.

3 - الشيخ جعيّط المدرّس بالصادقيّة:

كان للزّيتونة دورهامّ في ترسيخ الحضارة الإسلاميّة، والعلوم العربيّة في أذهان تلامذة المدرسة الصادقيّة، ترسيخاً كان له التّأثير الكبير في شحذ شعورهم

[454] لقاء مع الشيخ محمد الأخوة يوم 01 جوان 1990م.

[455] لقاء مع الشيخ كمال الدّين جعيّط يوم 02 أفريل 1993.

[456] خليفة: كشف الظنون، 1/499.

[457] لقاء مع الشيخ محمد الصّالح النّيفر يوم 10 سبتمبر 1990.

الوطني، فقد كانت دروس أشهر العلماء الزيتونيّين، عبارة على حصص يشعر فيها التّلاميذ عند اكتشاف تاريخهم المجيد، باعتزاز كبير بالحضارة العربيّة الإسلاميّة[458].

ومن بين الشيوخ الذين درّسوا بالصّادقية: الشيخ جعيّط الذي أنتخب للتّدريس بها سنة (1332هـ/غرّة جانفي 1914) [459]، وذلك برتبة أستاذ مبرّز، ولمّا ازداد عدد المدرّسين بالصادقيّة من مشايخ الزّيتونة، أحدث له كرسيّ خاصّ لتدريس فلسفة التّشريع الإسلامي، كما أحدث كرسيّ لتدريس الحضارة الإسلاميّة، انتدب له الكثير من الشيوخ من بينهم: الشيخ محمد الفاضل ابن عاشور [460] والشيخ محمد الصادق ابن القاضي، وتخرّج على يد الشيخ جعيّط، أجيال كثيرة من طلبة الصادقيّة الذين يحفظون له أجمل الذّكريات، والذين انتصبوا بالوظائف الدوليّة، وكان منهم الشّاعر والطبيب والفيلسوف والمهندس [461].

- إصلاحاته بالصادقيّة:

لمّا سُمّيَ الشيخ جعيّط مدرّساً بالصادقيّة، وجدها في شبه انحلال بسبب برامج التّعليم التّي كانت تسير عليها، حتّى بلغ الأمر أنّ المنتهين من التّعليم بها والمحرزين على «الديبلوم» وعددهم قليل، عجز أكثرهم عن تحرير ترجمة على وجه مقبول. في مناظرة عقدت في الكتابة العامّة لانتخاب مترجمين، مع أنّ هذه المدرسة قصرت الحكومة الفرنسيّة مهمّتها على إعداد ثلّة من المترجمين، ولمّا قوبل ذلك النّقص العامّ بالانتقاد لوحظ لمديرها «لايون» تأخّرها وما آلت إليه المدرسة

---

[458] ابن عاشور، محمد العزيز: الجامع الأعظم: المعلم ورجاله، 131.

[459] بلحسن: التّقويم التونسي، 1923م، 91. - بسيّس: ترجمة شيخ الإسلامي المالكي الجديد، الزهرة، 1364هـ/30 مارس 1945م.

[460] المنقعي، العروسي: الصّادقية وأثرها، رسالة جامعية مرقونة، 95.

[461] محفوظ: تراجم المؤلّفين، 2/299. - جعيّط، كمال الدّين: الشيخ جعيّط، جوهر الإسلام، س 9 ع6، 1397هـ/1977م، 73.

من الانحطاط، وأُشير عليه بلزوم ترقيتها... فاستدعى من المدرّسين بها شيخين انتخبهما من بين مدرّسيها، لما يراه فيهما من الكفاءة، وهما الشيخ جعيّط والشيخ محمد الصادق ابن القاضي، يكلّف كلّ واحد منهما بإحضار تقرير، يتضمّن أسباب التّدهور وعلاج الموقف، واتّفق الشيخان على إعداد تقرير موحّد يمضيانه معاً، على أن يتولّى الشيخ جعيّط تحريره. فحرّر تقريراً وبسط فيه ما يراه من أسباب الخلل، وما يراه من وُجوه الإصلاح، التّي منها إدخال العلوم كالتّاريخ الإسلامي، ودراسة الكتب الأدبيّة، وتحوير بعض العلوم من المباشرين لتدريسها، الذين كانوا بمعزل عن الاهتمام بالتّلاميذ، وإفادتها إلى غيرهم ممّن هم أعلم بكيفيّة الدّراسة، وما يناسب التّلميذ... إلى غير ذلك ممّا بسطه من الكتب القديمة، كالبيان والتّبيين لأبي عمرو عثمان الجاحظ (-255هـ/973م) [462]، والكتب الحديثة كنظرات مصطفى لطفي المنفلوطي (– 1343هـ/1924م) [463]، وقبِل المدير التّقرير، وأنجز جميع مقترحاته وكان ذلك سنة (1336هـ/1917م)، وأوْكل إلى الشيخ جعيّط تنفيذ ما جاء فيه، وبيّن الشيخ جعيّط للمدير أنّ هذا الإصلاح لا يُعطي نتيجته المرضية إلاّ بعد خمس سنوات، لأنّه يتعيّن أن يبتدئ من القاعدة، أي من السّنة الأولى من المرحلة الثانية، وأنّ ما قبل هذه السّنوات يحرز فيه التّلامذة على تقدّم نسبيّ دون المنشود، وقد كلّف مدير المدرسة الصادقيّة، الشيخ جعيّط بإلقاء درس خاص كلّ أسبوع على تلامذة القسم الأوّل، المتهيّئين لدخول امتحان «الديبلوم» لتدارك أمر نقصهم [464].

وأعجب لمن تحدّث عن الصادقيّة، ولم يذكر دور الشيخ جعيّط وإصلاحاته فيها، وهو الذي درّس بها مدّة 26 سنة برتبة أستاذ مبرّز إلى سنة (1359هـ/1940)[465]،

---

[462] الذّهبي: تذكرة الحفّاظ، 111/2. - ابن خلّكان: وفيات الأعيان، 490/1. -كحالة: معجم المؤلّفين، م، 7/8.

[463] الزركلي: الأعلام، 142/8. - كحالة: م.ن، 27/12.

[464] جعيّط، كمال الدّين: الشيخ جعيّط: حياته وآثاره، جوهر الإسلام، س9 ع6، 1397هـ/1977، 73.

[465] عبدالسّلام، أحمد: الصّادقية والصّادقيّون، ط. بيت الحكمة، مثلا.

حيث عُيّن شيخاً للجامع الأعظم، فقدّم استقالته من الصادقيّة، وطلب منه مديرها[466] أن يُلقي بعض الدّروس فيها، فامتنع لعدم استطاعته التّوفيق بين التّدريس والمشيخة، وخلفه الشيوخ بلحسن الأخوة وحمّادي ابن الأمين والتّهامي الزهّار[467].

4 – **طريقة الشيخ جعيّط البيداغوجيّة في التّدريس:**

كان الشيخ جعيّط يشرع في الدّرس بمجرّد انتهائه من تحيّة المسجد، وكان لا يتخلّف عن دروسه [468] وقد احترم تراتيب إصلاح التّعليم الصّادر (سنة 1292هـ/1874م)، والتّي تبيّن للمدرّس كيفيّة إلقاء درسه، قصد إفهام التّلامذة، وعدم التّنقّل من مسألة إلى أخرى إلاّ بعد تيقّن حصول التّلامذة على فهمها [469].

ويشهد الشيخ محمد الصادق بسيّس على مواظبة الشيخ جعيّط وتمسّكه بتتبّع برامج التّعليم عندما يقول: «وما رأيته والله شهيد على ما أقول، أنّه حاول يوماً أن يخون واجبه في التّدريس بفضول أو ثرثرة، وطالما استخدمت من أصحاب الضمائر الخرساء» [470]، ويقصد الشيخ بسيّس بذلك بعض شيوخ الزّيتونة غير الأكفاء.

أمّا فيما يخصّ أسلوبه في التّدريس، فإنّ الشيخ جعيّط كان لا يميل إلى الاستطرادات، وهذا الشيخ محمد الصادق بسيّس يقول: «يمتاز أسلوبه بالنّظام في التّقرير، فلا يعرج عن القصد حتّى إنّي في بعض الدروس، أسعى في إثارة شجون من الحديث أجهد في ربطها بموضوع الدّرس، فيجاريني فضلاً منه بعض المجاراة، ولكنّه سُرعان ما يشعر أنّه حاد عن جادته، وخالف نطاقه، فيعود إلى موضوعه الأوّل قائلاً:

---

[466] ببّو، عبدالقادر: سلسلة المديرين الذين تداولوا على إدارة الصّادقيّة، مجلّة النّدوة، لمحة تاريخيّة عن الصّادقيّة، 17 وما بعدها.

[467] لقاء مع الشيخ كمال الدّين جعيّط يوم 07 أوت 1991.

[468] بسيّس: ترجمة شيخ الإسلام المالكي الجديد، الزهرة، 1364هـ/30 مارس 1945.

[469] انظر: مجموع التّراتيب.

[470] بسيّس: ترجمة الشيخ جعيّط، العمل، الملحق الثقافي، 16 جانفي 1970م.

«ليس هذا من موضوعنا»، ويتواضع تواضعاً ساحراً، ويقول:» ما هذا الفضول»[471].

فالشيخ جعيّط كان آية في العلم والتّواضع، والفهم والإفهام، والحزم والعزم[472]، وكان تحليله رائعاً، ويحترم النّبهاء من طلبته مع سرعة في الغضب[473]، وكان يمتاز بحرّية الفكر واستقلال النّظر، ولا يتقيّد بأقوال المصنّفين، بل ينصفهم إنْ أجادوا وأصابوا، ويناقشهم ويردّ عليهم في أدب واحترام، دون أن تسمع منه فيهم كلمة نابية، فهو عفيف في لسانه نزيه في نقده، وإنْ لم يخل من زهو وإعجاب، وبذلك يستثير مدارك أبنائه فيدفعهم إلى الجدال والنّقاش[474] وكان يميل إلى الاستنباط[475]، ويعوض في الدّرس لشدّة تمكّنه، ويقبل المناقشات وإبداء الرأي المدعومة بالأصول[476]. وكان لا يتمسّك برأيه ويعود إلى رأي تلاميذه، إذا وجد فيه وجهاً من الصّواب[477]، وإنّ وجهه ليطفح بِشراً حين يصيب تلاميذه جادّة الطريق، ويتأسّف حين يعبث بتلاميذه الفهم السّقيم والجدل العقيم.

وعندما يلاحظ الشيخ جعيّط فُتوراً عند طلبته يستدلّ بقول الشّاعر:

الرّمل

أنا مثل الماء سهلٌ سائـغٌ ... وإذا سُخّن آذى وقتـــل [478]

[471] بسيّس: ترجمة شيخ الإسلام المالكي الجديد، الزهرة، 1364هـ/30 مارس 1945. - ترجمة الشيخ جعيّط، العمل، الملحق الثقافي، 16 جانفي 1970م.

[472] لقاء مع الشيخ الهامشي الحفناوي -10 -09 - 1990.

[473] لقاء مع الشيخ عبد العزيز الزغلامي -07 -07 - 1990.

[474] بسيّس: ترجمة شيخ الإسلام الجديد، الزهرة: 1364هـ/ 30 مارس 1945. -ترجمة الشيخ جعيط: العمل: الملحق الثقافي 16 - 01-1970.

[475] لقاء مع الشيخ محمد صالح النّيفر -10 -09 - 1990.

[476] لقاء مع الشيخ عبد العزيز بن جعفر 27 جانفي 1990.

[477] بسيّس: ترجمة شيخ الإسلام الجديد، الزهرة والعمل، الملحق الثقافي.م.ن.

[478] لقاء مع الشيخ عثمان الحويمدي 02 مارس 1991.

وهذا أحد تلامذة الشيخ يسرد لنا أسلوبه، وطريقته في التّدريس، فيقول: «كنت أشعر حين أحضر درسه، أنّ عقلي يتكوّن وملكتي تستحصد ومداركي تعتق، ولساني يتحرّك للجدل والمناقشة، لأنّ الرّجل يتكلّم بعلم يبعث على أن تجادل عن رأيك بحثا عن الحقيقة.

إنّه لا يفهم من وجود التّلميذ والتّعليم العالي فهما شكليّا إداريا، بسبب بحث أنجزه، بل فهما موضوعيّا استحقاقيا، ومن ثمّة تعتريه حدّة تسمو بالتّلميذ عن أن يسأل سؤالا، كان من حقّه أن يسأل عنه في مرحلة اجتازها في تعلّمه الثانوي، وأذكر أنّ بعض زملائي كانوا يألمون من وقع تلك الحدّة، فينطوون على مضض يفضي بهم إلى عدم سؤاله من جديد.

ولقد أصابني ما أصابهم، ولكن دون تبجّح أو شغوف، صبرت لصدمة الحدّة بالانكباب على إعداد الدّرس، مع العزم على إثارة ما يعترضني في أثناء الإعداد، وأثناء تقريره للموضوع عن مشاكل غامضة، فكنت ألقي الأسئلة، ولعلّه كان -رحمه الله- يستحسنها فيحلّ عقد المشاكل، وينير أمامي معظم المعضلات بفيض من علمه، ويتهلّل وجهه ابتهاجا، لأنّه كان يحبّ المناقشة في غير البحوث اللّفظيّة والهوامش الشّكليّة، بل يتعشّقها في القضايا المربيّة للمدارك، والمفضية إلى التّفكير الخاصّ السّليم.» [479].

وعندما يلاحظ الشّيخ جعيّط الصّواب إلى جانب أحد تلامذته، ويظهر الحقّ في اعتراضه لا تأخذه العزّة. ويضيف الشّيخ بسيّس قائلاً: فتراه يشيد بإصابته ويثني على إجادته علناً، فهو رجّاعا للحقّ شأن العلماء الأحرار المحقّقين، الذّين لا يشعرون أمام تلاميذهم بمركب تفوّق وامتياز، غرورا منهم بأنّهم لا يصدر منهم إلاّ الصواب، ولا يقبل الحقّ إلاّ منهم وإن كرها، بالتّحيّلات والخطابيات الجوفاء، استكبارا واستعلاء على وضع التّلميذ الضّعيف» [480].

---

[479] بسيّس: ترجمة الشيخ جعيّط: العمل، الملحق الثقافي 16 جانفي 1970.

[480] بسيّس: ترجمة شيخ الإسلام الجديد، الزهرة 30 مارس 1945. العمل، الملحق الثقافي، 16 جانفي 1970

وحِرصاً منه على تشريك طلبته في الدّرس، كان الشيخ جعيّط يسأل النّجباء عن سبب سكوتهم، يقول الشيخ محمد الصادق بسيّس: «يبلغ به الشّغف بالبحث عن الحقيقة العلميّة، بواسطة المناقشة حين يفقدها من تلميذ له، أنّي قد التزم السّكوت في بعض الدّروس لفقدان دواعيها، فيداعبني -رحمه الله- بقوله: «ما لك ساكت اليوم ؟» فأقول: «إنّ الموضوع واضح»، فلا يرضيه ويبالغ في الاستثارة قائلاً: «إنّ عينيك تقولان لا » !

فأنت ترى أنّ أسلوبه في التّدريس لم يكن أسلوباً تقريريّاً رتيباً جامداً منساباً كالماء في مسيرته، بل كان قدحاً لزناد الفكر، ومعتركاً لمختلف الأنظار والأفكار، بحثاً عن الحقيقة التّي ما كان يُرضيه أنّ يتلقّاها تلاميذه عنه بالتّسليم والاستسلام، كأنّه الإمام المعصوم عند الشّيعة» [481]

فشهادة تلامذته تُبيّن أنّ الشيخ جعيّط، كان متمكّناً من مادّته، ويعمل على مناقشة طلبته، وينشرح صدره عندما يظهر الحقّ إلى جانب أحدهم، وكان حريصاً على تكوين طلبته تكويناً علميّاً صحيحاً، وعلى تكوين عقليّتهم تكويناً متيناً، وحريصاً على صقل أذواقهم، ونفي الفضول والقشور من مداركهم. وهذا الحِرص يحتدّ وينفعل عندما يلاحظ بضاعة أحد طلبته مزجاة.

وكان الشيخ طيّب الله ثراه يجهد نفسه لحسن سير دروسه، لأنّه يعمل على تخريج طلبة يقدرون على ربط الفروع بالأصول، ويحفظون الفقه ويتأهّلون إلى القضاء بكفاءة وإلى الفتوى بجدارة.

[481] بسيّس: ترجمة شيخ الإسلام الجديد، الزهرة 30 مارس 1945. العمل، الملحق الثقافي، 16 جانفي 1970

5 – إصلاحات الشيخ جعيّط ونشاطه عندما كان مدرّساً:

6 – الشيخ جعيّط في لِجان التّعليم الزّيتوني:

أ – عضويّته في لجنة الإصلاح الرّابعة:

شارك الشيخ جعيّط في لجنة إصلاح التّعليم الزيتوني الرابعة، الواقعة سنة (1343هـ/1930م، في عهد أحمد باي الثاني [482]، وتحت رئاسة الوزير الأكبر خليل بوحاجب [483]، وامتازت هذه اللّجنة بالتّنافس والشِّقاق، بين الشيخ أحمد بيرم والشيخ محمد الطاهر ابن عاشور [484]، وكان الشيخ جعيّط من أنصار إصلاحات الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور [485]، مع احترامه لوِجهة نظر شيخه أحمد بيرم، للعلاقة المتميّزة بينهما.

وتنحصر النّتائج التّي تمخّضت عنها هذه اللّجنة في ثلاث نقاط:

- تعويض هيئة النّظارة العلميّة بشيخ يُدير الجامع الأعظم [486].
- إدراج المواد التّالية في برامج التّعليم بالجامع الأعظم: الشّريعة واللّغة والآداب العربيّة، أمّا العلوم العصريّة كالرّياضيات والفيزياء والكيمياء، والعلوم الطبيعيّة وحفظ الصّحة، والتّاريخ والجغرافيا، فستُدرّس خارج الجامع من طرف بعض المكلّفين بالدّروس في محلّ سيُعيّن ويُهيّأ فيما بعد.

---

[482] جعيّط، كمال الدّين: الشيخ جعيّط: حياته وآثاره، جوهر الإسلام، س9 ع6، 1397هـ/1977م، 71-72.

[483] ابن الخوجة، محمد: معالم التّوحيد، 57. – الخضر، محمد حسين: إصلاح التّعليم الزّيتوني، مجلّة الهداية الإسلاميّة المصرية، ج6، م5/327 وما بعدها.

[484] شمّام، محمود: أعلام من الزّيتونة، 81. ط أولى

[485] Abdessamad : La résidence. 806

– لقاء مع الشيخ محمد الطاهر بن عثمان يوم 07 جويلية 1990.

[486] ابن الخوجة: م.ن، 59.

- إحداث ثلاث مراحل تعليميّة متميّزة، وتُختم الدّراسة في كلّ مرحلة بشهادة خاصّة هي:
- الأهليّة التّي تُختم بها المرحلة الأولى من الدّراسات الثانويّة، وتدوم أربع سنوات.
- التّحصيل التّي تُختم بها المرحلة الثانية من الدّراسات، وتدوم ثلاث سنوات.
- العالميّة التّي تُختم بها الدّراسات العُليا، وتدوم الدّراسة فيها ثلاث سنوات في شعبتين: الآداب والشّريعة[487].

ب- عضويّته في لجنة الإصلاح الخامسة:

في حين توصّلت اللّجنة الرّابعة بفضل مشاركة الشيخ جعيّط، إلى القيام بالكثير من الإصلاحات، فإنّالشيخ جعيّط رفض جدول الأعمال الذي أرادت أن تمرّره الإقامة العامّة الفرنسيّة، عند انعقاد لجنة الإصلاح الخامسة، التّي انتصبت للعمل في (1357هـ/4 أفريل 1938م) [488]، لكن سُرعان ما اندلعت الحوادث في اليوم التّاسع من أفريل، فأخذتها السُّلط الاستعماريّة تعلّة للتصلّب، حيث حضر كبار رجال الدّولة الحامية بأكملهم افتتاح أشغال اللّجنة، وفي طليعتهم المقيم العامّ «شارل سوماني» الذي حاول ضبط جدول أعمل اللّجنة، وتحديد مجال نشاطها الإصلاحي، وطبّق منذ الاجتماع الثاني المنعقد في (1357هـ/21 ماي 1938م) مخطّط الإقامة العامّة الرّامي إلى التّحكّم في توجيه أعمال اللّجنة، فرفض الشيخان جعيّط وبلحسن النّجّار (-1342هـ/1953م) [489] رئاسة اللّجنتين الفرعيّتين، بدعوى مهامّهما الأخرى وتقدّمها في السنّ.

---

[487] الحدّاد، الطّاهر» التّعليم الزيتوني، 22-59 وما بعدها.

[488] ابن الخوجة، محمد: تاريخ معالم التّوحيد، 58 وما بعدها

[489] مخلوف: شجرة النّور، 429 رقم 1691. - محفوظ: تراجم المؤلّفين، 15/5. - بوذينة: مشاهير التّونسيّين، 126.

ففي حين أنّ سبب الرّفض بالنّسبة للشيخ النّجّار كان وجيهاً، فإنّه لا يعدّ كذلك بالنّسبة للشيخ جعيّط، الذي كان عمره آنذاك 44 سنة.

فوقع إبدالهما بالجنرال محمد ابن الخوجة (-1361هـ/1942م) [490] والجنرال محمد سعدالله مدير الأوقاف، ليرأسا على التّوالي اللّجنة الفرعيّة الخاصّة بالتّعليم، واللّجنة الفرعية الثانية المكلّفة بدراسة المسائل ذات الصبغة المادّية.

ولم يتقبّل هذا التّعيين بارتياح بعض الأعضاء الزّيتونيّين، الذين كانوا يفضّلون إسناد اللّجنتين الفرعيّتين للشيخين جعيّط والنّجّار أو غيرهما من العلماء الآخرين [491].

ت - دور الشيخ جعيّط في النّشاط الثّقافي الزّيتوني:

في منتصف الثلاثينات ظهرت الزّيتونة مثل الطّاقة الفولاذيّة للحركة الثّقافيّة بالبلاد، وكان أساتذتها وطلبتها من أبرز المنادين بتغيير الأوضاع الاجتماعيّة والثقافيّة في القُطر [492]، وذلك بتأسيس الكثير من الجمعيّات، وإصدار المجلاّت الدّينية والأدبية، مثل: «المجلّة الزيتونيّة» لسان حال علماء الجامع الأعظم، ومجلة «شمس الإسلام» التّي أصدرها الشيخ محمد الصالح ابن مراد (- 1399هـ/ 1979م)[493]، سنة (1354هـ/1937م)، ومجلّة «العالم الأدبي» التّي أصدرها زين العابدين السنوسي (1385هـ/1965م) [494]، ونشريّة «الجمعيّة الخلدونيّة: التّي كان يُساهم في إعدادها عدد كبير من الزّيتونيّين [495].

---

490 ابن عاشور: تراجم الأعلام، 293. 316. - بوذينة: مشاهير التّونسيين، 357.

491 العياشي: البيئة الزيتونيّة، 61 وما بعدها.

492 Ayachi : Le mouvement Zeytounien, 281

493 محفوظ: تراجم المؤلّفين، 305/4.

494 محفوظ: تراجم المؤلّفين، 68/2. - بوذينة: مشاهير التونسيين، 161.

495 العيّاشي: البيئة الزّيتونيّة، 225.

وكان الشيخ جعيّط من بين المسهمين في هذه الأنشطة، إمّا بصفة مباشرة أو بصفة غير مباشرة، ويتمثّل نشاطه بصفة مباشرة في مساهمته في «المجلّة الزّيتونيّة» التّي ظهر عددها الأوّل في (1353هـ/1936م) واسترسل صدورها إلى سنة (1374هـ/1955م) بعدّة مقالات ومجموع فتاوى [496]. أمّا نشاط الشيخ جعيّط بصفة غير مباشرة، فهو يتمثّل في مساهمة عدد من طلبته المتأثّرين به في تنشيط الحياة الثقافيّة بالجامع الأعظم، وفي تسيير شؤون «جمعيّة الشُبّان المسلمين» وتوسيع نشاطها والقيام بمحاضرات ومسامرات في نواديها وفروعها، وكان من أبرز أعضائها الشيوخ محمد الصادق بسيّس ومحمد الصالح النّيفر، ومحمد الشاذلي النّيفر [497].

ث – مساندة الشيخ جعيّط لجمعيّة المدرّسين الزّيتونيّين:

تأسّست هذه الجمعيّة يوم (28 شعبان 1354هـ/01 نوفمبر 1937م)، والهدف من إنشائها الدّفاع عن مطالب أساتذة الجامع الأعظم، وكانت لها صبغة نقابيّة، وتتركّب هيئتها المديرة من ستّة عشر عضواً من الطبقات الثلاث [498] وهم:

- الرئيس : أحمد العيّاري (-1368هـ/1948م) [499].
- كاهية أوّل : محمد الفاضل ابن عاشور.
- كاهية ثاني : الطّاهر بن عبدالسّلام.
- أمين مال : إبراهيم ابن مراد.
- كاهيته : أحمد عيّاد.
- كاتب عامّ : محمد بوشربيّة.

---

[496] قمت بجمع الفتاوى في كتاب مستقلّ، طبعه مركز الدراسات الإسلاميّة في سنة 1994، ثمّ وقع تنقيحها، وطبع الكتاب ثانية في دار ابن حزم، بيروت، سنة 2005.

[497] انظر تراجمهم لاحقاً في مبحث طلبة الشيخ جعيّط.

[498] Ayachi : Le mouvement Zeytounien

[499] بوذينة: م.ن، 65.

- كاهيته : محمد بن نيّة.
- عضو : محمد النّاجي ابن مراد.
- عضو : علي ابن الخوجة.
- عضو : الطيّب التّليلي.
- عضو : عبد العزيز بن الأمين.
- عضو : محمد غويلة.
- عضو : محمد الأصرم.
- عضو : أحمد شلبي.
- عضو : التّهامي الزّهار.
- عضو : فرحات الكنزاري [500].

ولقد ذكر الشيخ صالح المالقي شيخ الجامع الأعظم وفروعه، في تقريره الذي قدّمه للوزير الأكبر الهادي الأخوة، حول إنشاء جمعيّة المدرّسين الزّيتونيّين، المؤرّخ في (9 ذي الحجّة 1356هـ/9 فيفري 1938م)، أنّه عرض نسخة من قانون الجمعيّة الأساسي [501]. الذي ورد عليه بإمضاء رئيس الجمعيّة الشيخ أحمد العيّاري، إلى كافّة الأساتذة المشايخ المدرّسين، ليُبدي كلّ واحد منهم رأيه في الموافقة أو عدمها، فكان الذي تحرّر لديه أنّ أساتذة الرّتبة الثمانية [502] لم يوافق منهم سوى الشيخ جعيّط، وأمسك الشيخ محمد الصالح ابن مراد، فلم يضمّ صوته لأحد الرأيين، والشيخ محمد ابن الخوجة غير مباشر لمرض، والبقيّة الشيخ محمد الطيّب بيرم [503]. ومحمد الصادق المحرزي من الحنفيّة، وبلحسن النّجّار ومحمد العنّابي ومحمد البشير النّيفر

[500] العيّاشي: البيئة الزيتونيّة، 241.

[501] العيّاشي: م.ن، نصّ القانون الأساسي، 243-244.

[502] ابن عاشور: جامع الزيتونة: المعلم ورجاله، 119.

[503] دون إمضاء: محمد الطيّب بيرم شيخ الإسلام الحنفي، النّهضة 3 ذي القعدة 1358هـ/15 ديسمبر 1933م.

(- 1394هـ/1974م) [504] من المالكيّة، أمضوا على عدم الموافقة [505]. وموافقة الشيخ جعيّط تدلّ على مصادقته على قانون هذه الجمعيّة الأساسي ومساندته لها للدّفاع عن حقوق المدرّسين.

ج - الشيخ جعيّط ومسألة التّنظير:

إثر الحرب العالميّة الثانية، تمّ تحسين الحالة المادّية للمدرّسين بصورة محسوسة على حساب جمعيّة الأوقاف، وظلّت حكومة الحماية مصرّة على إبقاء الجامع الأعظم خارج المؤسّسات الدوليّة، ورفض تحمّل مرتّبات المدرّسين المفروضة على جمعيّة الأوقاف، التّي أصبحت عاجزة عن الوفاء بالتّعهّدات الماليّة المرغمة عليها، نظراً لتمادي السُّلط الاستعماريّة في تبديد أموالها، وبقيت مرتّبات رِجال التّعليم الزّيتوني زهيدة إلى سنة (1353هـ/1936م)، حيث أصبح المطلب الأساسيّ لمدرّسي الجامع الأعظم يتعلّق بتنظيرهم دون قيْد ولا شرط، ببقية أصناف التّعليم العمومي [506].

وقد استأثرت مطالب المدرّسين المتعلّقة بتحسين أوضاعهم المادّية، بجلّ مناقشات لجنة الإصلاح الخامسة المجتمعة سنة (1355هـ/1938م)، والتّي تحوّلت جلساتها المخصّصة بدرس مسألة التّنظير، إلى مواجهة جِدالية بين أنصار الإصلاح من المدرّسين وفي مقدّمتهم الشيخ محمد المختار ابن محمود والشيخ جعيّط، وبين المجموعة الموالية للسُّلطة والتّي يؤيّدها شيخ الجامع الأعظم صالح المالقي من جهة أخرى.

ولقد كان الحجّة التّي استند إليها مستشارو الحكومة، لمعارضة أيّ تغيير في القانون الأساسي لرجال التّعليم بالجامع الأعظم، تتمثّل في التّأكيد على أنّ التّنظير المطلوب، لو تمّ تطبيقه على حسب قولهم، يسبّب انهيار المؤسّسة الزّيتونيّة، لأنّ

---

[504] محفوظ: تراجم المؤلّفين، 67/5 وما بعدها. - النّيفر، محمد الشّاذلي: الشيخ محمد البشير النّيفر: النّشرة العلميّة للكليّة الزيتونيّة، س 2 ع2و3، 1974م، 235 وما بعدها.

[505] العّياشي: البيئة الزيتونيّة، 241.

[506] Archives de l'Etat, serie36, 1

ذلك التّنظير هو مشروع عِلماني، يقتضي انخراط أعضاء هيئة التّدريس في صندوق التّقاعد، وإحالة المدرّسين على الرّاحة عند بلوغهم سنّاً معيّنة، وهذا من شأنه إضفاء الصّبغة العِلمانيّة على الجامع الأعظم، إلاّ أنّ أنصار الإصلاح ردّوا على لسان الشيخ محمد المختار ابن محمود الذي قال: « إنّ الزّيتونيّين قادرون على التّمييز بين الخير والشرّ، إذا كان الأمر يتعلّق بمصلحتهم وليسوا في حاجة إلى من يدافع عنهم، لهذا الغرض إنّنا نمثّل سلكاً من المدرّسين قد استعمل جميع الوسائل لنيل حقوقه»[507].

7 – **طلبة الشيخ جعيّط:**

تخرّجت على يد الشيخ جعيّط عدّة أجيال من الطلبة، ساهموا في النّضال من أجل التّحرّر، وتصدّروا للتّدريس بالجامع الأعظم وبالصادقيّة، وغيرها من المعالم الدّينية، وتولّوا القضاء بالمحاكم الشّرعية والعدليّة بالبلاد التّونسيّة، والذين شاركوا في المجامع الفقهيّة والعلميّة داخل البلاد وخارجها. وأسباب كثرة طلبته هي انتماء الشيخ جعيّط إلى عائلة علميّة شهد لها معاصروه بالفضل والألمعيّة، وأخذه عن خيرة شيوخ عصره الذين ترجمت لهم سابقاً، وتنوّع العلوم التّي تحصّل عليها وانتصابه للتّدريس لسنين عدّة، ومن بين طلبته:

* **الشيخ أحمد شلبي:**

أصله من الأندلس، وانتقلت عائلته إلى تونس، حيث وُلد بها سنة (1326هـ/1908م)، انخرط في سلك الزّيتونة سنة (1339هـ/1920م) وتحصّل على شهادة التّطويع، ثمّ انتقل من مرتبة إلى أخرى، حتّى بلغ المرتبة العليا، فأخذ عن فحول الزّيتونة، مثل الشيخ جعيّط الذي درّسه صحيح مسلم، والعضد وكتباً أخرى، ووصفه في شهادته بالفاضل الألمعيّ، ولا تصدر شهادة الشيخ جعيّط في نظر الشيخ محمد الشاذلي النّيفر إلاّ لمن هو أهل لأن يتّصف بالألمعيّة[508].

---

[507] العيّاشي: البيئة الزيتونيّة، 201 وما بعدها.

[508] النّيفر، محمد الشاذلي» ذكرى تأبين الشيخ أحمد شلبي، 19 سبتمبر 1992.

واستفاد الشيخ أحمد شلبي من شيوخه أيّما استفادة إلى أن تحصّل على خطّة تدريس الطبقة الأولى، ومن وظائفه الإشهاد والتّدريس، وتولّي إدارة فرع قفصة بتكليف من الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور، وكانت وفاته في (صفر 1413هـ/أوت 1992)[509].

*** الشيخ الصادق بن الطّاهر بن عبدالحميد:**

وُلد بولاية توزر سنة (1340هـ/1921م)، والتّحق بالجامع الأعظم حيث درس على كبار علمائه مثل الشيخ جعيّط، ناضل في صُلب الحركة الوطنيّة ودخل السّجن بتهمة العصيان المدني سنة (1360هـ/1941م)، وكان رئيساً لجمعيّة الشبّان المسلمين في الجريد.

درّس بالجامع الحفصي ثمّ التّحق بالجامع الأعظم ثمّ بفرع سوسة الزّيتوني، ثمّ بالمعهد الثانوي بسوسة، ومارس أنشطة كثيرة منها: مساهمته في نشر الإملاءات القرآنيّة بالجنوب التّونسي، وإشرافه على معهد الوعظ والإرشاد بالقيروان، كما تولّى الإمامة والخطابة وتدريس الحديث الشّريف بجامع الرشاد بسوسة، ومن آثاره: الكثير من المقالات في مجلّة الهداية، وكانت وفاته في رمضان سنة (1404هـ/جوان 1984م)[510].

*** الشيخ عبدالعزيز بن جعفر:**

وُلد في شهر جانفي (1331هـ/1913م)، ودرس في منزل والده ثمّ انتقل إلى الجامع الأعظم سنة (1347هـ/1928م)، وتحصّل على شهادة التّحصيل سنة (1353هـ/1933م). من أبرز شيوخه: الشيخ جعيّط الذي أخذ عنه الموافقات وصحيح مسلم بشرح النّووي مع نقل من الأبّي وتفسير البيضاوي، وتحصّل على العالميّة سنة (1357هـ/1938م)[511].

---

[509] الأخوة، محمد: ذكرى تأبين الشيخ أحمد شلبي، 19 سبتمبر 1992.

[510] التّارزي، مصطفى كمال: ترجمة الشيخ الصّادق بن الطاهر، مجلّة الهداية، ع5 س11، 110-111.

[511] لقاء مع الشيخ عبدالعزيز بن جعفر يوم 17 جانفي 1990م.

تحصّل على الأستاذيّة في الطبقة الحنفيّة سنة (1372هـ/1953م)، ودرّس التّعليم العالي بالجامع الأعظم، كما تولّى خطّة مفتي حنفي في (رمضان 1375هـ/أفريل 1956م)، ثمّ استقال في (محرّم 1376هـ/أوت 1956م) عندما وقع حلّ المحكمة الشرعيّة، وتفرّغ للتّدريس بالمعاهد الثانويّة وبالكليّة الزيتونيّة إلى أنْ تفرّغ تماماً للراحة سنة (1407هـ/1987م)، وليست له من الآثار إلاّ بعض الفتاوى[512].

*** الشيخ عبدالعزيز بن الطّاهر الزّغلامي:**

وُلد في (ربيع الأوّل 1337هـ/ديسمبر 1918م) بجهة الكاف، وتتلمذ بالكُتّاب ثمّ بالجامع الأعظم، أخذ عن الشيخ جعيّط البيضاوي والإشراف، تحصّل على العالميّة في القسم الشّرعي سنة (1368هـ/1949م).

درّس بمدينة الكاف، ثمّ شارك في مناظرة الحكّام الشرعيّين فنجح وسُمّي مفتياً ثمّ قاضياً بالكاف وعين دراهم، وعند توحيد القضاء الشرعي وقضاء الحقّ العامّ سنة (1375هـ/1956م)، عُيّن وكيل رئيس بالمحكمة الابتدائيّة بالكاف، ثمّ وكيل رئيس بالمحكمة العقّارية بتونس، ثمّ مستشاراً بمحكمة التّعقيب سنة (1397هـ/1977م)، ورئيس دائرة بها، إلى أنْ أُحيل على التّقاعد سنة (1409هـ/1989م)، وتفرّغ للتّدريس بالجامعة الزّيتونيّة، والخطابة بجامع الزرارعيّة بالعاصمة وعضويّة المجلس الإسلامي الأعلى، وله مساهمات كثيرة في مجلّة جوهر الإسلام ومجلّة الهداية وجريدة الصّباح... [513].

*** الشيخ عمر العدّاسي:**

عمر بن الحاج بن الكيلاني العدّاسي، وُلد في (1321هـ/ديسمبر 1903م) بنواحي ماطر بالشّمال التّونسي، درس بالكتّاب ثمّ بالجامع الأعظم سنة

---

512 لقاء مع الشيخ عبدالعزيز بن جعفر ونقلا من دفتره الخاصّ 17 مارس 1990.

513 لقاء مع الشيخ عبدالعزيز الزغلامي يوم 07 جويلية 1990.

(1339هـ/1920م)، ترقّى في المراتب العلميّة إلى أنْ أصبح مدرّساً من الطبقة الأولى، فتولّى التّدريس بالجامع الأعظم وبالصادقيّة وبعدّة معاهد ثانويّة بالعاصمة إلى سنة (1377هـ/1958م)، ثمّ سافر إلى ليبيا ودرّس بالجامعة الإسلاميّة الليبيّة اثني عشر سنة من (1379هـ/1958م) إلى (1383هـ/1972م) مادّتيْ الفقه والفرائض، كما تولّى الخطابة بجامع الهدى بالزّهراء، وكانت وفاته في (رمضان 1410هـ/أفريل 1990م) تاركاً بعض الآثار العلميّة بمجلّة الهداية [514].

*** الشيخ محمد بن عبد الرحمن الاخوة:**

وُلد بالعاصمة التّونسيّة في (1331هـ/جوان 1913م)، وأصل عائلته من غرناطة بالأندلس، وكانت تُلقّب بالرّز، لكن اكتسب اسم الأخوة لأنّ أخوان من هذه العائلة هاجرا من غرناطة عند سقوطها، وبقيا متّصلان اتّصالاً كُلّياً ببعضهما البعض فاشتهرا بالأخوة.

درس بالكتّاب ثمّ بالمدرسة الابتدائيّة، ثمّ انخرط في التّعليم الزّيتوني إلى أن أصبح مدرّساً من الطبقة الأولى.

من أبرز شيوخه: الشيخ جعيّط الذي درّسه البيضاوي والنّووي على مسلم والموافقات، ثمّ انتصب للتّدريس بالجامع الأعظم، ثمّ ببعض المعاهد الثانويّة بالعاصمة ثمّ بالكليّة الزيتونيّة إلى أنْ تفرّغ للراحة سنة (1406هـ/1986م).

تولّى الإمامة بالجامع الأحمدي بالمرسى، بتعيين من الشيخ جعيّط عندما كان مفتياً للدّيار التّونسيّة، ثمّ بمسجد منفلوري بالعاصمة، له بعض المقالات في مجلّة الهداية [515].

---

[514] لقاء مع الشيخ عمر العدّاسي يوم 09 أفريل 1990.

[515] لقاء مع الشيخ محمد الأخوة يوم 01 جوان 1990. راجع السّاحلي: محمد العزيز: شيوخ الزّيتونة في القرن الرّابع عشر الهجريّ، 146 وما بعدها.

*** الشيخ محمّد بوشربيّة:**

وُلد بالقيروان سنة (1321هـ/1903م)، حيث أتمّ فيها دراسته الابتدائيّة، بإجازته في اللّغتين العربية والفرنسيّة سنة(1340هـ/1922م)، ثمّ التحق بالجامع الأعظم في نفس السّنة، حيث ارتوى من منابعه على يد خيرة شيوخه، ومن بينهم الشيخ جعيّط الذي كان مُعجباً بنشاطه [516]، وفي سنة (1345هـ/1928م) أصبح قيّماً على التّعليم بالجامع الأعظم ثمّ مدرّساً به.

وكان الشيخ بوشربيّة كثير المقالات في جريدة النّهضة، وله أشعار كثيرة جمعها في ديوان ومختارات من الأدب العربي، ومختارات من الأدب الفرنسي[517].

توفّي ضحيّة انقلاب سيّارة كانت تقلّه مع بعض الأساتذة من طبقته في رحلة استجمام إلى مدينة جندوبة، وهم الأمجد قدية وعبدالرحمن خليف ومحمد قريبع والبشير جراد ومحمد الطيّب الورتاني، وذلك يوم (19 جويليّة 1371هـ/1952م)، ولقد ذكر الشيخ الورتاني حادث السيّارة بعد أن نجا من الموت في مجلّة النّدوة [518]. ونجا أيضاً الشيخ عبدالرحمن خليف الذي توفّي مؤخّراً [519].

*** الشيخ محمد الحطّاب بوشناق:**

من مواليد الحاضرة التّونسيّة سنة (1313هـ/1896م)، التحق بالجامع الأعظم ودرس على علمائه ومدرّسيه حتّى تحصّل على كلّ الشهائد العلميّة، وأصبح مدرّساً حنفيّاً من الطبقة الأولى سنة (1347هـ/1930م).

---

[516] جعيّط، كمال الدّين: الشيخ جعيّط: حياته وآثاره جوهر الإسلام، س9 ع5، 1397هـ1977م، 21.

[517] السنوسي، زين العابدين: الأدب التّونسي في القرن الرّابع، 182/2 وما بعدها. - ابن عمر، محمد الصّالح: الأدب الحديث والمعاصر، 60 وما بعدها.

[518] الورتاني، محمد الطيّب: محمد بوشربيّة، النّدوة، س1 ع7/9. - محفوظ: تراجم المؤلّفين، 152/3. السنوسي: محمد بوشربيّة، النّدوة، س1 ع7/2

[519] Archives de l'Etat. série D. N° 38.

أُختير للفتيا في (1357هـ/ديسمبر 1939م)، وبقي يدرّس بالجامع الأعظم مع الاشتغال بالفتيا والقضاء بالدّيوان المعمور، أيّام تولّي الشيخ جعيّط وزارة العدليّة التّونسيّة. حتّى كان الإصلاح الجديد لنظام الدّيوان، وإحداث دائرة التّعقيب بالمحكمة الشرعيّة، فأُسندت إليه في (أفريل 1375هـ/1956م) خطّة كاهية لرئيس دائرة التّعقيب باعتباره المفتي الحنفي الأوّل، وبعد توحيد القضاء انتخب الشيخ بوشناق مستشاراً بمحكمة التّعقيب، واستمرّ عمله مدّة ثلاثة أعوام ثمّ أُحيل على المعاش في (جويليّة 1379هـ/1959م)، وتوفّي في (شعبان 1404هـ/ماي 1984م)، تاركاً عدّة فتاوى ودراسات متفرّقة بين الصُّحف والمجلاّت [520].

*** الشيخ محمد الشاذلي ابن القاضي الحفيد:**

هو محمد الشاذلي بن محمد بن الشاذلي بن العربي بن القاضي، وُلد بالعاصمة عام (1318هـ/1901م)، وانخرط في سلك طلبة التّعليم الزّيتوني، وأخذ عن كبار أساتذة الجامع الأعظم، منهم الشيخ جعيّط الذي أخذ عنه أصول الفقه... إلى أن نال رتبة مدرّس من الطبقة الأولى ثمّ الأستاذيّة، وباشر التّدريس بالجامع الأعظم ثمّ بالجامعة الزّيتونيّة، وإضافة إلى مهنة التّدريس، أُسندت للشيخ ابن القاضي إمامة جامع حمّودة باشا وإدارة الحيّ الزّيتوني، وتحرير رئاسة المجلّة الزيتونيّة، هذا إلى جانب نشاط خارجيّ حافل، وهو مشاركته في عدّة مؤتمرات وملتقيات منها: عضويّة البحوث الإسلاميّة بالقاهرة، وعضويّة منظّمة المؤتمر الإسلامي بمكّة المكرّمة، توفّي في ربيع الأوّل (1398هـ/مارس 1978م) [521].

---

[520] انظر ترجمته في: مجلّة جوهر الإسلام، س16 ع 17 بقلم: الشيوخ محمود شمّام، 26 وما بعدها.

محمد ابن إبراهيم، 19 وما بعدها. - محمد بن حسين، 30 وما بعدها، مجلّة الهداية الإسلاميّة، س 11 ع6/104 وما بعدها . - بوذينة، محمد: مشاهير التّونسيّين، 134

[521] ابن عاشور: الحركة الأدبيّة، 204. - تحرير مجلّة الهداية، س5 ع5/95 وما بعدها. - بوذينة: مشاهير التّونسيّين، 173-410.

*** الشيخ محمد الشاذلي النّيفر:**

هو محمد الشاذلي بن محمد الصادق بن محمد الطاهر النّيفر، وُلد بتونس في (29 جوان 1330هـ/1911م)، وتلقّى تعليمه الابتدائي في بيت والده وفي بعض الكتاتيب، ثمّ انخرط في الجامع الأعظم وأخذ عن خيرة علمائه، وقرأ على الشيخ جعيّط المحلّي والعضد وصحيح مسلم بشرح النّووي، والموافقات ومقدّمة ابن الصّلاح سنة (1353هـ/1934م).

شارك في جميع مناظرات التّدريس الموجودة بالجامع الأعظم، وأصبح مدرّساً من الطبقة الأولى في (1372هـ/1953م).

درّس بالجامع الأعظم وبعدّة معاهد ثانويّة وبالجامعة الزّيتونيّة، التّي أُنتخب عميداً لها سنة (1397هـ/1977م)، كما تولّى عضويّة المجلس القومي التّأسيسي سنة (1375هـ/1956م) وعضويّة مجلس النّواب سنة (1401هـ/1981م)، وكانت له مشاركات في النّدوات والمؤتمرات العالميّة، وله عدّة مؤلّفات مطبوعة ومخطوطة، ومساهمات متفرّقة بين الصّحف والمجلاّت التّونسيّة والعربيّة، ولعلّ من أبرز آثاره تحقيق «مسامرات الظريف» وتحقيق «المعلم بفوائد مسلم» [522].

*** الشيخ محمد الصادق بسيّس:**

هو محمد الصادق بن محمود بن محمد بسيّس، وُلد في (ذي الحجّة 1322هـ/نوفمبر 1914م)، تلقّى تعليمه بالجامع الأعظم والمدرسة الخلدونيّة، وأحرز على العالميّة، وباشر خطّة التّدريس بالفروع الزّيتونيّة بالعاصمة، وكان من أكبر المتأثّرين بالشيخ جعيّط ومن أوّل المترجمين له، عُرف بنشاطه السّياسي، وخطبه في اجتماعات الحزب الدّستوري الجديد، فألقيَ عليه القبض بعد حوادث أفريل (1356هـ/1938م) وأودع السِّجن.

---

[522] لقاء مع الشيخ محمد الشاذلي النّيفر يوم 26 مارس 1990. الساحلي: شيوخ الزّيتونة، 166 وما بعدها.
= بوزغيبة : محمد: الشيخ محمد الشاذلي النّيفر حياته و آثاره : مجلة الهداية سنة 1997.

كان معروفاً بالدّفاع المتحمّس عن قضيّة فلسطين ممّا حمل الشيخ صالح المالقي على انتقاده عندما كان شيخاً للجامع، حيث قال: هل ستصبح أمين الحُسيني الثاني» [523].

كان شُعلة من الذّكاء وميّالاً إلى التّأليف، وكانت وفاته في ذي القعدة (1398هـ/أكتوبر 1378م)، ترك عدّة آثار مطبوعة ومقالات وبحوث متفرّقة[524].

* **الشيخ محمد الصادق البليّش:**

هو محمد الصادق بن محمّد بن حمّودة البليّش القيرواني، وُلد بالقيروان سنة (1317هـ/1899م)، ودرس في جامع الزّيتونة منذ عام (1331هـ/1913م)، وأخذ عن أعلام كالشيخ جعيّط وغيره، وتابع دروس المرتبة العُليا، ثمّ أقرأ دروساً بالجامع الأعظم، ثمّ انخرط بسلك كتبة الدّيوان الشّرعي، وفي عام (1344هـ/1926م)، عُيّن لإعداد معروضات التّرجيح بين آراء شيوخ المجلس الشّرعي الحنفي، فيما يكون محلّ خلاف بينهم، وفي خلال (1360هـ/1941م) ارتقى إلى رتبة مفتي حنفي بالقيروان سنة (1371هـ/1950م). تولّى تحرير محاضر جلسات المجلّة الشرعيّة، وكان الشيخ البليّش متمكّناً من الفقه الحنفي، وقام بعدّة رحلات للشّرق، توفّي في (جمادى الأولى 1384هـ/أكتوبر 1964م) تاركاً عدّة آثار [525].

* **الشيخ محمد الصّادق الشطّي:**

أبو عبدالله محمد الصادق بن محمد الشطّي الشّريف المساكني، وُلد سنة (1292هـ/1894م) ببلدة مساكن القريبة من مدينة سوسة، ودرس بالكتّاب الكائن بمسقط رأسه، ثمّ التحق بالجامع الأعظم، وأقبل بكدٍّ واجتهاد يقرأ على فطاحل الزّيتونة مثل الشيخ جعيّط، وترقّى إلى أن أصبح مدرّساً من الطبقة الأولى، فاشتغل بالتّدريس

---

[523] لقاء مع الشيخ عبدالله الزّريبي يوم 25 ماي 1990.

[524] مجلّة الهداية، س6 ع2، 104. - محفوظ: تراجم المؤلّفين، 1/130 وما بعدها.

[525] ابن عاشور: الحركة الأدبية، 137. - محفوظ: م.ن، 1/164. - بوذينة: مشاهير التونسيّين، 324.

وبعضويّة مجلس مدارس سكنى الطّلبة، ومشيخة المدرسة الأندلسيّة، وكانت وفاته سنة (1364هـ/1945م)، تاركاً آثاراً نفيسة في علم الفرائض قرّرت مشيخة الجامع تدريسها [526].

* **الشيخ محمد الصالح النّيفر:**

هو محمد بن الطيّب بن علي النّيفر، وُلد سنة (1320هـ/ديسمبر 1902م) بالمرسى، درس بكتّاب خاصّ ثمّ التحق بالجامع الأعظم، فدرس على يد أبرز الشيوخ مثل الشيخ جعيّط الذي درّسه التّنقيح في الأصول، وكانت له أنشطة هامّة إضافة إلى التّدريس، منها ترأسه لجمعيّة الشُبّان المسلمين، وعضويّة لجنة الحيّ الزّيتوني، كما شارك في عدّة جمعيّات رياضيّة وشبابيّة، وكان حريصاً على تدريس البنات وتعليمهنّ، وتوفّي في (شعبان 1413هـ/1993م)[527].

* **الشيخ محمد الطيّب بسيّس:**

وُلد بتونس في (جمادى الثانية 1336هـ/أفريل 1918م)، تلقّى تعلّمه بالكُتّاب ثمّ بالجامع الأعظم، حيث تحصّل على شهائده العلميّة، ودرس القانون التّونسي، ونال شهادة الحقوق (سنة1366هـ/1946م)، وباشر المحاماة لدى المحاكم التّونسيّة[528] وشارك في لجنة مناقشة مجلّة الأحكام الشّرعية، وكان أصغر أعضاء اللّجنة سنّاً[529]، وبعد الاستقلال اشتغل بالمحاكم التّونسيّة، ودرّس بالجامعة الزّيتونيّة.

---

[526] شمّام، محمد: مقدّمة الغرّة، أ وما بعدها. - المنستيري، محمد: المنصف: مقدّمة اللُّباب، أ وما بعدها. محفوظ:تراجم المؤلّفين، 196/3. - بوذينة: مشاهير التّونسيّين، 382.

[527] لقاء مع الشيخ محمد الصّالح النّيفر يوم 10 سبتمبر 1990. - السّنوسي: الأدب التّونسي، 171. ابن عاشور: الحركة الأدبية، 216 وما بعدها. - النّيفر، محمد الصّالح: مجلّة حقائق، 17 فيفري 1993،

[528] التّليلي، المختار: الجامع من المقدّمات لابن رشد، 41.

[529] لقاء مع الشيخ محمد الطيّب بسيّس يوم 12 جويلية، 1992.

وكانت وفاته في صفر (1413هـ/أوت 1992م)، تاركاً عدّة دراسات بمجلّة القضاء والتّشريع وغيرها.

* **الشيخ محمد بن الطيّب عبّاس:**

وُلد سنة (1318هـ/1900م)، ودرس بالجامع الأعظم على أبرز شيوخ عصره، ومنهم الشيخ جعيّط، وتحصّل على كلّ الشّهائد العلميّة، ثمّ تولّى التّدريس والخطابة ومشيخة الإسلام الحنفيّة، ثمّ رئيس دائرة التّعقيب بالمحكمة الشرعيّة عندما وقع إحداث هذه الدّائرة، وبعد توحيد القضاء، تفرّغ إلى التّدريس والإمامة إلى أنّ توفّي في (1399هـ/جويليّة 1979م) [530]. يقول عنه الشيخ عبدالعزيز بن جعفر: «كان لا يخاف في الله لومة لائم، فهو من المصرّين عن الإبقاء على المجلّة الشرعيّة [531].

* **الشيخ محمد الفاضل ابن عاشور:**

وُلد في شوّال سنة (1327هـ/أكتوبر1909م)، وتعلّم في بيت والده ثمّ في الجامع الأعظم، حيث تتلمذ على أبرز شيوخه ومن بينهم والده، وصهره الشيخ جعيّط، وترقّى في المناظرات إلى أن أصبح مدرّساً من الطبقة الأولى سنة (1353هـ/1935م)، وكان له نشاط مكثّف بالدّاخل والخارج، فمن الأنشطة التّي قام بها في الدّاخل، مشاركته في عدّة مجلاّت وفي الإذاعة والعمل النّقابي والحزب الدستوري، كما تولّى التّدريس والقضاء وعمادة الجامعة الزّيتونيّة والفتيا، أمّا أنشطته خارج الوطن، فهي تتمثّل في التّنقّلات المكثّفة التّي قام بها بين دول الشّرق والغرب، مشاركاً في المؤتمرات العلميّة، وكانت وفاته في (1389هـ/مارس 1970م)، تاركاً الكثير من الآثار المطبوعة والمقالات المتفرّقة[532].

---

[530] شمّام: أعلام من الزّيتونة، 130. - بوذينة: مشاهير التّونسيّين، 393. - الساحلي: شيوخ الزّيتونة، 114

[531] لقاء مع الشيخ عبدالعزيز بن جعفر يوم 27 جانفي 1990.

[532] ترجم لنفسه في كتابه: تراجم الأعلام، 9 وما بعدها، مجلّة النّدوة، س7 ع8/35 وما بعدها. - إبراهيم مذكور: جوهر الإسلام، س3 ع7/7 وما بعدها. - محمد الدّسوقي: جوهر الإسلام، س5 ع8/45. - الزمرلي: أعلام تونسيّون، 249 وما بعدها. - محفوظ: تراجم المؤلّفين، 310/3. - بوزغيبة محمد: علماء الإصلاح والاجتهاد في تونس، 55.

* **الشيخ محمد المختار بن أحمد السّلامي:**

وُلد في (أكتوبر 1343هـ/1925م) بصفاقس، وتتلمذ بالمدارس القرآنيّة والابتدائيّة ثمّ بالجامع الأعظم، حيث أخذ البيضاوي عن الشيخ جعيّط، وتحصّل على كلّ الشهائد العلميّة، ثمّ تولّى التّدريس ومديرا للمعاهد الثانويّة والتّفقّد، ثمّ الإفتاء منذ 21 سبتمبر 1404هـ/1984م إلى سنة 1418هـ/1998م، وكان عضواً في مجمع الفقه الإسلامي، ومستشاراً لدى البنك الإسلامي، وله آثار كثيرة من بينها مشاركته في عدّة كتب مدرسيّة وعدّة محاضرات متفرّقة، إضافة إلى تحقيقه لكتاب التّنبيهات للقاضي عياض، وشرح التّلقين للمازري الذي طُبع مؤخّرا[533]، كما ترك عدّة فتاوى نشرتها مجلّة الهداية وجريدة الصّباح، وله أيضاً عدّة أبحاث منشورة في مجلّة مجمع الفقه الإسلاميّ بجدّة.

* **الشيخ محمد المختار ابن محمود:**

وُلد في أوائل القرن، ودخل الزّيتونة وقرأ على أكبر أئمة العلم مثل الشيخ جعيّط الذي درّسه أصول الفقه،وترقّى في التّعلّم إلى أن أصبح مدرّساً من الطبقة الأولى في (1351هـ/1932م)، وباشر التّدريس بالجامع الأعظم وبالصادقيّة، كما تولّى الفتيا وكاهية شيخ الإسلام الحنفي، ثمّ التّدريس بالجامعة الزّيتونيّة بعد الاستقلال.

تولّى رئاسة تحرير المجلّة الزيتونيّة التّي نشر فيها بعض المواضيع، توفّي في (ذي القعدة (1393هـ/ديسمبر 1973م) [534].

---

[533] لقاء مع الشيخ محمد المختار السّلامي يوم 21 جوان 1990. - حسنة، عمر عبيد: الواقع الثقافي لجامع الزّيتونة، مجلّة الأمّة، ع 62، 69 وما بعدها.

[534] ابن الخوجة، محمد الحبيب: ترجمة الشيخ ابن محمود، النّشرة العلميّة للكليّة الزيتونيّة، س2 ع2/229 وما بعدها. - ابن محمود، هشام: ترجمة الشيخ ابن محمود، جوهر الإسلام، س7 ع1/43 وما بعدها.

* **الشيخ محمد الهادي ابن القاضي:**

هو محمد الهادي بن محمد بن الشاذلي بن القاضي، وُلد سنة (1320هـ/1903م)، والتحق بالجامع الأعظم سنة (1335هـ/1915م) وتتلمذ على يد كثير من العلماء من بينهم الشيخ جعيّط، ثمّ باشر التّدريس وارتقى إلى رتبة أستاذ سنة (1359هـ/1939م)، ومن أبرز أنشطته: المشاركة في تأسيس المجلّة الزيتونيّة، ومباشرته للفتيا والقضاء بالمحكمة الشرعيّة، ثمّ رئيس دائرة لمحكمة الاستئناف بعد توحيد القضاء، فخطّة مستشار بمحكمة التّعقيب، ثمّ عُيّن مفتيا للجمهوريّة التّونسيّة، وإمامة جامع حمّودة باشا، كانت وفاته في (رمضان 1399هـ/1979م) [535].

* **الشيخ محمود بن البشير شمّام:**

وُلد بتونس سنة بالعاصمة في (محرّم 1331هـ/ديسمبر 1912م) والتحق بالجامع الأعظم، كما درس القانون التّونسي وتحصّل على الإجازة في الحقوق، باشر التّدريس بالجامع الأعظم وبالمدرسة التّونسيّة للحقوق وبكليّتها، وبالجامعة الزّيتونيّة وبالمعهد الأعلى للقضاء... وباشر القضاء في مختلف درجاته، وتقاعد عن رئاسة محكمة التّعقيب، وله مساهمات كثيرة في الحياة الثقافيّة، بالكتابة والمحاضرات والملتقيات داخل البلاد وخارجها، وله عدّة دراسات في مجلّة القضاء والتّشريع، وفي مجلّة الهداية ومؤلّفات مطبوعة[536].

* **الشيخ معاوية التّميمي:**

وُلد بمنزل تميم سنة (1308هـ/1891م)، ونشأ في وسط علميّ، ودخل الجامع الأعظم، وزاول تعلّمه على أبرز شيوخه، ومن بينهم الشيخ جعيّط الذي أخذ عنه الأحكام لابن العربي، أصبح مدرّساً من الطبقة الأولى، كما تولّى إمامة

[535] التّارزي، مصطفى كمال: الشيخ محمد الهادي ابن القاضي، مجلّة الهداية، س7 ع1، 86-87.
- بوذينة: مشاهير التّونسيين، 410.

[536] ترجمته الشخصيّة بغلاف كتابه إشعاع الفقه الإسلامي. - لقاء معه يوم 09 أفريل 1993م.

جامع باريس سنة (1362هـ/1943م)، بأمر صدر له من جمعيّة الحرمين الشريفين، واشتغل كمحرّر بمطبعة النّهضة، وكانت وفاته سنة (1363هـ/1944م) [537].

[537] ابن القاضي، محمد الشاذلي: معاوية التّميمي، المجلّة الزيتونيّة، ج7 م5/169 وما بعدها.- عبداللّطيف محمد الصّادق: الشيخ معاوية التّميمي في موكب الذّكريات، الهداية، س 11، ع6/ 80 وما بعدها.

الفصل الثّاني: الشيخ جعيّط شيخ الجامع الأعظم ورئيس الحيّ الزّيتوني:

*** الشيخ جعيّط شيخ الجامع الأعظم:**

1 - الحالة السياسيّة عند تولّيه مشيخة الجامع:

دخلت البلاد التّونسيّة تحت الحكم العسكري من جديد، في (رجب 1358هـ/ سبتمبر 1939م)، بعد أن كانت دخلته في الحرب العالميّة الأولى[538]، وبدأ نظام التّقسيط يدخل على معاش المتساكنين، فانصرف النّاس إلى معاناة الحياة المنغّصة، وهجمت جيوش ألمانيا على فرنسا في (ربيع الثاني 1359هـ/10 ماي 1940م)، فلمّا أوشكت أن تكتسحها وأنذرت حالة الدّفاع الفرنسي بالانهيار، أعلنت إيطاليا الحرب على فرنسا فكانت القاضية، وأصبحت البلاد التّونسيّة دار الحرب ومقرّ الفزع، واضطربت حياة العاصمة التّونسيّة تحت نذير القذف الجوّي من الطائرت الإيطاليّة، فخرج النّاس على وجوههم لاجئين إلى البوادي، ولم تطل بهم هذه الشدّة إذْ استسلمت فرنسا لطلب الهُدنة في (جمادى الأولى 1359هـ/جوان 1940م)، وابتهج التّونسيّون بهزيمة فرنسا، واستقرّت بتونس لجنتان ألمانية وإيطالية، لمراقبة تطبيق شروط الهدنة، وتكوّن عطف الفكر العامّ التّونسي على قضيّة ألمانيا، إذْ كانت أوّل دُول أوروبا شأناً في الاستعمار، وكانت إلى جنب الخلافة العثمانيّة في الحرب العالميّة الأولى، وفي وسط فرح التّونسيّين بانتصارات ألمانيا، حصلت أكبر معركة بين الحلفاء وألمانيا في

538 Ayachi : Le mouvement Zeytounien, 288.

العاصمة التّونسيّة، طوال ستّة أشهر من (ذي القعدة 1361هـ/نوفمبر1942م إلى ربيع الثاني1362هـ/1943م)، وانتهت بهزيمة ألمانيا بعد أن ذاق النّاس أشدّ الأهوال، ثمّ رجع الجيش الفرنسي إلى نفوذه بتونس، يغلي حِقداً على الشّعب، فبدأ بخلع محمد المنصف باي، وانتشار الحكم العرفي العسكري بالبلاد[539]، وفي جوّ الاضطرابات كُلّف الشيخ جعيّط بتحمّل أعباء مشيخة الجامع الأعظم.

2 – سبب نُقلة الشيخ جعيّط من الفتوى إلى مشيخة الجامع:

يرى الشيخ كمال الدّين جعيّط أنّ السّبب الدّاعي إلى تكليف الشيخ جعيّط بالمشيخة شخصيّ، وهو خلافه مع أحمد باي الثاني، وذلك لمّا حضر الباي المذكور مجلس الحديث الشّريف الذي كان يعقده الشيخ جعيّط في الرابع عشر من رمضان كلّ سنة بجامع الحلق بالعاصمة التّونسيّة، وصادف أن حضر الباي مجلس رمضان (1358هـ/1939م)، وكان من جملة المباحث التّي ذكرها الشيخ جعيّط، وجوب عدل الأمير وإعراضه عن بطانة السّوء من حاشيته، فادّعت بطانة أحمد باي الثاني، أنّ الشيخ جعيّط ذمّهم وعابهم، وأقنعوا الباي بذلك، كما تدخّلوا بينه وبين الشيخ محمد الطّاهر ابن عاشور.

فأمر أحمد باي الثاني الشيخ محمد الطّاهر ابن عاشور، بالتّخلّي عن مباشرة وظيفة شيخ الإسلام المالكي، وعوّضه بشيخ الجامع الشيخ صالح المالقي، وأمر الشيخ جعيّط بالتّخلّي عن الفتوى وكلّفه بمشيخة الجامع وفروعه، اعتقاداً منه أنّ هذا الأمر وهذا التّغيير في الوظيف ينقص من رتبة الشيخ جعيّط، لأنّ التّشريفات التّي كانت لأعضاء المجلس الشّرعي، أرفع من التّشريفات التّي كانت للمشيخة العلميّة، إذ كان الباي يقوم لتحيّة أعضاء المجلس الشّرعي عند دخولهم عليه، ولا يقوم لشيخ الجامع الأعظم بل يهمّ له بالقيام...[540].

---

[539] ابن عاشور: الحركة الأدبيّة، 206 وما بعدها.

[540] جعيّط، كمال الدّين: الشيخ جعيّط: حياته وآثاره، جوهر الإسلام، س 10 ع 3، 1398هـ/1978م، 75-76.

وبالإضافة على هذا الموقف الشّخصي، فإنّ أوضاع الجامع الأعظم بعد فشل إدارة الشيخ صالح المالقي [541]، وبعد فشل مداولات لجنة الإصلاح الخامسة، ومواصلة الطلبة لتحرّكاتهم واحتجاجاتهم [542]، أجبرت الحكومة على إبعاد الشيخ صالح المالقي من مشيخة الجامع سنة (1358هـ/أوائل ديسمبر 1939م)، وتعويضه بالشيخ جعيّط لتهدئة الوضع [543].

3 – مشيخة الجامع ومدّة إدارة الشيخ جعيّط لها:

مشيخة الجامع هي: إدارة شؤون الجامع الأعظم وفروعه، ويقع مقرّ المشيخة بالمراق المعروف بمحكمة ابن عصفور، وخطّة شيخ الجامع الشّريفة، لا يتولاّها إلاّ أحد كبار الشيوخ من أقطاب العلم.

وشيخ الجامع هو الممثّل للحكومة بالجامع الأعظم وفروعه، وهو المكلّف بتنفيذ التّراتيب بالجامع المذكور، وهو المسؤول عن استقرار الهدوء وحفظ النّظام، وله حقّ التّخاطب رأساً مع الوزير الأكبر، ولشيخ الجامع نائبان من كبار المدرّسين لإعانته على مباشرة مهامّ خطّته، أحدهما مالكيّ يُباشر مراقبة التّعليم بجامع الزّيتونة وبالفرع الخلدونيّ، والآخر حنفيّ يُباشر النّظر بالفرع اليوسفي، والفرع الحفصي [544]. وهناك مستشار للمدير وأعضاء مجلس الإصلاح السّتّة القارّون، أمّا الاعوان الإداريّون فهم: الكتبة والقيّمون وأمناء المكتبات: العبدليّة والأحمديّة وحُجّاب ومشايخ مدارس سكنى الطلبة، وبوّاب وطبيبان مدرسيّان، بينما تتكوّن هيئة التّدريس من:

- مدرّسون من الرّتبة الاستثنائيّة «المرحلة العليا».
- مدرّسون من الرتبة العليا «خارج الإطار».

---

[541] العيّاشي: البيئة الزيتونيّة، 55.

[542] م.ن، 64 وما عدها.

[543] م.ن، 176-177.

[544] ابن الخوجة: معالم التّوحيد، 50.

- مدرّسون من الطبقة الأولى «المرحلة الثانويّة»
- مدرّسون من الطبقة الثانية «المرحلة الثانويّة»
- مدرّسون من الطبقة الثالثة « المرحلة الابتدائيّة».
- مدرّسون من غير الزّيتونيّين.
- متطوّعون معاونون لتعويض المدرّسين المتغيّبين [545].

ومنذ أن تولّى الشيخ جعيّط المشيخة سنة (1358هـ/21 ديسمبر 1939) [546] خطب خطاباً أمام الباي جاء فيه: «... لم أتلقّ هذه الولاية بيد الإحجام مع علمي بثِقل وطأتها وقوّة شكيمتها، وإنّها مهمّة يكبو في مدحظتها الجواد وينبو في معمعتها الصارم، ويهفو في مشكلتها العالم الخريت ثقة بشيوخ هذا البيت المعمور، واعتماداً على الاستفادة من رجاحة أحلامهم وسِعة معارضهم وحِنكة تجاربهم». وأكّد الشيخ جعيّط على الجدّ والمثابرة عند طلب العلم، حيث قال في خطابه المنهجيّ: «وإذا كانت المصلحة العامّة هي ضالتّنا المنشودة والرّقي العلميّ هو مناط الرّجاء، وجرى كلّ منّا في دائرة عمله على ما يحقّق هذا الأمل، ويبرز هذه الأمنية، لا ريب أنّ الله يمدّنا بإعانته ويحوطنا بحُسن رعايته ويفجّر لنا ينابيع الحِكمة... بيد أنّ السبيل لإدراك هذه الغاية إنّما يحصل بالاعتصام بحبل التّقوى، وكبح جِماح الأهواء، وشقّ عصى الشِّقاق وارتضاع أفاويق الوِفاق، والتّرفيع من ذميم الأغراض، والعروج إلى مستوى النّصفة، والتّجافي عن سوء الأحدوثة وتقوية العاطفة العلميّة...». وإيماناً منه بأنّ شيخ الجامع هو بشر يُخطيء ويُصيب، نادى الشيخ جعيّط بضرورة نصحه عندما يلاحظ عنه زيْغ، حيث قال: «... فعلى من أبصر أخاه في مزلّة أن يأخذ بضبعه حتّى لا يصرع، وعلى من أحسّ بخلل في الإدارة أن يُبادر بالنّصيحة، فالإدارة هي منتداكم

---

[545] الخضر، حسين: تونس وجامع الزّيتونة، 25 وما بعدها. - العيّاشي: البيئة الزّيتونيّة، 212-213.

[546] بسيّس، محمد الصّادق: ترجمة شيخ الإسلام الجديد، الزهرة 30 مارس 1945م، - محفوظ: تراجم المؤلّفين، 298/2.

وعيبة نجواكم، وحصن منعتكم الذي تدافعون عنه وتأوون إليه... فاعتبروا أيّها الأبناء الأعزّاء أنّ مشيخة الجامع لكم بمنزلة الحارس الأمين تريق ماء قواها في سبيل حفظكم من عبث العابثين، ومتى تبلغوا أشدّكم تستيقنوا سديد أعمالها وتستعظموا حكم صنعها...»[547].

4 – مدّة مشيخته:

نظراً لأهمّية دور الجامع الأعظم على السّاحة الوطنيّة، كان هذا المنصب مسرحاً لتداوله بين ثلاثة شيوخ، منذ سنة (1358هـ/1939م) إلى (1365هـ/1945م) وهم الشيخ جعيّط (1358هـ/1939م-1363هـ/ 1943م)، والشيخ صالح المالقي (1363هـ/1943م1365هـ/1945م)، والشيخ محمد الطّاهر ابن عاشور (1365هـ/1945م)[548]، في حين يلتبس الأمر عند المؤرّخ المختار العيّاشي الذي يُضيف شيخاً رابعاً وهو محمد المختار ابن محمود، ويذكر أنّه تولّى المشيخة سنة (1359هـ/من جانفي 1940 إلى ماي 1940) في رسالته حول الحركة الزّيتونيّة غداة الحرب العالميّة الثانية[549].

ويذكر في كتابه :البيئة الزّيتونيّة» « أنّ الشيخ جعيّط خلف الشيخ صالح المالقي[550]، في حين يحدّد المدّة التّي قضاها الشيخ في المشيخة في رسالته حول الحركة الوطنيّة بعام ونصف، يذكر في كتابه الثاني: «أنّ الشيخ جعيّط بقيَ على رأس مشيخة الجامع الأعظم من سنة (1358هـ/1939م إلى سنة 1362هـ/1942م).

---

[547] خطابه بالمجلّة الزّيتونيّة، 10/ 406-407.

[548] ابن عاشور، محمد العزيز:جامع الزّيتونة: المعلم ورجاله، 129. – لقاء مع الشيخ محمد المختار السّلامي يوم 21 جوان 1990، ومع الشيخ محمد الطاهر ابن عثمان يوم 07 جويلية 1990.م.

[549] Ayachi : Le mouvement Zeytounien, 289.

[550] العيّاشي: البيئة الزّيتونيّة، 55.

والصواب أنّ الشيخ جعيّط بقيَ في المشيخة من (1358هـ/31 ديسمبر 1939م إلى نهاية 1362هـ/1942م) [551]، وقد طلب إعفاءه من أعباء المشيخة، لمّا تولّى محمد المنصف باي حكم البلاد بين ماي 1942 [552] والأصحّ بين شهر (جوان 1942م [553] وماي 1943م)، وذلك لمّا زار محمد المنصف باي الجامع الأعظم وطاف بالدّروس بمعيّة أخويه حسين باي [554] والهاشمي باي [555]،طلب منه الشيخ جعيّط أن يعفيه من المشيخة، فاستغلّ إخوته الفُرصة، وكان لهما تأثير عليه، وأرجعا مشيخة الجامع للشيخ صالح المالقي.

وممّا يدلّ على أنّ محمد المنصف باي استجاب لرغبة الشيخ جعيّط وأعفاه من أعباء المشيخة، ولم يكن راغبا في ذلك، قوله بعد أن تمّ إعفاؤه: «هل أعجبك ذلك؟» [556] والذّي يزيد المسألة دعما. ويؤكّد على أنّ الشّيخ جعيّط لم يقع اعفاؤه من المشيخة سنة(1360هـ/ ديسمبر 1941م)[557]، وقبل أن يتولّى محمد المنصف باي شؤون المملكة، الصورة التّي نشرها محمد العزيز ابن عاشور في كتابه: جامع الزيتونة: المعلم ورجاله[558]، والتّي تبيّن بوضوح جلوس الشيخ جعيّط بصفته شيخا للجامع الأعظم، في موكب ملكيّ حذو محمد المنصف باي.

---

[551] جعيّط، كمال الدّين: الشيخ جعيّط» حياته وآثاره، جوهر الإسلام، س ع6، 1398هـ/1977م، 72. - محفوظ: تراجم المؤلّفين، 2/298.

[552] Ayachi : Le mouvement Zeytounien, 290

[553] Zmerli : Espoirs et déceptions, 8

[554] Zmerli : Op., cit.23

[555] Zmerli : Op., cit.56.

[556] لقاء مع الشيخ كمال الدّين جعيّط 01-01-1991.

[557] Ayachi : Le mouvement Zeytounien : 290

[558] ابن عاشور: جامع الزيتونة: المعلم ورجاله 117.

والمشايخ الذّين تولّوا التّدريس في الجامع الأعظم أيّام مشيخته هم:

-محمد الصالح ابن مراد ومحمد الصادق المحرزي (من الأساتذة)-محمد النّاجي بن مراد -محمد الزغواني -محمد الصادق الشّطّي - محمد الهادي العلاّني -محمد الهادي ابن القاضي- العربي الماجري - علي ابن الخوجة - محمد عبّاس (من مدرّسي الطّبقة الأولى)

-محمد اللّقاني - الطيّب التّليلي (من مدرّسي الطّبقة الثّانية) - محمد بوعزّوز - عمر العدّاسي - المختار البجاوي - محمد المايل - محمد الصّالح الدرعي- علي ابن عامر- العابد المعاوي- محمد الحبيب الأصرم - أحمد الجريدي - محمد بوشربيّة - محمد بالحاج عمر - أحمد المهدي النّيفر - التّهامي الزهّار - محمد الشريف ميدون - محمد النّابلي - محمد بن عمر مبارك - محمد العربي العنّابي - ابراهيم ابن القاضي - محمد الأخوة (من مدرّسي الطبقة الثالثة)[559].

أمّا الشّيوخ الذّين تولّوا نيابة الشّيخ جعيّط لمّا كان شيخا للجامع الأعظم هم: الشيخ الشاذلي الجزيري من الحنفيّة، والشيخان عبدالعزيز النّيفر وعلي النّيفر (-1406هـ/1985م)[560] من المالكيّة[561].

5 – إصلاحاته في أثناء مشيخته:

أجرى الشيخ جعيّط تغييرات كثيرة شملت المدرّسين، وسير الدّروس ومستوى الطلبة وكرامتهم، كما شملت لباس المدرّسين وأجورهم، وإصلاحاته العلميّة بالجامع الأعظم.

أ- إصلاحاته في سِلك المدرّسين:

قام الشيخ جعيّط بعدّة تحويرات في سلك المدرّسين، وأسند كثيراً منها إلى

[559] جعيط: خطابه بمناسبة ختم الدّروس: المجلّة الزّيتونيّة ج10 م4 جمادى الثّاني 360هـ/ جويلية 1941، 390، 391.

[560] محفوظ: تراجم المؤلّفين، 66/5. - بوذينة: مشاهير التّونسيّين، 281.

[561] ابن عاشور: جامع الزّيتونة: المعلم ورجاله، 129.

أصحاب الكفاءات الذين كانوا غائبين في زوايا الإهمال، فهو أدرى بأحوال المدرّسين وقيمتهم العلميّة، لأنّ معظمهم أخذ عنه وصاحبه السّنوات الكثيرة في الدّراسة، ممّا يسّر له التّعرّف على مستوياتهم الحقيقيّة.

لكن هذا التّحوير أغضب بعض المدرّسين، من أمثال الشيخ علي ابن الخوجة (- 1402هـ/1982م) [562]، إذ قد أنزله الشيخ جعيّط من تدريس الكتب العليا إلى تدريس الكتب المتوسّطة، ففي حين كان الشيخ المذكور يطالب بتدريس تفسير أسرار التّنزيل للبيضاوي، يعيّنه الشيخ جعيّط لتدريس كتب المرحلة المتوسّطة في أوّل مراحلها، مثل تدريس الماكودي، وهو إذ ذاك مفت بالمحكمة الشرعيّة [563].

وذكر لي أحد طلبة الزّيتونة يومئذ أنّه كان يتلقّى العلوم من الشيخ محمّد الفاضل ابن عاشور، الذي كان متمكّناً من دروسه أيّما تمكّن، وكان يدرّس الحضارة الإسلاميّة، إلاّ أنّه كان كثير الغيابات، فعزله الشيخ جعيّط رغم مكانته العلميّة وقرابته له [564]، وهو بذلك يقدّم مصلحة الطّلبة فوق كلّ اعتبار، وينزّه العلم من العلاقات الشخصيّة.

وبمناسبة ختم الدّروس لسنة (1360هـ/1941م)، ألقى الشيخ جعيّط خطاباً بيّن فيه الطريقة التّي يجب أن يتوخّاها المدرّس ليؤدّي واجبه العلمي، وممّا جاء في خطابه:

«الرّقي العلمي كما لا يخفى على ذوي الألباب صرح مشيّد على دعامتي إحسان التّلقين من المعلّمين وحُسن التّلقّي من المتعلّمين، فأمّا إحسان التّلقين من المعلّمين فيستمدّ قواه من عنصرين: عنصر الكفاءة العلميّة وعنصر الإخلاص في أداء الواجب، وآية الإخلاص المثابرة على العمل والمداومة على التّدريس وتوخّي الأساليب المثمرة الجذّابة، لتثير في التّلاميذ الشّغف بالعلوم والتّطلّع إليها، والارتياح

[562] محفوظ: تراجم المؤلّفين، 5/217. - شمّام: أعلام من الزّيتونة، 111 وما بعدها. - بوذينة: مشاهير التّونسيّين، 223.

[563] جعيّط، كمال الدّين: الشيخ جعيّط: حياته وآثاره، جوهر الإسلام، س10، ع5، 1398، 1978م، 20. -بوزغيبة، محمد: علماء الإصلاح والاجتهاد في تونس، 61.

[564] هو الشيخ إبراهيم بن حسن: إثر لقائي معه يوم 5 ماي 1990م.

لمطالبة كتبها والمذاكرة فيها وغشيان نواديها» [565].

وبيّن الشيخ جعيّط في خطابه المنهجيّ، أنّ المشيخة العلميّة، لم تأل جهداً في إعانة شيوخ التّدريس على حسن سير الدّروس، وعلى الإتقان في التّدريس.

فناطت المشيخة العلميّة بعهدة كثير منهم، إلقاء درسين أو دروس في موضوع واحد من فنّ واحد، وغرضها من ذلك أن تخفّف عليهم من أعباء إحضار دروس متعدّدة في مواضيع مختلفة، وتوفّر لهم أوقاتاً يجمعون فيها نشاطهم، ويتمكّنون بواسطتها من كمال الإتقان [566].

ب- تفقدّ الشيخ جعيّط لسير الدّروس:

كان الشيخ جعيّط حازماً في إدارته، وعادلاً وجدّياً وثقةً [567]، وكان لا يتخلّف عن الحضور، ويتابع المدرّسين ويتفقّدهم بنفسه ويحاسبهم، فإذا وجد تخلّفاً لأعذار واهية ينبّه إلى ذلك [568]، وكان يحضر حلقات الدّرس، ويجلس وراء السّارية للاستماع إلى الدّروس [569]، وكان يرشد إلى الطريق الأقوم وإلى ما ينبغي اتّباعه، وكان أغلب المدرّسين يتقبّلون منه ذلك، فإذا وجد تعنّتاً من أحدهم غيّر له طريقه الكلام، وبيّن له أنّ الذي كان يخاطبه هو الشيخ جعيّط، وأنّ الذي سيكّلمه الآن هو شيخ الجامع، ويطالبه باتّباع الأساليب البيداغوجيّة والإداريّة التّي يجب اتّباعها، وإلاّ سيُحيله على مجلس التّأديب[570].

---

[565] الشيخ جعيّط: خطابه بمناسبة ختم الدّروس، المجلّة الزّيتونيّة، 10/388 وما بعدها.

[566] جعيّط:خطابه بمناسبة ختم الدّروس: م.س.

[567] لقاء مع الشيخ محمد الأخوة يوم 01 دوان 1990، ومع الشيخ عبدالله الزّريبي يوم 06 جوان 1990م.

[568] لقاء مع الشيخ كمال الدّين جعيّط يوم 28 ديسمبر 1989م.

[569] لقاء مع الشيخ الهاشمي الحفناوي يوم 05 جوان 1990.

[570] جعيّط، كمال الدّين: الشيخ جعيّط: حياته وآثاره، جوهر الإسلام، س 10 ع5، 1398هـ/1978م، 20.

وكان لا يتنازل عن عظيم الهفوات [571]، ويقوم بعزل المدرّسين إذا كانوا غير أكفاء، ويذكر الشيخ إبراهيم بن حسن وهو أحد الطلبة أيّام إدارة الشيخ جعيّط قائلاً: «كُنّا ندرس ذات مرّة عنه أحد المشايخ (وأمسك عن ذكر اسمه) وكان غير متمكّن من مادّته، وكان من أقارب الشيخ جعيّط، فاشتكى إليه الطلبة، فحضر الدّروس وجلس وراء الحلقة ليستمع إليه، ولمّا شعر به الشيخ المدرّس وتفطّن إليه، تلعثم في الكلام وعجز عن مواصلة درسه، فعزله الشيخ جعيّط وأبدله بغيره من الشيوخ الأكفاء [572]، ويعتبره الشيخ محمد الشاذلي النّيفر أفضل شيوخ الجامع رغم قصر المدّة [573].

ت- تحسين مستوى الطّلبة العلميّ:

أجبرت ظروف الحرب وصعوبات التّنقّل ثلاثة أرباع الطلبة الزّيتونيّين، على البقاء في مناطقهم داخل البلاد، إثر المظاهرات الشعبيّة المنتظمة، التّي شهدتها الحياة السياسيّة في الحرب العالميّة الثانية [574].

ورغم كثرة الغيابات في صفوف الطلبة، الذين كان عددهم في السّنة الدّراسيّة (1360-1361هـ/1940-1941م) 3000 طالب،فأصبح في السنة الدراسيّة (1362ـ1363هـ/1942-1943م) 2929 طالب [575]، فإنّ معدّل النّجاح في مختلف الامتحانات الزّيتونية بلغ 500 طالب في السنة الدّراسية (1360هـ/1940م)، حسبما جاء في المذكّرة التّي بعث بها الشيخ جعيّط للوزير الأكبر الهادي الأخوة في 25 جويليّة 1940م [576]. في حين لم يبلغ عدد النّاجحين سنة (1355هـ/1937م) عند

[571] لقاء مع الشيخ الهاشمي الحفناوي يوم 05 جوان 1990.

[572] لقاء مع الشيخ إبراهيم بن حسن يوم 05 ماي 1990م.

[573] لقاء معه يوم 02 مارس 1991م.

[574] العيّاشي: البيئة الزيتونيّة، 175-176.

[575] العياشي: البيئة الزيتونيّة، 92.

[576] Archives de l'Etat, D36, 2

إدارة الشيخ صالح المالقي للجامع الأعظم إلاّ 415 طالباً[577]، وذلك للتقدّم الملموس الذي حصل في سلك التّدريس، بعد المواظبة التّي توخّاها المدرّسون أيّام حزم الشيخ جعيّط، واشتدّت عناية التّلاميذ لجميع العلوم، وأصبح اعتناؤهم بجميع الفنون واضحاً وجليّاً، وزالت من أذهانهم فكرة المواد الدّخيلة على الجامع الأعظم، مثل: الحساب والتّاريخ ومبادئ الصّحة وعلم النّفس، لأنّ عدم الإجابة عن هذه العلوم موجب للحرمان من الشّهادات[578].

أمّا السّنة الدّراسية (1361هـ/1941م) فقد كانت سنة بيضاء، تبعاً لغياب الطلبة من الجامع الأعظم، ولم تستأنف الدروس بصورة محتشمة إلاّ في السنة الدراسيّة الموالية[579].

ورغم الحزم والصرامة التّي انتهجها الشيخ جعيّط في إدارته، فإنّه يُؤاخذ على رفضه الموافقة على اقتراح الوزير الأكبر الهادي الأخوة، المتعلّق بإرجاع «10 طلبة» وقع رفتهم في بداية السنة (1359هـ/1940م) من الجامع الأعظم، بتهمة إثارة القلاقل وتوزيع المناشير الوطنيّة[580]، والتّرخيص لهم في القراءة بالجامع الأعظم، وفيها يلي أسماء أولئك الطلبة والمُدن التّي يقيمون بها:

- محمد بالحاج قاسم بسباس : المنستير
- محمد بن مصطفى المرزوقي : الجريد
- نصر بن علي المرزوقي : الجريد
- عبد السلام بن علي الفارسي : صفاقس
- حمودة بن أحمد الخمّوسي : جربة

[577] العياشي: م.ن، 94.

[578] جعيّط، كمال الدّين: الشيخ جعيّط: حياته وآثاره، جوهر الإسلام، س10، ع5، 1398هـ/1978م، 21.

[579] العيّاشي: البيئة الزتونيّة، 177.

[580] العيّاشي : البيئة الزتونيّة، 248-250.

- أحمد بن العادي الخبثاني : تونس
- محمد التّابعي الأخنش : الجريد
- محمد بن عبدالله بن عبدالرّزاق : صيّادة
- عبدالقادر بن محمد الفقيه : صفاقس
- محجوب الذّاودي : المهدية [581].

وتعلّل الشيخ جعيّط في رسالته المؤرّخة في 18 ذي القعدة/17 ديسمبر 1940م، بحرصه على «المحافظة على استقرار الرّاحة بالجامع المعمور، واستتباب الطمأنينة، واتّباع الحكمة القائلة «الواقية خير من الرّاقية»»، ويعتبر الشيخ جعيّط الطلبة المرفوتين متهيّئون بطليعة ما تعوّدوه، إلى الاندفاع نحو سائر الحركات والدّعاء إليها، واقترح تمكين المتأهّل للمشاركة في امتحان شهادة التّحصيل، من قبول مشاركته في الامتحان المذكور.

وختم رسالته بقوله: «وبذلك نجمع بين راحة المعهد وملازمة الطمأنينة به، وبين حقوق هؤلاء المرفوتين الذي تأهّل منهم للمشاركة في امتحان التّحصيل السّتة الأوّل» [582].

ورغم هذا المأخذ، فإنّ الشيخ جعيّط كان حريصاً على حُسن التّلقّي من الطلبة، ويعتبر ذلك راجعاً إلى قوّة البواعث النّفسيّة وشدّة الطموح إلى المعالي، ويستند ذلك حسب رأيه إلى استقامة الجسم، وكفاية أمر السّكن والمعاش ممّا جعله يناشد أصحاب الحمّامات أن يُبيحوا الاستحمام مجاناً للفقراء التّلامذة، وقد استجابوا لندائه، كما كان يُنادي بتكوين جمعيّة إغاثة ضُعفاء التّلامذة [583]، وهي التّي أرسى دعائمها لاحقاً.

---

[581] م.ن: 176

[582] العياشي: البيئة الزيتونيّة، Archives de l'Etat، D36، 1.251.

[583] جعيّط: خطابه بمناسبة ختم الدروس، المجلّة الزّيتونيّة، 388/10 وما بعدها.

وكلّف الشيخ جعيّط ثُلّة من شيوخ التّدريس للقيام بدروس المتخلّفين على طريقة الساعات الزائدة، للحفاظ على الموازنة الدّراسية، بعد أن استرجع ما اغتصبته جمعيّة الأوقاف من الأموال المتجمّعة عند تخلّف بعض المدرّسين، ووزّعها على من يقوم بالساعات الزّائدة [584].

ث- دفاعه عن كرامة طلبته:

كانت مشيخة الجامع تابعة للوزارة الكبرى، وكان التّلميذ يتردّد يوميّاً على إدارة الأمن لتسلّم بطاقة التّعريف، فتدخّل الشيخ جعيّط وجعل هذا القانون من خصائص المشيخة، ووفّر على التّلامذة كرامتهم، فأعفاهم من التّردّد على إدارة الأمن، وجعل تسلّم بطاقة التّعريف من المشيخة.

كما أغناهم عن التّردّد على إدارة مشيخة المدينة، لتسلّم بطاقات الأقشمة التّي كانت محدودة بسبب الحرب العالميّة الثانية [585].

ويروي أحد الطلبة الزّيتونييّن أيّام إدارته قائلاً: «وقع فقر مدقع بالبلاد من جرّاء الحرب، ولم يجد الطلبة قماشاً لملابسهم البسيطة، فاتّصل به جمع منهم ليطالبوه بالقماش فغضب وعاتبهم قائلا: « هل يستحقّ هذا الطلب تذكيري، لقد قدّمت مكتوباً في الموضوع،وإنّي أتتبّع خطاه بشكل مكثّف...» وتمكّن من الحصول على أقمشة لطلبة الزيتونة، رغم الفترة العصيبة التّي مرّ بها العالم في تلك الفترة» [586].

ويضيف الشيخ إبراهيم بن حسن: «وقف مدد أهلنا علينا فكان الشيخ جعيّط هو الذي يشتري لنا الملابس ويهتمّ بنفقاتنا» [587].

---

[584] جعيّط، كمال الدّين: الشيخ جعيط: حياته وآثاره، جوهر الإسلام، س10 ع5، 1398هـ/1978م، 21.

[585] جعيّط، كمال الدّين: الشيخ جعيط: حياته وآثاره، م.ن، 22.

[586] لقاء مع الشيخ صالح الزغدودي يوم 25 ماي 1990.

[587] لقاء مع الشيخ إبراهيم بن حسن يوم 05 ماي 1990.

ج- لباس المدرّسين والطلبة:

كان المدرّسون لا يذهبون إلى الجامع الأعظم إلاّ بارتداء البرانس الشتويّة في الشّتاء، والبرانس الصيفيّة في الصيف، ويعدّون هذا من باب الارتباط بالعادات المستحسنات، وليس من الضروريات ولا من الحاجيات، وأنّه يجب لبسها بحكم العادة، فأخرج الشيخ جعيّط قراراً يقضي بعدم إلزام المدرّسين بارتداء البرانيس الصيفيّة، نظراً لتعاظم أثمانها بما لا يتماشى والعقول، وأنّ ذلك لا يكون دالاًّ على قلّة المروءة، ويحذّر المدرّسين من الزجّ بأنفسهم في مأزق الاستدانة أو الضائقة المالية، من أجل الحصول على هذا اللّباس، وندب كِبار الشيوخ من ذوي المناصب الشرعيّة، والهيئات التّعليميّة أن لا يرتدوا من هذه البرانس جديداً وبذلك تخفّ الوطأة.

وسبب هذا القرار حادثة وقعت للشيخ جعيّط عندما احتاج إلى شراء بُرنس صيفيّ، فكلّف من يقوم بشرائه له، وبعد أن وجد هذا الشخص الذي كلّفه بمهمّة الشراء قطعة قماش وذهب ليأتي بالثّمن، فلمّا رجع للبائع وجد هذا الأخير يتراجع عن رأيه، وطلب ثمناً باهضاً، فأعرض عنه واشترى قطعة أخرى من بائع آخر بثمن باهض أيضاً، ولمّا قدّمها للشيخ جعيّط تبيّن له بأنّ هذا الثّمن لا يتّفق والرّشد، وقرّر الشيخ جعيّط مراعاة ظروف المدرّسين المادّية، وبالخصوص أيّام الحرب وعدم إلزامهم بارتداء الملابس ذات القماش الباهض[588].

أمّا فيما يخصّ لباس الطلبة، فإنّ الشيخ جعيّط كان يُلزمهم بحمل العمامة، ومن النّوادر التّي تستحقّ الذّكر في هذه المسألة، أنّه رفض ذات مرّة قبول طالب جاء لاجتياز امتحان الأهليّة بدون عمامة، وذلك محافظة على هيئة الزّيتونة وهيبة الجامع الأعظم[589].

[588] جعيّط، كمال الدّين: ترجمة والده المرقونة، 17.

[589] لقاء مع الشيخ كمال الدّين جعيّط يوم 02 فيفري 1991م.

ح- أجور المدرّسين:

حرص الشيخ جعيّط على الزيادة في مرتّبات المدرّسين، التّي كانت ضئيلة جدّاً أمام الارتفاع الفاحش للأسعار، وأصبحت لا تكفي للقيام بالحاجيات الضروريّة والتّي كرّر المدرّسون الطلب بها، واستمرّوا خلال (1359هـ/ 1940م1361هـ/ 1941م) في توجيه العرائض واللّوائح المتتابعة، إلى الباي والوزير الأعظم والمقيم العامّ، للفت نظرهم إلى أوضاعهم المادّية التّي ازدادت تعكّراً، من جرّاء الأزمة المالية النّاشئة عن الحرب، وتبنّى الشيخ جعيّط طلباتهم، وراسل الوزير الأكبر في (25 ذي الحجّة (1359هـ/28 نوفمبر 1940م) [590] ليشرح له موقفه المساند للمدرّسين، ولم تستجب الحكومة إلى رغائبهم، فأبلغها الشيخ جعيّط بأنّ المدرّسين عازمون على الاستقالة إذا لم تلبّ مقترحاتهم.

ويذكر الشيخ كمال الدّين جعيّط، أنّ والده جمع ثلّة من المدرّسين منهم الشيخ محمد بوشربيّة، وطالبهم بأن يكاتبوه في الموضوع، معلنين عزمهم على تنفيذ ذلك في أقرب الآجال، وهكذا أبلغ الحكومة بما كوتب به، وتبرّأ ممّا يترتّب عليه من اضطراب الفكر العامّ، وبهذه الطريقة التّي اتّخذها لتحقيق تحسين مرتّبات المدرّسين طلبت الحكومة إمهالها، فالتّزم بأن لا تتجاوز مدّة الإمهال الأسبوع، وبعد ثلاثة أيّام أعلنت الحكومة الزيادة في مرتّبات المدرّسين [591]، ولقد تمّ تحسين مرتّبات رجال التّعليم بالجامع الأعظم وفروعه، مرّتين متتاليتين بزيادة منحة إضافية في سنة (1362هـ/1942م)، ثمّ وقع رفع المرتّبات الأساسيّة بنسبة 28% في سنة (1363هـ/1943م) [592].

[590] العيّاشي: البيئة الزّيتونيّة، 205.

[591] جعيّط، كمال الدّين: الشيخ جعيّط» حياته وآثاره، جوهر الإسلام، س10 ع5، 1398هـ/1978م، 21.

[592] العياشي: البيئة الزيتونيّة، 205.

وحرصاً منه على حسن سير الدروس، كان الشيخ جعيّط ينقص من مرتّب المدرّس المتغيّب ويدفعها للمتطوّعين [593].

خ- إصلاحاته العلميّة:

لّما تولّى الشيخ جعيّط إدارة الجامع الأعظم، ألّف كتاب «الطّريقة المرضية في الإجراءات الشرعيّة على مذهب المالكيّة»، الذي أصبح يدرّس في السنوات الثلاث من المرتبة العالية في القسم الشّرعي، بصفة رسميّة منذ الإصلاحات التّي أقامها الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور، في البرنامج العامّ للتّعليم، والذي يحتوي على المواد الأساسيّة التّالية: التّفسير والحديث متنًا ومصطلحاً والكلام والفقه وأصول الفقه ومقاصد الشّريعة والإجراءات الشرعيّة، التّي يدرس فيها في الجانب المالكي كتاب «الطريقة» وفي الجانب الحنفي «طرق القضاء في الشّريعة الإسلاميّة» لأحمد إبراهيم إبراهيم [594]، ويُعتبر كتاب الطّريقة المرضية من تآليف شيوخ الزّيتونة التّي أصبحت تُدرّس بالجامع الأعظم، إضافة إلى عدّة كتب حديثة تولّى تأليفها علماء الزّيتونة مثل: «مقاصد الشّريعة» و«أصول الخطابة والإنشاء» للشيخ محمد الطاهر ابن عاشور، و«لُباب الفرائض» للشيخ محمد الصادق الشطّي، و«خلاصة تاريخ تونس» لحسن حسني عبدالوهاب... [595].

كما تولّى الشيخ جعيّط طبع كتاب «الإشراف على مسائل الخلاف» للقاضي عبدالوهاب، ثمّ أدرجه ضمن قائمة الكتب المبرمجة للتّدريس في المرحلة العُليا [596].

ويتّضح ممّا سبق بيانه أنّ الشيخ جعيّط لّما تولّى الإدارة، مهّد للشيخ محمد الطاهر ابن عاشور طريق الإصلاح، لأنّه كان من المناصرين لفكره الإصلاحي

---

[593] لقاء مع الشيخ كمال الدّين جعيّط يوم 28 ديسمبر 1989.

[594] مشيخة الجامع الأعظم: البرنامج العامّ للتّعليم، 42 وما بعدها.

[595] ابن عاشور محمد العزيز: جامع الزّيتونة: المعلم ورجاله، 99.

[596] بسيّس، محمد الصّادق: ترجمة الشيخ جعيّط، العمل: الملحق الثقافي، 16 جانفي 1970.

منذ بداية الثلاثينات [597]، وتمكّن في مدّة وجيزة من تغيير نسق التّدريس وإحداث حركيّة في الجامع الأعظم وفروعه، ولمّا أعيدت الإدارة للشيخ ابن عاشور أعجب بالإصلاحات التّي قام بها الشيخ جعيّط [598]، والتّي يسّرت له السّبيل، فأضاف العديد من الإصلاحات منها الإكثار من الفروع داخل البلاد والقيام بزيارتها وتفقّدها، وكان لذلك أثر عظيم في الروح الشعبيّة [599].

6 – الشيخ جعيّط رئيس الحيّ الزّيتوني:

أ – أسباب تأسيس الحيّ الزّيتوني:

كان الطلبة الآفاقيّون الذين يرحلون للدّراسة بالزّيتونة، من أبناء القرى والقبائل ومن أبناء الطبقات الفقيرة من المدن ونواحيها، ويسكنون بمدارس تابعة لجمعيّة الأوقاف، أعدّت لذلك مثل: مدرسة حوانيت عاشور، ومدرسة بئر الحجار[600]، ومدرسة السليمانيّة، ومدرسة التّوفيقيّة، ومدرسة المراديّة، ومدرسة المرجانيّة، ومدرسة الحسينيّة الكبرى والحسينيّة الصغرى، والحبيبيّة الكبرى، والحبيبيّة الصغرى، والأندلسيّة والقاسميّة... وبلغ عددها أربع وعشرين مدرسة[601]، ومن بين مجموع مدارس سُكنى الطلبة، لم تكن تتمتّع بالنّور الكهربائي والماء الصالح للشّراب سوى خمس مدارس وهي: التّوفيقيّة، والمرجانيّة، والقاسميّة، والأندلسيّة، والحبيبيّة الكبرى.

---

[597] لقاء مع الشيخ عبدالعزيز بن جعفر يوم 07 جانفي 1990، ومع الشيخ الهاشمي الحفناوي يوم 05 جوان 1990، والشيخ السّلامي يوم 21 جوان 1990، والشيخ محمد الطاهر ابن عثمان يوم 07 جويلية 1990م ويوم 05 نوفمر 1992م.

[598] لقاء مع الشيخ كمال الدّين جعيّط يوم 10 نوفمبر 1992م.

[599] ابن عاشور، محمد الفاضل: الحركة الأدبيّة، 218-219. - ابن عاشور، محمد العزيز: الجامع الأعظم/122. لقاء مع الشيخ عبدالعزيز بن جعفر يوم 23 مارس 1990م.

[600] ابن أبي الضياف: الإتحاف، 74/7.

[601] العيّاشي: البيئة الزّيتونيّة، 112-113. - الزّيدي:علي: الشعبة العصريّة، 50.

أمّا في بقيّة المدارس، فإنّ الطلبة يستعملون المصابيح للإنارة، ويتولّون جلب الماء الصالح الشّراب من أماكن بعيدة عن مدارس سُكناهم [602]، وكان الطلبة الآفاقيّون يسكنون أيضاً في المدرسة التّي خصّصتها إدارة التّعليم العمومي، لإسكان تلامذة مدرسة الصنائع [603]، ويسكنون في الفنادق الشعبيّة التّي كانت حالتها سيئة، وتفتقر إلى أبسط قواعد الصّحة، أو في منازل بعض الأعيان من أهل الخير، وقد اضطرّ البعض من الطلبة الآفاقيّين الأقلّ حظّاً إلى الإقامة مع الباعة المتجوّلين المصحوبين بدوابهم ودواجنهم، ومع سائقي العجلات وعملة الرّصيف، ولا شكّ أنّ الاختلاط لا يساعد على توفير ظروف الدّراسة الملائمة للطلبة [604]، ولقد وصف الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور بكلّ دقّة، الوضع السّيئ لمدارس سكنى الطلبة، في الخطاب الذي ألقاه في الجلسة العامّة للجنة الحيّ الزّيتوني عندما قال: «... إنّ العدد الأكثر منهم يقدمون على مدينة تونس، متغرّبين عن أوطانهم في سبيل طلب العلم... فيلجؤون إلى بيوت توسّعها الضرورة لأكثر ممّا يسع وضعها الذّاتي، فقد فقدوا منها مرافق الحياة، التّي تعدّها الحضارات الحاليّة في الحاجات القريبة من خير الضروريات، ففي بيت ضيّق الأرجاء قليل الهواء كثير الرطوبة، فاقد الأشّعة يقضي ثلاثة أو أربعة من الطلبة الشّبّان حياتهم بين نوم واشتغال بالدّرس وخزن للأزواد وإيقاد وطبخ، فلا تزال زهرة شبابهم تذوي، ومظاهر المرض والكلل تمتلك سحناتهم، وآثار الانقباض والكدر تشوّش أفكارهم وتنقص من إقبالهم» [605].وبذلك أصبحت فكرة تأسيس حيّ كبير، يأوي الطلبة الآفاقيّين والفقراء، تطرح بشدّة في أوساط الجامع الأعظم.

---

[602] Archives de l’Etat. D53. Serie 8.

[603] العيّاشي: م.ن، 117.

[604] العيّاشي: م.ن، 117.

[605] خطاب الشيخ ابن عاشور، المجلّة الزيتونيّة، م6 ج3، 1364هـ/1945م، 438 وما بعدها. - ابن عاشور، محمد العزيز: جامع الزّيتونة: المعلم ورجاله، 123.

ب – فكرة تأسيس الحيّ الزّيتوني:

كانت فكرة تأسيس جمعيّة لإغاثة ضعفاء الطلبة، عالقة بذهن الشيخ جعيّط منذ أن تولّى إدارة الجامع الأعظم، لأنّه عاش معاناة الطلبة أيّام محنة الحرب العالميّة الثانية، ذلك أنّ الطلبة الذين أجبروا على البقاء في العاصمة، إثر الاحتلال الألماني لم يعودوا يتلقّون أيّ مدد من عائلاتهم، نظراً لانقطاع المواصلات وخطورة ظروف التّنقّل [606].

وقد وقف الشيخ جعيّط مادّياً ومعنويّاً من أجل الحصول على أقمشة، كما طلب أصحاب الحمّامات بالسّماح للطلبة الفقراء بالاستحمام مجاناً، في خطاب ختم الدّروس لسنة (1360هـ/1941م) الذي حضرته نخبة من أعيان البلاد والسّاسة والعلماء. وقد استغلّ الشيخ جعيّط هذه المناسبة، وطالب بضرورة تكوين جمعيّة إغاثة الطلبة، ووجّه أنظار المحسنين لتشييد مبيتات للطلبة الزّيتونيّين، واعترف بأنّ ما قد يُنجزه بعض الكرام لا يشف العلّة ولا يرو الغلّة، إلاّ أنّه بإضافته لموقوفات الأسلاف الكرام، يخفّف الألم عن القريح ويكسّر من صورة التّباريح [607].

ت – نُظّار مدارس السُكنى:

تسرّبت أزمة السّكن إلى نُظّار المدارس التّي يسكنها الطلبة الزّيتونيّون، فقدّموا عدّة مكاتيب لمن يهمّه الأمر يتذمّرون فيها، من أنّ عليهم واجبات عديدة يقومون بها على ما يرضي، ومع ذلك لا يتمتّعون بأيّة جِراية ولا منحة مقابل الأعمال التّي يقومون بها والمسؤوليات التّي يتحمّلونها، وطالبوا على صفحات «الإرادة» أن تقع إجابتهم ويتحقّق مطلبهم، وتبنّت صحيفة «الإرادة» مطالبهم ودافعت عنها مبيّنة أنّ تلك المطالب لم تقع تلبيتها، وأنّ النّظّار تضرّروا من بقاء الحالة على ما هي عليه، إذْ هم ملزمون بالعيش مثل سواهم من البشر... وهذا يدلّ على عدم عناية الحكومة

[606] العيّاشي: م.ن، 110.

[607] جعيّط: خطاب ختم الدّروس، المجلّة الزّيتونيّة، 1364هـ/1945م، 10/390.

بشأن كلّ ما هو راجع للمعهد الزّيتوني وأهله، ولو كان الأمر يتعلّق بالقيّمين في مدارس ومعاهد فرنسيّة، فهل تتغافل الحكومة على أمرهم مثل هذا التّغافل، حتّى تضطرّهم إلى الشّكوى ورفع أصواتهم بالتّذمّر [608].

ث - الشيخ جعيّط رئيس الحيّ الزّيتوني:

بدأ المشروع بجمع لجنة للنّظر في ذلك، ووقع الاتّفاق على بناء محلّ عصريّ متّسع ولائق بكرامة أهل العلم، يقوم بنفقات بنائه المواطنون من أهل الخير وإدارة الأوقاف، إلاّ أنّ المشروع توقّف عندما تولّى الشيخ صالح المالقي المشيخة في المرّة الثانية، وعاد الشيخ جعيّط إلى مباشرة الفتوى والقضاء في عهد محمد المنصف باي[609].

وفي سنة (1364هـ/1945م)، لمّا عاد الشيخ محمد الطّاهر ابن عاشور إلى المشيخة العلميّة ثانية [610] أحيى هذا المشروع، وجمع لجنة لهذا الغرض، واقترح على الشيخ جعيّط مواصلة مشروع الحيّ الزّيتوني [611]، وفي نفس السّنة وقعت جلسة عامّة للجنة الحيّ الزّيتوني، ألقى فيها الشيخ ابن عاشور خطاباً جاء فيه:

«... أرى حقّاً على الأمّة أن تجعل للاعتماد على نفسها، الحظّ الأوفر في إقامة مصلحة نشأتها، لذلك بادرنا بتوجيه الدّعوى لنخبة من أفاضل الأمّة، ليكوّنوا لهذا الغرض المهمّ جمعيّة تمّ تشكيلها القانوني، تحت رئاسة فضيلة شيخ الإسلام المالكي محمد العزيز جعيّط، الذي كان من قبل بادر بنواتها، وستبتدئ هذه الجمعيّة إنجاز برنامجها الرّامي إلى إيجاد بناية فخمة، تأوي أكثر التّلامذة في نظام محكم وهو «الحيّ الزّيتوني» [612].

---

[608] دون إمضاء: نُظّار مدارس السكنى، جريدة الإرادة، 23 صفر 1358هـ.

[609] جعيّط، كمال الدّين: الشيخ جعيّط: حياته وآثاره، جوهر الإسلام، س 10 ع5، 1398هـ/1978م، 22.

[610] محفوظ: تراجم المؤلّفين، 304/3.

[611] جعيّط، كمال الدّين، م.ن، 22.

[612] ابن عاشور: خطابه في المجلّة الزّيتونيّة، 1364هـ/1945م، 363/6 وما بعدها.

وتشكّلت اللّجنة إثر هذا الاجتماع برئاسة الشيخ جعيّط، وكاهية الرئيس الشيخ محمود محسن الإمام الخطيب بالجامع الأعظم، وأمين مال اللّجنة أبو بكر الخلصي مدير مؤسّسة التّعاضد المالي التّونسي[613] والكاتب العامّ الشيخ محمد المنصف المنستيري، والأعضاء محمد الأخضر بن عطيّة من كبار الفلاّحين، والطاهر بن عمّار كاهية المجلس الكبير، والشاذلي القسطلي مدير جريدة الزّهرة، ومصطفى الكعّاك، وأعضاء من المدرّسين وهم الشيخ: محمد الفاضل ابن عاشور، والشيخ محمد الصالح النّيفر والشيخ محمد الشاذلي ابن القاضي..[614] وعلي بن محمد ابن الخوجة.

والتّفّت الأمّة التّونسيّة حول هذه اللّجنة، من أجل تحقيق هذا المشروع، وتبرّعت الأهالي بالأموال، وسعت اللّجنة على تحصيل إعانة من الدّولة[615] إثر أوّل اجتماع حضره وفد اللّجنة المركزيّة لجمعيّة الحيّ الزّيتوني يوم (4 محرّم1365هـ/9 ديسمبر 1945م)، أمام الأمير محمد الأمين باي، وخطب الشيخ جعيّط قائلاً:

« إنّ هذا الجمع المتشرّف بالمثول بين يديْ حضرتكم الشامخة، كوّن جمعيّة، لقّبها بجمعيّة « الحيّ الزّيتونيّ»، والغرض منها تأسيس منزل متّسع على نمط عصريّ، يأوي التّلامذة الزّيتونيّين المتغرّبين على بلدانهم، ويساير المنازل المعدّة للطُّلاّب في البلدان الرّاقية[616]، وبيّن الشيخ جعيّط أنّ الشعب التّونسي تفاعل مع هذا الحدث عندما قال: «لقد تجاوبت أصداء رغبات الشّعب من مختلف أنحاء الإيالة في القيام بهذا العبء

[613] بوذينة: مشاهير التّونسيّين، 99.

[614] المجلّة الزّيتونيّة، م 6 ج2 وما بعدها. - دون إمضاء: الشيخ جعيّط رئيس اللّجنة المركزيّة لجمعيّة الحيّ الزّيتوني، الزهرة 4 محرّم 1365هـ/9 ديسمبر 1945. - جعيّط، كمال الدّين: الشيخ جعيّط: حياته وآثاره، جوهر الإسلام، س 10 ع5، 1398هـ/1978م، 22 وما بعدها.

[615] ابن عاشور، محمد العزيز: جامع الزّيتونة: المعلم ورجاله، 123.

[616] دون إمضاء: الشيخ جعيّط رئيس اللّجنة المركزيّة لجمعيّة الحيّ الزّيتوني، الزهرة، 4 محرّم 1365هـ/9 ديسمبر 1945م.

المفروض على كافّة التّونسيّين أفراداً وجماعات، إثر ما ارتفعت عقيرة تلاميذ الجامع الأعظم، بالشكوى من الحالة الحرجة التّي ضعضعت جلدهم، وبلبلت أفكارهم من جهة السكنى، واستنهضت العزائم لكشف بلواها [617] ونادى الشيخ جعيّط بضرورة التّعديل بالقيام بهذا المشروع الهامّ، وأضاف في خطابه:

« إنّ هذه الرّغبة الملحّة حدت بكثير من محبّي البرّ والإحسان المخلصين، لانتشار المعارف والرّقي على تأسيس هذه الجمعيّة، وتكوين قانون لها يحقّق كيانها ويثبت شخصيّتها، وحيث تمّت الإجراءات التّي تقتضيها النّظم، كان لزاماً عليها أن تسعى فيما يحقّق نجاحها، ويكفل ببلوغها الغرض المنشود...» [618].

وختم الشيخ جعيّط خطابه مطالباً بإصدار أمر عليّ من الباي، لإنجاز هذا المشروع قائلاً: «وتنتهز الجمعيّة هذه الفرصة السّعيدة، للإعراب عن رجائها في صدور إذنكم لجمعيّة الأوقاف بمنح ما يكفي هذه المؤسّسة من مساحة أرض الوقف، الكائنة خارج باب العلوج، فهي التّي وقعت الرغبة عليها لاعتبارات وجيهة، ثمّ شكر الباي الذي وعد بإمداد الجمعيّة بكلّ التّسهيلات اللازمة [619].

وفي مساء (الثلاثاء 16 محرّم 1366هـ/10 ديسمبر 1946م)، شكّل الحي الزّيتوني مجلساً إداريّاً جديداً كما يلي:

الشيخ جعيّط: رئيس اللّجنة - الشيخ محمود محسن ومحمد الأخضر بن عطيّة كاهيتان - أبو بكر الخلصي: أمين مال - الشيخ محمد الفاضل ابن عاشور والشيخ محمد المنستيري: كاتبان - والأعضاء: الشيخ علي ابن الخوجة والشيخ محمد الصالح النّيفر والشيخ محمد الشاذلي ابن القاضي وبلحسن بن منصور.. [620].

---

[617] دون إمضاء: الشيخ جعيّط رئيس اللّجنة المركزيّة لجمعيّة الحيّ الزّيتوني، الزهرة، 4 محرّم 1365هـ/9 ديسمبر 1945م.

[618] دون إمضاء: الشيخ جعيّط رئيس اللّجنة المركزيّة لجمعيّة الحيّ الزّيتوني، الزهرة، 4 محرّم 1365هـ/9 ديسمبر 1945م.

[619] م.ن،

[620] دون إمضاد : م ن : 9سبتمبر 1945

فالشيخ محمد الشاذلي ابن القاضي، كان من بين أعضاء لجنة الحيّ الزّيتوني، إلاّ أنّ الأستاذ علي الزّيدي، لمّا تحدّث عن مساكن الطلبة في كتابه: تأريخ النّظام التّربوي للشعبة العصريّة» لم يذكر تماماً دور الشيخ جعيّط في مسألة سكنى الطلبة، وتعرّض إلى دور الشيخ محمد الشاذلي ابن القاضي حيث قال: «قد حاول الشيخ محمد الطّاهر ابن عاشور في نطاق الإصلاحات التّي أدخلها، عند عودته إلى مشيخة الجامع الأعظم وفروعه سنة (1365هـ/1945م)، القيام ببعض التّنظيمات في خصوص مدارس سكنى الطلبة، ومن ذلك بعث إدارة المدارس الزّيتونيّة بالعاصمة، في نفس هذه السنة برئاسة الشيخ محمد الشاذلي ابن القاضي، ليتولّى تنظيم أمور المدارس، وصدر قرار في نظام مدارس سكنى الطلبة الزّيتونيّين بالفروع خارج الحاضرة سنة (1366هـ/1946م) [621]، ولم يذكر الأستاذ علي الزّيدي المرجع الذي اعتمده في هذه المسألة، كما لم يعرّج على ذكر الحيّ الزّيتوني، في حين أنّ الشيخ جعيّط هو الذي كلّف الشيخ محمد الشاذلي ابن القاضي بإدارة مدارس سكنى الطلبة، ولم يرض هذا التّكليف الشيخ محمد الشاذلي النّيفر [622].

وبعد أن تمّ تشكيل المجلس الإداري الجديد، كلّف الشيخ جعيّط وفوداً أنس منهم الكفاءة والقدرة على جمع الأموال، وطلب منهم أن يتنقّلوا في أرجاء البلاد لجمع المال من الجهات [623]، وقد وجدت الوفود آذاناً صاغية من طرف المواطنين وأهل الخير، ومن بينهم الوفد الذي تنقّل في أرجاء الجنوب التّونسي، وكان من بين أعضائه الشيخ محمد الصالح النّيفر [624].

---

[621] الزّيدي، علي: الشعبة العصرية، 53.

[622] لقاء مع الشيخ كمال الدّين جعيّط، 02 فيفري 1991م.

[623] الزهرة: 28 محرّم 1366هـ/19 ديسمبر 1946م. - 1 صفر 1366هـ/25 ديسمبر 1946م.

[624] لقاء مع الشيخ محمد الصّالح النّيفر يوم 10 أكتوبر 1990م.

كما اعتبر الشيخ جعيّط موارد بناء الحيّ الزّيتوني، مصرفاً من مصارف الزّكاة، إثر خلاف فقهيّ وقع بين الشيخ محمد البشير النّيفر [625] والشيخ الطيّب التّليلي[626]، وأيّد الشيخ جعيّط رأي الشيخ الطيّب التّليلي.

وذكرت جريدة «الزهرة» أنّ المجلس الإداري للحيّ الزّيتوني، شرع في تسطير برامج الأعمال التّي يتولاّها مباشرة أثناء جمع الموارد المالية، ومن ذلك مسألة الأرض البيضاء التّي سيُشاد عليها الحيّ الزّيتوني، وكيفيّة حيازتها فعليّاً من إدارة الأوقاف، وتمّ استعجال المهندس المعماريّ الذي نيط بعُهدته رسم التّصميمات الواجب عرضها على هيئة البناء والتّعمير، وغير ذلك من الإجراءات الكفيلة بإنجاح هذا المشروع[627].

وأنجز المشروع وتحقّقت الأمنية العظيمة، ببناء الحيّ الزّيتوني سنة (1371هـ/1952م) [628]، إلاّ أنّ هذا الحي كان غير قادر على إيواء كلّ الطلبة[629]، وأصبح الحيّ الزيتوني منذ سنة (1376هـ/1957م)، المدرسة الثانويّة التّي تُعرف فيما بعد باسم «المعهد الثّانوي بابن شرف» [630]. وهي حاليّاً تابعة لوزارة التّعليم العالي.

---

[625] فتواه في: النّهضة ع 8203، 20 صفر 1370هـ/1950م. - السّويسي: الفتاوى التّونسيّة، 623/1 وما بعدها.

[626] فتواه: الزهرة، ع 13225، 22 صفر 1370هـ/1950م. - السويسي: م.ن، 629/2.

[627] دون إمضاء: نشاط لجنة الحيّ الزّيتوني، الزّهرة 28 محرّم 1366هـ/22 ديسمبر 1946م.

[628] ابن عاشور: جامع الزّيتونة: المعلم ورجاله، 123.

[629] الزيدي، علي:تأريخ الشعبة العصريّة، 48

[630] جعيّط، كمال الدّين: الشيخ جعيّط: حياته وآثاره، جوهر الإسلام، 1398هـ/1978م.



الباب الثّالث

الشّيخ جعيّط في سلك الفتيا و القضاء وظائفه و إصلاحاته



الفصل الأوّل: الشّيخ جعيّط المفتي والقاضي:

1 – لمحة تاريخيّة عن القضاء بتونس أيّام الاستعمار:

بعد أن بسطت فرنسا هيمنتها على تونس سنة (1298هـ/1881م)، كان أوّل عمل قامت به في الميدان القضائي، هو إلغاء الامتيازات القنصليّة [631] باتّفاق مع الدّول الأوروبيّة صاحبة الامتيازات، بمقتضى أمر مؤرّخ في (27 جمادى الثانية 1300هـ /5 ماي 1883م)، جاء قاضياً بتكليف المحاكم الفرنسيّة بالنّظر في قضايا الأجانب [632].

ثمّ جعلت فرنسا النّظر في النّزاعات المتعلّقة بالعقارات المسجّلة، من مشمولات المجلس المختلط العقّاري، الذي تأسّس سنة (1302هـ/1885م) [633].

وكان اليهود المقيمون بتونس، يرجعون بالنّظر إلى محكمة الأحبار التّي جاء تنظيمها في الأمر المؤرخ (يوم 14 رجب 1316هـ/28 نوفمبر 1898م) [634] وهي

---

[631] ابن إبراهيم، الهادي: تطوّر القضاء والتّشريع، سلسلة مجلّة القضاء والتّشريع، 1383هـ/ماي 1963م، 15.

الصّبّاغ، رشيد: القضاء الإداري في تونس بين الأمس واليوم، مجلّة القضاء والتّشريع، ذو القعدة 1400هـ/أكتوبر 1980م، 42. - شمّام: خلاصة تاريخ القضاء بتونس، 87.

[632] شمّام: م.ن، 22. - الشّابي، بلقاسم: القضاء التّونسي قبل توحيده، مجلّة القضاء والتّشريع، ربيع الثاني 1387هـ/1967م، ع7، 61.

[633] السنوسي: مسامرات الظريف، ط.1، 34-35. - المورالي، توفيق: المحكمة العقّارية ودور القاضي العقّاري، مجلّة القضاء والتّشريع، شعبان 1401هـ/جويلية 1981م، 12. - شمّام: إشعاع الفقه الإسلامي، 74، وما بعدها. - التّطوّر القضائي في تطبيق أحكام الشّفعة، مجلّة القضاء والتّشريع، شعبان، 1400هـ/جويلية 1980م، ع 7، 16.

[634] الشّابي: القضاء التّونسي قبل توحيده، مجلّة القضاء، ربيع الثاني، 1387هـ/جويلية 1967م، 59. - عبد الباقي، إبراهيم: النّظام القضائي بين عهدين، مجلّة القضاء والتّشريع، ربيع الثاني، 1387هـ/جوان 1967، 67. - شمّام م.ن، 83-84.

محكمة وحيدة لا تتقيّد في إجراءاتها بأيّ نظام، وتقضي بقواعد يستمدّها الحِبر الأكبر من الشّريعة الموسويّة، ومصادرها غير متعارفة بين عموم المتقاضين، ويعتمد الحبر على ما جرى به فقه القضاء لا في قضايا سبق الحكم فيها [635].

أمّا التّونسيّون، فكانوا يتقاضون في المحاكم الشرعيّة، والمحاكم العدليّة.

أ - المحاكم الشرعيّة:

تأسّست أوّل محكمة شرعيّة بحاضرة تونس، طبق الأمر المؤرّخ في (16 ربيع الأوّل 1273هـ/13نوفمبر1856م) في عهد محمد باي (- 1276هـ/ 1859م) [636] وكانت تسمّى دار الشريعة [637]، وتُعرف بالدّيوان [638] لأنّها كانت في القديم ديواناً للجند، ولمّا جعله محمد باي المذكور داراً للمحكمة الشرعيّة، قال: «كان المحلّ مشرّفا بمصالح الجند، فليكن مشرّفا بقضايا الشّرعِ» [639].

وكان نظر المحاكم الشرعيّة شاملاً للنّوازل الشخصيّة والدّماء [640]، فأصبحت لا تشمل إلاّ النّزاعات المتعلّقة بالأحوال الشخصيّة والميراث، ودعاوي الاستحقاق في العقّار غير المسجّل [641].

وأخذ الميزان يضيق عن المحاكم الشرعيّة، وأصبحت فرنسا تسعى في توسيع نظر المحاكم الفرنسيّة وإنشاء مجالس لها [642].

---

[635] شمّام: إشعاع الفقه الإسلامي، 213.

[636] ابن أبي الضياف: الإتحاف، 292/4. - ح ح عبدالوهاب: خلاصة تاريخ تونس، 207.

[637] بيرم الخامس: صفوة الاعتبار، 124/2.

[638] شمّام: خلاصة تاريخ القضاء بتونس، 25.

[639] عبدالباقي، إبراهيم: تطوّر التّشريع التّونسي، سلسلة القضاء والتّشريع، 1386هـ/1966. 20.

[640] ابن الخوجة، محمد: القضاء الشرعيّ، المجلّة الزيتونيّة، ربيع الأوّل 1358هـ/ماي 1939م، 38.
دون إمضاء: تاريخ المحاكم الشرعيّة بتونس، الأسبوع، 22 صفر 1367هـ/4 جانفي 1948م.

[641] عبدالباقي، إبراهيم: تطوّر التّشريع التّونسي، سلسلة مجلّة القضاء 1386هـ/1966م، 21.

[642] دون إمضاء: تاريخ المحاكم الشرعيّة بتونس، الأسبوع، 22 صفر 1367هـ/4 جانفي 1948م.

ب - المحاكم العدليّة:

تأسّست المحاكم العدليّة بالبلاد التّونسيّة، في شوّال (1313هـ/مارس 1898م)[643]، وكانت تنظر في النّزاعات التّي تنشب بين أطراف تونسيّين فحسب، فيما يخصّ الجنايات والجنح والدّيون، وغير ذلك من القضايا التّي لا تتناولها المحاكم الشرعيّة، من بقيّة أحكام المعاملات [644].

وفي سنة (1338هـ/1921م)، أحدثت وزارة العدل التّونسيّة، ورغم أنّ صاحب هذه الخطّة كان تونسيّاً، وهو الطاهر خير الدّين (-1356هـ/ 1937م)[645]، فإنّ إشراف سلطة الحماية على وزارة العدل، لم ينفكّ بارزاً في أجلى صوره، فالمسؤول عن إدارة المصالح العدليّة كان فرنسيّاً، وكانت لديه الوسائل الملائمة لتنفيذ سياسته الاستعماريّة، وهو بذلك يُتابع حسب مزاجه، تهديم شخصيّة العدليّة التّونسيّة وفرنستها[646].

وإثر الاستقلال الدّاخلي للبلاد التّونسيّة، أسرعت الحكومة في التّهيئة لتوحيد المحاكم، فأصدرت في (25 ذي الحجّة 1375هـ/3 أوت 1956م)، أمراً في تنقيح مجلّة المرافعات المدنيّة والتّجاريّة المعمول بها وقتها، وبدون أن يمسّ بالمحاكم الشرعيّة الموجودة، فقد سحب منها اختصاصها وإنْ لم ينصّ على إلغائها وحذفها.

وفي (19 صفر 1375هـ/25 سبتمبر 1956م)، صدر أمر بحذف المحاكم الشرعيّة، وإلحاق قُضاتها بإطارات محاكم الحقّ العامّ، ولم يتعرّض لمحكمة الأحبار وقُضاتها، وهم تونسيّون، إلاّ بداية من (25 صفر 1375هـ/01 أكتوبر 1957م، حيث صدر أمر بإلغاء العمل بها منذ ذلك التّاريخ [647].

---

[643] شمّام: خلاصة تاريخ القضاء بتونس، 76.

[644] لقاء مع الشيخ محمد الطاهر بن عثمان 28 نوفمبر 1992.

[645] مثلاً بوذينة، محمد: مشاهير التّونسيّين، 193.

[646] عبدالباقي، إبراهيم: النّظام القضائي بين عهدين، مجلّة القضاء والتّشريع، ربيع الثاني 1387هـ/جوان 1967م، 35.

[647] شمّام: إشعاع الفقه الإسلامي، 213-214.

2 - وظائف الشيخ جعيّط في الفتوى والقضاء:

تولّى الشيخ جعيّط عدّة مناصب في ميدان الإفتاء والقضاء، وبدأ بمهمّة مفت مالكيٍّ، ثمّ تولّى خطّة شيخ الإسلام المالكي، وكلّف أثناء تقلّده هذه الخطّة بتحمّل أعباء وزارة العدل، وبعد الاستقلال تولّى منصب مفتي الدّيار التّونسيّة.

أ- الشيخ جعيّط المفتي المالكي:

جرت العادة منذ الإصلاحات التّي قام بها خير الدّين، في عهد محمد الصادق باي، سنة (1291هـ/1874م)، أنّ كلّ من تحصّل على شهادة التّطويع يمكنه أن يشغل عدل إشهاد، وفي سنة (1323هـ/1905م) استصدر الوزير الأكبر محمد العزيز بوعتّور أمراً يحدّد فيه المتطوّع الذي يمكنه أن يشتغل في خطّة الإشهاد، لكثرة عدد العدول، وأصبح قبول هذه الخطّة حسب النّقص الموجود في الجهة[648].

ولقد سمّيَ الشيخ جعيّط شاهد عدلٍ في السّنة التّي أحرز فيها على شهادة التّطويع، سنة (1325هـ/1905م)، لكنّه لم يباشر خطّته وتفرّغ للتّدريس، كما سُمّي عضواً نائباً بالمجلس المختلط العقّاري سنة (1332هـ/1914م) وبقي مباشراً لهذه الخطّة إلى سنة (1337هـ/1919م) [649]، حيث تقلّد خطّة الفتوى على مقتضى المذهب المالكي.

وكانت مهمّة المفتين في العهد الحسيني، تتمثّل في إرشاد قُضاة الآفاق فيما يعرض لهم من المشاكل القضائيّة، ومراقبة دفاتر العدول والتّوقيع ومحاسبة المقدّمين على القصّر والأوقاف [650].

[648] مجموع التّراتيب، 50.

[649] جعيّط، كمال الدّين: الشيخ جعيّط:حياته وآثاره، جوهر الإسلام، س 9 ع 6، 1397هـ/1977م، 71.

[650] ابن إبراهيم، الهادي: تطوّر القضاء والتّشريع، سلسلة محاضرات مجلّة القضاء، 1383هـ/1963م، 14 وما بعدها.

وأوّل من تولّى الإفتاء بتونس بصفة رسميّة، أيّام الدّولة الحسينيّة على مقتضى المذهب الحنفي، هو رمضان أفندي[651] وقد قدِم من تركيا إلى تونس، أمّا أوّل مفتٍ مالكيّ فهو الشيخ سالم النّفاتي[652].

ولمّا كُلّف الشيخ سالم بوحاجب بمشيخة الإسلام المالكيّة، عُيّن الشيخ جعيّط مفتياً مالكيّاً سنة (1337هـ/1919م) [653] مع شيخه محمد الطيّب النّيفر [654]، ولقد تولّى الفتيا في خطاب واحد، مع شيخه إبراهيم المارغني أيّام محمّد النّاصر باي[655].

ولقد شهد الشيخ محمد الحجوي الثعالبي (-1376هـ/1956م) [656] أنّه لا يتصدّر للفتوى بتونس في تلك الأيّام، إلاّ من ثبتت مقدرته ونزاهته، ويجعل له الرّاتب الكّافي من تناول كلّ أجرة وكلّ هدية [657]، كما تولّى الشيخ جعيّط خطّة خطيب بجامع الحلق في (2 رمضان 1341هـ/13 أفريل 1923م) [658].

ب - نشاط الشّيخ جعيّط مدّة الإفتاء:

كان للشّيخ جعيّط أنشطة متنوّعة بالإضافة إلى قيامه بالعديد من الفتاوى...:

[651] لم يذكر حسين خوجة وفاته. - ذيل البشائر، 169.

[652] لم يعثر مخلوف على ترجمته. - شجرة النّور، 292 رقم 1121. - ابن الخوجة، محمد القضاء الشرعي، المجلة الزيتونيّة، م3 ج5، ربيع الأول 1358هـ/ماي 1939م، 34.

[653] جعيّط، كمال الدّين: الشيخ جعيّط:حياته وآثاره، جوهر الإسلام، س 9 ع 6، 1397هـ/1977م، 71.

[654] بلحسن: التّقويم التّونسي لسنة 1922، 110.

[655] لقاء مع الشيخ كمال الدّين جعيّط يوم 02 فيفري 1991م.

[656] كحالة: معجم المؤلّفين، 9/187.

[657] الحجوي: الفكر السّامي، 4/284.

[658] جعيّط، كمال الدّين:م.ن، 71.

ت - مشاركته في لجنة تنظيم مهنة العدول الموثّقين سنة (1340هـ/1930م)[659]:

كان برنامج العمل ينصّ على مناقشة مواد التّعليم للعدول، بعد القانون الذي أصدرته الحكومة في (جمادى الثانية 1345هـ/ديسمبر 1928م)، لتنظيم مهنة العدول الموثّقين، وإيجاد امتحانات للتّحصيل على رخصة الانتصاب لها، وهي أخصّ المهن الحرّة ارتباطاً بالتّعليم، وقد قُوبل بإضرابات متعدّدة أجبرت الحكومة على إعادة النّظر في ذلك القانون [660] بتكوين لجنة تحت رئاسة المدير العامّ المساعد للدّاخلية، وبحضور الشيوخ أحمد بيرم بصفته شيخ الإسلام الحنفي، والشيخ محمد الطاهر ابن عاشور باش مفتي المالكيّة، والشيخ محمد رضوان القاضي الحنفي والشيخ بلحسن النّجّار (- 1372هـ/1953م) [661] المفتي المالكي، والشيخ جعيّط المفتي المالكي، وكانت غاية المدير الفرنسي هي الإسراع لتقديم البرنامج، إلاّ أنّ جُلّ المشايخ أبدوا احترازهم من التّسرّع، وممّا لاحظه المسؤول الفرنسي حول الشّيخ جعيّط، أنّ هذا الأخير رفض تقديم برنامجه بدعوى ضيق الوقت، ودعوى انتظار ما سينبثق عن اللّجنة الرّابعة لإصلاح التّعليم الزّيتوني[662].

ث - الشّيخ جعيّط وكتاب «امرأتنا في الشّريعة»:

كان الشيخ جعيّط من بين الشيوخ الذين قام الطّاهر الحدّاد باستفتائهم سنة (1348هـ/1929م)، عند تأليفه لكتاب «امرأتنا في الشّريعة والمجتمع»، وكان الشيخ جعيّط يومئذ مدرّساً ومفتياً مالكيّاً بالمحكمة الشرعيّة، أمّا بقية الشيوخ فهم: أحمد بيرم شيخ الإسلامً الحنفي، ومحمد الطّاهر ابن عاشور باش مفتي المالكيّة، وبلحسن النّجّار المفتي المالكي، وعثمان بن الخوجة، ومحمد الحطّاب بوشناق من علماء الحنفيّة.

---

[659] ابن عاشور: الحركة الأدبيّة، 168.

[660] الزّيدي، علي: الشعبة العصريّة، 63 وما بعدها Abdessamed : La résidence, 801

[661] مخلوف: شجرة النّور، 429 رقم 169. - محفوظ: تراجم المؤلّفين، 15/5.

[662] Archives de l'Etat : Notariat indigène, D36, 4

وتضمّ الأسئلة التّي وجّهها الطاهر الحدّاد إلى شيوخ الزّيتونة، مكانة المرأة فقهاً وقضاءً. ولمّا طُبع الكتاب بمطبعة التّليلي بنهج المفتي -نهج جامع الزّيتونة حاليّاً- وصدر بجزأيه الاجتماعي والتّشريعي سنة (1349هـ/1930م)، أحدث ضجّة كبرى في عصره، وانقسمت الأوساط الفكريّة والإعلاميّة إلى قسمين: قسم يؤيّد ويُناصر الطّاهر الحدّاد وقسم يعارضه.

وبما أنّ القانون الجاري به العمل في الجامع الأعظم، ينصّ على أنّه لا يقع طبع كتاب إلاّ بعد موافقة النّظارة العلميّة عليه [663]، فإنّ النّظارة المشرفة على الجامع الأعظم شكّلت لجنة متركّبة من الشيوخ: محمد الطاهر ابن عاشور: رئيس اللّجنة - الشيخ جعيّط: المفتي المالكي - بلحسن النّجّار: المفتي المالكي - محمد بن يوسف: المفتي الحنفي - محمد ابن القاضي: القاضي الحنفي.

وقدّمت اللّجنة تقريرها إلى النّظارة العلميّة، يوم الثلاثاء (7جمادى الثانية 1349هـ/28 أكتوبر 1930م) [664].

ثمّ تولّت جريدة الوزير استفتاء بعض الشيوخ الذين نشرت فتواهم في كتاب «امرأتنا في الشّريعة والمجتمع»، ومن بينهم الشيخ جعيّط، وأكّد مراسلو جريدة الوزير أنّ الشيخ جعيّط قابلهم بملاطفة مبنيّة على أخلاقه الحسنة، وذكروا أنّ الشيخ جعيّط تولّى الإجابة عن أسئلتهم، بعد أن طالع القسم التّشريعي من الكتاب مطالعة متبصّر، في حين قام شيخ الإسلام الحنفي أحمد بيرم، بانتقاده الكتاب قبل أن يكمل مطالعته [665].

وبيّن الشيخ جعيّط لمراسلي الوزير أنّ ما نُسب إليه في كتاب الحدّاد، هو له، ولم يمنع مؤلّفه من نشره، وذلك بعد أن أشعره الطاهر الحدّاد بأنّه يريد تأليف كتاب يتعلّق بالمرأة، لأنّه لا يرى وجهاً في إخفاء العلم حسب تعبيره، وعندما سُئل

---

[663] دون امضاء: عمل النّظارة العلميّة، الوزير 9 جمادى الثانية 1349هـ/30 أكتوبر 1930م.

[664] خالد، أحمد: أضواء على البيئة التّونسيّة، 324.

[665] دون إمضاء، تصريحات أحمد بيرم، الوزير 24 جمادى الثانية 1349هـ/13 نوفمبر 1930م.

الشيخ جعيّط عن رأيه في الكتاب بصفة عامّة، بيّن أنّه لا يُجاري مؤلّفه في القسم التّشريعي[666].

ج - الشّيخ جعيّط يتصفّح أعمال المقدّمين:

كانت توجد بتونس أوقاف عامّة ترجع بالنّظر إلى مؤسّسة حكوميّة، هي: جمعيّة الأوقاف، التّي أحدثت بأمر مؤرّخ في (30محرّم 1291هـ/19 مارس 1874م)، وأوقاف خاصّة لنظر مقدّمين تابعين للحاكم الشرعيّة [667]، ويكلّف أحد المفتين بإجراء مراقبة حساب المقدّمين وتتبّع أعمالهم، وبصفته مفتياً مالكيّاً، صدر أمر عليّ يكلّف بمقتضاه الشيخ جعيّط بالاحتساب في حقّ القاصرين، في (ربيع الأوّل 1351هـ/جويلية1932) [668]، وهذا الخبر أرجع الثقة إلى النّفوس، وكتبت النّهضة تحت عنوان «خطوة أولى في إصلاح محكمة الدّيوان الشرعيّة»، ما يلي: «أخذ فجر إصلاح المحاكم الشرعيّة في البزوغ، وابتدأ تسرّب الآمال يحلّ بالخواطر المنكسرة، ويجبر الخواطر المكلومة، خصوصاً الأخذ بيد اليتيم وأرباب الأوقاف، والقضايا الخفيّة المنشورة لد قضاة الآفاق الشرعيّين، حيث صدر أمر عليّ في تخصيص العالم العلامة الشيخ محمد العزيز جعيّط المفتي المالكي، بتصفّح أعمال المقدّمين على اليتامى والقصّر، وذلك لضبطهم والاطّلاع على حساباتهم، وكلّف الشيخ بلحسن النّجّار المفتي المالكي بمراقبة دفاتر العدول، والشيخ محمد رضوان المفتي الحنفي بإرشاد قضاة الآفاق، والشيخ محمد ابن الخوجة بالاحتساب على مقدّمي القصّر واليتامى والأوقاف [669].

[666] تصريحات الشيخ جعيّط: جريدة الوزير، م.س.

[667] شمّام: خلاصة تاريخ القضاء التّونسي، 64.

[668] جعيّط، كمال الدّين:الشيخ جعيّط حياته وآثاره، جوهر الإسلام، 1398هـ/1978م، س 10 ع 7/71.

[669] دون إمضاء: خطوة أولى في إصلاح المحكمة الشرعيّة، النّهضة، 2 ربيع الثاني، 1351هـ/27 جويلية 1932م، = س 9 ع 2801.

وانتخب الشيخ جعيّط في نفس السّنة عضواً بلجنة التّعقيب المكلّفة بالنّظر في حقوق الاستيطان بأراضي الأوقاف يوم 15 شعبان و 14 ديسمبر [670].

وعندما كلّف الشيخ جعيّط بالاحتساب على مقدّمي اليتامى، امتاز بالشدّة في الحقّ والاحتياط للقاصرين، حتّى انتشر ذلك بين العموم، يقول الشيخ كمال الدّين جعيّط: «وفي عهد أحمد باي الثاني، كانت جماعة من بطانته يتردّدون على المحكمة بحكم مهنتهم بمقترح لا يتماشى مع الطريق السويّ، وقد بلغه أنّ هذه البطانة تسعى مع الأمير، للزوم التّقديم على الأوقاف الخاصّة، ولو كان الموقوف عليهم يتصرّفون بأنفسهم ولا نزاع بينهم، فتصدّى الشيخ جعيّط لإحباط مساعيهم، وجاهر بانتقادها في المجامع التّي شاهدها، مبيّناً ما يلاحظه من سوء تصرّف المقدّمين وابتزازهم أموال الأوقاف بطرق ملتوية، حتّى أنّ المصاريف التّي يختلقونها، تأتي على معظم مداخيل الوقف، ولا يبقى للموقوف عليهم إلاّ صبابة [671] وبقي جريان العمل سارياً فيما يخصّ الأحباس العامّة والخاصّة، وإثر استقلال تونس، صدر أمر عليّ في (30 شوّال 1375هـ/31 ماي 1956م)، تضمّن تحجير التّحبيس العامّ وتصفية جمعيّة الأوقاف، وتحويل مكاسبها لأملاك الدّولة.

وصدر أمر عليّ في (20 ذي لحجّة 1376هـ/18 جويليّة 1957م) يلغي بمقتضاه نظام الأحباس الخاصّة والمشتركة [672].

وبقي الشيخ جعيّط في الإفتاء إلى أن كُلّف بمشيخة الجامع، فانقطع عن المحكمة الشرعيّة وتفرّغ إلى الإدارة، ثمّ أرجع إلى مباشرة الفتوى في (1362هـ/21 جانفي 1943م) [673].

---

[670] جعيّط، كمال الدّين: الشيخ جعيّط: حياته وآثاره، جوهر الإسلام، 1398هـ/1978م، س10 ع7/71.

[671] جعيّط، كمال الدّين: م.ن، 41.

[672] شمّام: خلاصة تاريخ القضاء في تونس، 4.

[673] جعيّط، كمال الدّين: الشيخ جعيّط: حياته وآثاره، جوهر الإسلام، 1398هـ/1978م، س10 ع7/72.

3 – الشيخ جعيط شيخ الإسلام المالكي

أ– التّعريف بشيخ الإسلام:

يُعتبر شيخ الإسلام رئيساً للمحكمة الشرعيّة، وله الإشراف على جميع حكّام المجلس الحنفي والمالكي، وبيده وحده المحافظة على نظام المحكمة الشرعيّة، يعيّن الأعوان والوكلاء، وله أنْ يفتي وأنْ يحكم وعلى القاضي تنفيذ أحكامه، وله المقام الأوّل في النّظارة العلميّة، وهو الذي يفتح ويختم جلسات دار الشّريعة، ويتقدّم للصّلاة على جنائز الملوك، وعند وفاته يحضر الملك جنازته.

وهو النّاظر على القضاء الشّرعي، والتّعليم الدّيني والهيئات الدّينية، وتستشيره الدّولة في القوانين والتّشريعات التّي تمسّ بالنّظام الشّرعي والجامع الأعظم.

كما يقع استفتاؤه بصفة عامّة، في المسائل التّي لها علاقة بالدّين الإسلامي، وهو خطّة حديثة بتونس، ويقع انتخاب شيخ الإسلام مباشرة من الباي، بعد عرض الأمر عليه من الوزير الأكبر، ويكون من مدرّسي الطبقة الأولى بالجامع الأعظم[674].

أمّا بعنوان وصف علميّ ولقب رسميّ، فقد سبق إطلاق شيخ الإسلام على العديد من العلماء البارزين كابن تيميّة (-728هـ/1328م) والعزّ بن عبد السّلام (-660هـ/1262م) والإمام محمد بن عرفة (-803هـ/1401م) [675]، وكان أهل العلم بتونس يطلقون هذا اللّقب على من ينفرد بالتّفوّق بينهم من شيوخهم، سواء كان حنفيّاً أو مالكيّاً، وأوّل فقيه لُقّب بشيخ الإسلام في تونس هو الشيخ علي الصّوفي [676] وذلك سنة 1133هـ، أمّا من تولاّها بصفة رسميّة فهو الشيخ محمد بيرم الرّابع،

---

[674] ابن الخوجة، محمد: القضاء الشّرعي، 40. – شمّام: خلاصة تاريخ القضاء في تونس، 27-29. – ابن إبراهيم، الهادي: تطوّر القضاء والتّشريع، مجلّة القضاء والتّشريع، 1383هـ/ماي 1963م، 13. – عبدالباقي، إبراهيم: تطوّر التّشريع بتونس، مجلّة القضاء والتّشريع، 1386هـ/1966م، 16.

[675] السّخاوي: الضّوء اللاّمع، 240/9. – ابن العماد: شذرات الذهب، 38/7. – مخلوف: شجرة النّور، 227 رقم 817. – كحالة: معجم المؤلّفين، 285/11. – الحجوي: الفكر السامي، 249/2.

[676] خوجة، حسين: ذيل البشائر، 194.

وأصبح بذلك رئيسا للمحكمة الشرعيّة يتقدّم شيوخها من المذهبين، ويتولّى إدارة المحكمة وتنظيمها والتّكلّم باسمها، وتعيين أعوانها ووكلائها.

وكانت خطّة شيخ الإسلام خاصّة بالأحناف، وكانت متداولة بين أقطاب مشايخ العائلة البيرميّة.

أمّا المالكيّة فإنّ كبير أهل الشّورى، الباش مفتي هو الذي يمثّل المجلس الشرعيّ المالكي، وقد وقع إحداث هذه الخطّة في عهد أحمد باي الأوّل، للشيخ إبراهيم الرّياحي، إلى أن صدر أمر في (28 ماي 1932م) بإسناد خطّة شيخ الإسلام للباش مفتي المالكي، الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور [677]، ولذلك أصبح شيخ الإسلام المالكي، يتداول التّشريفات مع زميله الحنفي [678].

ب – تنصيب شيخ الإسلام:

يعقد الباي موكباً لهاته الولاية، فيستدعي لحضرته أهل المجلسين الحنفي والمالكي، ويتمّ نظام الموكب بحضور آل البيت الحسيني، ورجال الدّولة، فيجلس شيخ الإسلام على يمين الباي فوق منصّة خاصّة، ثمّ يتلوه في الجلوس بقيّة شيوخ الفتوى والقضاء، ويستوي رجال الدّيوان الملكي وقوفاً على يساره، وإذّاك يقف الباي ويستدعي إليه الشيخ المتولّي، ويلبسه شعار الخطّة، ويتقدّم ثلاث خطوات لمعانقته وتهنئته بالخطّة، ثمّ يأذن شيخ المدينة بالمسير به لديوان الشّريعة المطهّرة، وتنصيبه لرئاسة المجلس [679].

---

[677] ابن عمّار، محمد العدل والقضاء، مجلّة القضاء التّونسي، ع70، 1369هـ/1950م/ 20. - عبدالباقي إبراهيم: تطوّر التّشريع بتونس، مجلّة القضاء والتّشريع، 1386هـ/1966م، 16. - ابن إبراهيم، الهادي: تطوّر القضاء والتّشريع، مجلّة القضاء، 1383هـ/ماي 1933م، 13. - شمّام، محمود: أعلام من الزّيتونة، ط.1، 106.

[678] شمّام: خلاصة تاريخ القضاء بتونس، 29.

[679] بلخوجة، محمد: القضاء الشرعيّ، 40-41.

ت – تكليف الشيخ جعيّط بمشيخة الإسلام:

بعد أن طلب الشيخ جعيّط إعفاءه من مهامّ مشيخة الجامع الأعظم وفروعه، سنة (1362هـ/1943م)[680]، وتكليف الشيخ صالح المالقي، بتحمّل أعباء مشيخة الجامع الأعظم وفروعه للمرّة الثانية، صادف خلع محمد المنصف باي من الحكم وتعيين محمد الأمين باي بدله، وبعد أن قضّى محمد الأمين باي ستّة أشهر في الحكم، قام الأساتذة والطلبة وموظّفي الجامع الأعظم، بعدّة إضرابات ومؤتمرات في سنتي (1362-1363هـ/1943-1944م)، يطالبون فيها بتطبيق الإصلاحات المنبثقة عن اللّجنة الإصلاحيّة الخامسة، التّي انعقدت دوراتها سنة (1357هـ/1938م)، والتّي تهمّ التّنظير والنّظام الأساسي، وأمام هذه الاضطرابات المتكرّرة، قرّرت الحكومة تحسين أوضاع المُضربين، وقامت بعزل الشيخ صالح المالقي، من مشيخة الجامع الأعظم وفروعه، وأعادت الشيخ محمد الطّاهر ابن عاشور لإدارة المشيخة ثانية سنة (1364هـ/1945)[681]، وكلّفت الشيخ جعيّط بنيابة الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور في مشيخة الإسلام، وذلك في (04 رجب 1363هـ/ 16 جوان 1944م)، بعد أن كان الشيخ ابن عاشور مُحالاً على الرّاحة منذ سنة (1359هـ/1940م) مع بقائه على خطّة شيخ الإسلام[682]، وذلك إثر السعايات الدنيئة التّي قامت بها بطانة أحمد باي الثاني وجعلته يعزل الشيخ محمد الطّاهر ابن عاشور، ثمّ استقلّ الشيخ جعيّط بهذه الخطّة وسُمّي شيخ الإسلام المالكي في (16 محرّم 1364هـ/01 فيفري 1945م)[683].

---

[680] لقاء مع الشيخ كمال الدّين جعيّط يوم 02 فيفري 1991م.

[681] العيّاشي: البيئة الزّيتونيّة، 72 وما بعدها. – الزّيدي: الشّعبة العصرية، 70.

[682] العيّاشي: م.ن، 208.

[683] جعيّط، كمال الدّين: الشيخ جعيّط: حياته وآثاره، جوهر الإسلام، 1398هـ/1978م، س10 ع6/76. -محفوظ: تراجم المؤلّفين، 300/2. -بسيّس، محمد الصّادق: ترجمة شيخ الإسلام المالكي، الزهرة، 1364هـ/30 مارس 1945م.

ومنذ أن تولّى هذا المنصب، بدأ في إصلاح الدّيوان المعمور [684]، ولمّا كلّف بتحمّل أعباء وزارة العدل، قام بحركة واسعة النّطاق في سلك المحاكم الشرعيّة، بمختلف جهات المملكة التّونسيّة.

4 – الشّيخ جعيّط وزير العدليّة التّونسيّة:

أ – حالة البلاد التّونسيّة بعد الحرب العالميّة الثانية:

كانت أوضاع البلاد التّونسيّة، بعد انتصار الحلفاء في الحرب الثانية على أسوأ حال، حيث نُفي الأمير محمد المنصف باي إثر خلعه من الإمارة، وتقلّص ظلّ اعتبار الوزارة التّونسيّة الصّوري، فليس للوزارة التّونسيّة المتركّبة من الوزير الأكبر ووزير العدل ووزير القلم من النّفوذ شيء، بل بلغ الأمر بهم إلى أنّ الوزير الأكبر الذي هو رئيسهم إذا أراد مقابلة الكاتب العامّ، يذهب بنفسه إلى بيت الانتظار المعدّ للكاتب العامّ، ويجلس مترقّباً إذن الكاتب العامّ الفرنسي له في مقابلته[685].

ب – وزارة الكعّاك:

قامت وزارة مصطفى الكعّاك (-1393هـ/1984م) [686]، بعد أن كثرت التّحرّكات والاضطرابات داخل البلاد، إثر خلع محمد المنصف باي ونهاية الحرب العالميّة الثانية [687]، وإثر المؤتمر الوطني التّونسي الذي انعقد في (26 رمضان 1365هـ/23أوت 1946م)، والذي أطلق عليه اسم «مؤتمر ليلة القدر»[688]، هذا المؤتمر الذي جمع مختلف القوى والشخصيات الوطنيّة، من أعضاء الحزبين القديم والجديد،

---

[684] ص.ج: إصلاح في الدّيوان المعمور، الزهرة، 1 رمضان1364هـ/9 أوت 1945م.

[685] لقاء مع الشيخ كمال الدّين جعيّط يوم 01 ديسمبر 1989.

[686] هو من أساطين المحامين التّونسيّين. – الكعّاك، مصطفى: مختصر قانون الأكرية والتّمسّك ،1.

بوذينة: مشاهير التّونسيّين، 465.

[687] لقاء مع الشيخ محمد الطاهر بن عثمان يوم 5 نوفمبر 1992.

[688] حسين، محمد الخضر: 67 عاما من الاحتلال، 107.

وشيوخ الجامع الأعظم وبعض الرّموز من المجلس الكبير وبعض المثقّفين[689]. والذي تقرّر فيه بدأ المطالبة بالاستقلال، وضرورة تمتيع الشّعب التّونسي بكامل حقوقه. وأمام ضغط الشّارع التّونسي[690] ساءت الحالة بالبلاد، وتواصلت المِحن والشّدائد إلى أن نقل الجنرال «ماست» المقيم العالم الفرنسي سنة 1947م، وخلفه «جان مونس» الذي جاء بسياسة جديدة، وهي التّخفيف من حِدّة التّوتّر [691].

فاختارت فرنسا مصطفى الكعّاك ليتقلّد مهام الوزارة الكبرى، وذلك لميولاته الإصلاحيّة سنة (1366هـ/1947م)، وقامت بتوسّع نسبيّ في المهمّات الإداريّة، وأدخلت العديد من الشخصيّات ذات المستوى العلمي الرّفيع في الحكومة، وإعطاء بعض الامتيازات للتونسيّين [692].

وتُعتبر وزارة الكعّاك، أوّل وزارة أرادت تركيز الشخصيّة التّونسيّة وإصلاح البلاد [693]، وأراد الكعّاك إدخال دم جديد في المجتمع التّونسي، وإعادة تنظيمه، فعيّن العديد من الشخصيّات ذات المستوى الثقافي في الوزارات، ومن بينهم الشيخ جعيّط، وكان الكعّاك يميل إلى قيادة الحزب القديم في تفكيره، وهذا الميل جعل قادة الحزب الجديد يشوّهون سمعته، وألّبوا عليه الرأي العام [694]، ممّا دفع أحد المواطنين إلى لطمه على خدّه، لمّا حضر إحدى الأختام الرمضانيّة، في جامع يوسف صاحب الطابع، بإمامة الشيخ علي بلخوجة، ووقع القبض على هذا المواطن، إلاّ أنّ مصطفى الكعّاك

[689] الشّابي، المنصف: الزعيم صالح بن يوسف وحياة كفاح، 91-94.

[690] لقاء مع الشيخ محمود شمّام 01 جويلية 1992.

[691] ح ح عبدالوهاب: خلاصة تاريخ تونس، 229.

[692] لقاء مع الشيخ محمد الطاهر بن عثمان يوم 05 نوفمبر 1992.

[693] لقاء مع الشيخ محمود شمّام يوم 08 ماي 1990.

[694] لقاء مع الشيخ محمد الطاهر بن عثمان يوم 05 نوفمبر 1992.

طلب الإفراج عنه [695]. وجاء في صفحات «الإرادة» أنّ الوزر الأكبر حضر ختم الحديث النّبوي، الذي احتفل به جامع الحلق يوم (الأحد 14 رمضان1368هـ/10 جويلية 1949م)، وهو أوّل ختم يحضره محمد الأمين باي، في موسم الأختام لسنة (1368هـ/1949م)، وكان الذي يتولّى إلقاء درس الختم الشّيخ جعيّط، وقبل موكب الجناب العالي، بدأت تظهر نذر تدلّ على أنّ اليوم سيكون عصيباً، بما سيجري في المسجد الجامع من أحداث، وقام بعض المواطنين في داخل المسجد، ينادي باستنكار دخول أعوان البوليس، ويهيب بالمشاركين أن يشاركوه في استنكار هذا الصنيع، فقام الشيخ محمد الشاذلي ابن القاضي بمحاولة تهدئة الغوغاء، والإبقاء على حرمة المسجد لكنّه لم يفلح... ودخل الوزير الأكبر مصطفى الكعّاك يحرسه عدد من أعوان البوليس، فتعالت الهتافات العدائيّة عليه، وإزاء هذه الحالة، اضطرّ الشيخ جعيّط الاقتصار على إلمامة سريعة بموضوع الدّرس وأنهاه بسرعة لأجل وضع نهاية عاجلة لهذه الحالة[696].

وأمام ضغط الحزب الحرّ الدستوري لإحداث فراغ سياسي [697]، وإسقاط حكومته [698]، لم تمكّنه فرنسا من القيام بإصلاحاته، وسدّت أمامه طرق التّفاهم، واستبدلت المقيم العامّ «جون مونس» بـ «لوي بيري»، وتولّى محمد شنيق الوزارة الكبرى وحلّت وزارة الكعّاك سنة (1369هـ/17 أوت 1950م) [699].

[695] لقاء مع الشيخ صالح الزغدودي يوم 15 ماي 1990.

[696] دون إمضاء: ختم الحديث النّبوي، الإرادة 23 رمضان 1368هـ/19جويلية 1949م.

[697] لقاء مع الشيخ محمود شمّام يوم 01 جويلية 1992.

[698] الزيدي: الشعبة العصرية، 140.

[699] ح ح عبدالوهاب: خلاصة تاريخ تونس، 230.

ت – الشّيخ جعيّط وزير العدل:

اختار مصطفى الكعّاك الشيخ جعيّط، لتحمّل أعباء وزارة العدل مع احتفاظه بمشيخة الإسلام يوم (08 رمضان 1366هـ/16 جويلية 1947م) [700]، ولمّا عرضت عليه وزارة العدل، رآها فرصة لإنجاز ما يراه من الإصلاحات، ليقينه بأنّه لا يمكن رأب الصدع في الحاكم الشرعيّة بالخصوص إلاّ بعناية ومعرفة الأدواء مصحوبين بسلطة ونفوذ، ليمكن إبراز الإصلاح في المظهر اللائق [701].

يقول الشيخ كمال الدّين جعيّط: «وقد أشيع أنّ الحكومة الفرنسيّة فرضت تسمية الشيخ جعيّط على الكعّاك، بشرط إقامة وحدة بين الحكومتين الفرنسية والتّونسيّة، في الميدان القضائي، ولمّا ذكر الشيخ جعيّط الخبر لمصطفى الكعّاك كذّبه هذا الأخير ونفاه، فعلّق الشيخ جعيّط قبول الوزارة بشرط المحافظة على مشيخة الإسلام، ومعنى ذلك أنّه لمّا يتخلّى عن وزارة العدل، يرجع إلى وظيفته من غير احتياج إلى صدور أمر في ذلك، وأجيب لاقتراحه [702].

ث – أوضاع وزارة العدل:

كان لوزير العدل نظر في المحاكم العدليّة، وكان التّصرّف لمديرها الفرنسي، وحتّى نظر الوزير التّونسي في الحاكم الشرعيّة، فإنّه كان صوريّاً، إذْ جميع الشؤون من الأذون والولايات، والتّقديم والتّأخير والعقاب، تصدر من مدير العدلية الفرنسي، وأمام الضغط التّونسي الذي ألمعت إليه سابقاً، فإنّه حمل سلطة الحماية على جعل عدد الوزراء التّونسيّين، مساوياً لعدد المديرين الفرنسيّين، وتمكين وزير العدل من النّفوذ فيما يتعلّق بالمصالح الحكوميّة، وإسناد ما كان للمدير العامّ إليه [703].

---

[700] جعيّط، كمال الدّين: الشيخ جعيّط: حياته وآثاره، جوهر الإسلام، 1398هـ/1978م، 72. - محفوظ: تراجم المؤلّفين، 300/2.

[701] الشيخ جعيّط:مقدّمة مجلّة الأحكام الشرعيّة المرقونة، 01.

[702] م.ن، 20.

[703] جعيّط، كمال الدّين: ترجمة والده المرقونة، 21-20.

ج – حالة القضاء في المحاكم الشرعيّة:

بقيت المحاكم الشرعيّة على حالة مؤلمة من عدم النّظام والاختلال، وساءت سُمعتها إلى أبعد حدٍّ، يقول الرئيس السّابق الحبيب بورقيبة: « وكانت أسباب ذلك ترجع إلى الجمود والأغراض الشخصيّة، كما ترجع إلى سوء نيّة المستعمر في أكثر الأمر، لأنّه يريد هدم هذه المحاكم بأيدي التّونسيّين فشوّه سمعتها لديهم، وعمل على تنفير النّاس منها ومنع عنها أسباب الحياة، وحال بينها وبين لوازم الرُّقي»[704].

ح – أوضاع القُضاة في المحاكم الشرعيّة:

كان القُضاة الشرعيّون خارج العاصمة، يعانون في عهد الحماية التّدخّل السّافر في أقضيتهم، من بعض المراقبين المدنيّين ومترجميهم المرزوئين في وطنيّتهم، ومن المعمّرين أو أحد المستخدمين في الإقامة العامّة الفرنسيّة، فضلاً عمّا كانوا يعانونه من عنت الكثير من الخصوم، الذين ران عليهم ضلال التّخلّف الذّهني، فدعاهم إلى التّظلّم الباطل واللّجاج في الخصومة، وبذلك ساءت حالة القضاة وظهرت فيهم الرّشاوي، وشاع الجور وتزعزعت ثقة النّاس بهم، وهذا ما حدا بالأديب القاضي الشيخ محمد(بالفتح) بن عمر بوشارب (-1366هـ/ 1947م) أنّه كتب نظماً عن القضاء الشّرعي جاء فيه:

الكامل

ترجو القضاء وليت أنت تعلم
أنّ القضاء هو القضاء المُبرم
ماذا تؤمّل من خصوم أشربت
حبّ الفجور وأصبحت تتظلّم

---

[704] بورقيبة، الحبيب: المراحل التّاريخيّة للقضاء الوطني، مجلّة القضاء، س9 ع7، 1387هـ/1967م، 16.

دون إمضاء: يسيئون معاملة محاكمنا عمداً، الإرادة، ع 773، 21 جوان 1368هـ/1949م.

في كــلّ يوم عُـزل مـن لا يرعـوي
عـن غيّــه وخـطاب من لا يفهــم

إلى أن يقول:

ومـراقــب لا يــراقــب الـرّحمـن لا
يـدري أيُـعـرب لـفـظـه أم يُعجـم
حـســداً يـرى أنّ الـوِشـاية قـربـة
ومــن الـدّيــانة أن يُـهــان مسلــم
وهــنــاك من لا أستــطــيــع أبثّــه
بـل كـتمـه لي في الحقيقة أسلــم [705].

ولمّا تولّى الشيخ جعيّط زِمام أمور وزارة العدل، استغلّ نفوذه السّياسي والعلمي، ووضع أسلوباً معاصراً في المحاكم الشرعيّة [706]، أزال به المعارك التّي دامت سنين طويلة بين القضاة الأحناف والمالكيّة [707]، وأوقف موجة الانتقاد التّي كانت موجّهة للمحاكم الشرعيّة المختلفة، لأنّ القضايا كانت متراكمة على القاضي، وكان لا يقوم بفصلها بسرعة، فهو مجبر على مراجعة الكتب الفقهيّة، وكتب الفتاوى والنّوازل، إلى أن تكبر القضيّة وتكثر الملفّات، وتضيع حقوق المتداعين[708]، كما قام بتحسين أوضاع وزارة العدل، بالعديد من الإصلاحات فيها، إلى أنْ وقع حلّ

[705] المدني، الهادي: هل توجد اليوم آثار محكمة بربرّية، مجلّة القضاء والتّشريع، س13، ع1، 1390هـ/1971م، 49-50.

[706] لقاء مع الشيخ محمد الطيّب بسيّس يوم 27 فيفري 1990،

[707] بيرم الخامس: صفوة الاعتبار، 2/65.

[708] لقاء مع الشيخ محمد الطاهر بن عثمان يوم 05 نوفمبر 1992م.

وزارة الكعّاك في (1369هـ/جويلية 1950م) [709]، ولمّا خلفه صالح بن يوسف (-1380هـ/1961م) [710] في وزارة العدل (1369هـ/17 أوت 1950م)، أيّام وزارة محمد شنيق للمرّة الثانية [711] أعجب أيّما إعجاب بالمحاسن التّي وقعت في صُلب العدليّة التّونسيّة [712]. وغادر الشيخ جعيّط وزارة الكعّاك، وبقيَ في مشيخة الإسلام، لمواصلة تطبيق الإصلاحات التّي سنّها عندما كان وزيراً، والتّي كوّنت له شعبيّة جعلت الأوساط التّونسيّة، تفكّر في تكليفه بإدارة الجامع الأعظم وفروعه للمرّة الثانية، إثر خلاف وقع بين الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور والدّولة، حول امتحانات (شوّال 1370هـ/جويلية 1951م)، هذه الامتحانات التّي طلب الملك تأجيلها، بينما قرّر الشيخ محمد الطّاهر ابن عاشور إجراءها[713]. وجاء على صفحات جريدة «الزّهرة» أنّ الأوساط التّونسيّة تتساءل عن النّهاية المحتومة لهذه القضيّة، وذكرت الصحيفة أنّ شائعات عديدة تروج حول من سيعهد إليه بإدارة الجامع الأعظم، وتقول الصحيفة: «وتكاد الشّائعات الرّائجة بكلّ إلحاح أن تجمع على أنّ الكُفء الذي سيُختار لهذه الوظيفة هو فضيلة العالم العلاّمة الشيخ جعيّط وزير العدل السّابق[714].

[709] محفوظ: تراجم المؤلّفين، 2/297 وما بعدها. - جعيّط، كمال الدّين: الشيخ جعيّط: حياته وآثاره، جوهر الإسلام، س9 ع6، 1397هـ/1977م، 72.

[710] بوذينة: مشاهير التّونسيّين، 187.

[711] شمّام: خلاصة القضاء التّونسي، 79 وما بعدها. - الشّابي: صالح بن يوسف: حياة كفاح، 102.

[712] لقاء مع الشيخ كمال الدّين جعيّط يوم 28 ديسمبر 1989.

[713] دون إمضاء:داء التّعاصي الوبيل، الزهرة، 11 شوّال 1370هـ/14 جويلية 1951م. - الزّيديَ: الشعبة العصريّة، 99 وما بعدها.

[714] دون إمضاء، الزّهرة 14 شوّال 1370هـ/17 جويلية 1951م.

5 – نشاطه في الخمسينات:

أ – نقلة المحكمة الشرعيّة:

بقي الشيخ جعيّط في مشيخة الإسلام، وسعى في نقلة المحكمة الشرعيّة، من الدّيوان إلى مكان متّسع ولائق بالقصبة سنة (1372هـ/1952م) تقريباً، وهذا المحلّ كان مأوى للمرضى والعجّز منذ 1906م، ثمّ أصبح مقرّاً للجنة التّنسيق الحزبي [715] وكان للشيخ جعيّط موقف خاصّ من إصلاحات مزالي فوازار في القضاء الشرعي سنة (1374هـ/1954م).

ب – مشاركته في لجنة الإصلاح السادسة:

وفي سنة (1375هـ/1955م)، شارك الشيخ جعيّط في اللّجنة الاستشاريّة السادسة، لمجلس إصلاح التّعليم بالجامع الأعظم وفروعه، بصفته شيخ الإسلام المالكي، وذلك في أربع جلسات تحت رئاسة الوزير الأكبر الطاهر بن عمّار، من أجل النّظر في مسألة تعديل شهادات الشعبة العصريّة الزّيتونيّة بمثيلاتها في التّعليم الدّولي، وفي عدد آخر من المسائل المتعلّقة بالتّعليم الزّيتوني، لكن هذا الاعتراف لم يتمّ إلاّ بعد إلحاق الجامع الأعظم وفروعه بوزارة التّربية القوميّة[716].

ت – موقفه من صراع بورقيبة–ابن يوسف:

وقع صراع دموي كبير ومعركة عنيفة، بين أنصار الحبيب بورقيبة بصفته رئيس الحزب الدستوري الجديد، وصالح بن يوسف بصفته الأمين العام للحزب[717] وذلك إثر خلاف بينهما حول طريقة العمل، التّي يتوخّاها الحزب من أجل حصول تونس على استقلالها، ففي حين قبِل الحبيب بورقيبة التّفاوض مع فرنسا، والتّوقيع

---

[715] لقاء مع الشيخ كمال الدّين جعيّط يوم 10 نوفمبر 1991. - شمّام: خلاصة القضاء التّونسي، 25.

[716] الزيدي، علي: الشعبة العصرية، 355 وما بعدها.

[717] الشريف: تاريخ تونس، 137.

على المعاهدات التّونسية الفرنسيّة في (1375هـ/3 جوان 1955م)، التّي تكرّس الاستقلال الداخلي رفض صالح بن يوسف هذه المعاهدات، ونادى بمواصلة الكفاح جنبا إلى جنب مع بلدان المغرب العربي، حتّى الحصول على الاستقلال التّام [718].

وحِرصاً منه على إيقاف الفتنة والشّقاق في البلاد التّونسيّة، وجّه الشيخ جعيّط بصفته شيخ الإسلام المالكي، ومعه الشيخ محمد الطّاهر ابن عاشور بصفته شيخ الجامع الأعظم وفروعه، نداء إلى كلّ من الحبيب بورقيبة وصالح بن يوسف، يطلبان فيه من كليهما اتّقاء الله في هذا الشّعب، والسّعي إلى تحديد خطر الخلاف بين الأتباع، حتّى تحقن الدّماء ويحفظ كيان الأمّة، كما يقترحان على الجانبين، عقد اجتماع بينهما بمحضر ثالث لتقليب الأمر من جميع وجوهه، وإيجاد الحلّ المرضي لإيقاف هذا التّيّار [719]، لكن الاجتماع لم يقع، وجرّد صالح بن يوسف من مسؤوليّته وطرد من الحزب، ووقعت اغتيالات عديدة في صفوف الطرفين [720].

ث – موقف الشّيخ جعيّط من اللاّئكيّة:

عند إحراز المملكة التّونسيّة على استقلالها الدّاخلي، ترامت الأخبار بالعزم على أن تكون الحكومة في نظمها لائكيّة [721]، وقد انعقد في الحيّ الزّيتوني مؤتمر للشباب التّونسي للجامعة الدستوريّة بفرنسا، في (4-5 ذي الحجّة 1374هـ/24-25 جويلية 1955م)، وجاء في لائحة المؤتمر: « إنّ الدستور التّونسي ينبغي أن يكون نظاماً لائكيّاً، نظراً لاختلاف المتساكنين في عقائدهم، وتبعاً لذلك تكون الحكومة التّونسيّة. وكان من بين الحاضرين، مدير الدّيوان السّياسي بالنّيابة الطيّب المهيري

---

718 الشابي، المنصف: الزعيم صالح بن يوسف: حياة كفاح، 168-265.

719 دون إمضاء: نداء للزعيمين، الاستقلال، 2 ربيع الثاني 1375هـ/18 نوفمبر 1955م.

720 الشابي: م.ن، 168 وما بعدها.

721 Cuoq : Les Musulmans en Afrique, 61

(-1384هـ/1965م) [722]، والوزراء ورجال المحكمة الشرعيّة والعدليّة، والعلماء والمنظّمات القوميّة... وقد علّق الطيّب المهيري على هذه اللاّئحة بقوله: « إنّ فيها طفرة الشباب وتطرّفاً [723]. وعلّقت المجلّة الزّيتونية على هذا المؤتمر بقولها: «إنّ هذا خطأ وخطر وطفرة... إنّ الأحكام يجب أن تُبنى على أصول ثابتة، وقواعد لا مجال لمحاولة نقضها، ومبادئ يعدّ الخروج عنها مساس بالجوهر، فكما أنّه لا مجال للنّظر في السيادة، وإنّه يجب أن تكون تونسيّة محضة، وتوضع في الدستور كأصل من الأصول التّي لا تقبل الجدال، وبالأولى أن يكون الدّين الإسلامي هو الدّين الرّسمي، والحكومة حكومة إسلاميّة لشعب مسلم...» [724].

ومن بين الرّافضين لفكرة اللاّئكية والإلحاد، الزعيم صالح بن يوسف، وكان يعتبر أنّ الخطر الذي يهدّد الشعب التّونسي، في المجال الثقافي يتمثّل في اللائكيّة والإلحاد، وهو من الوسائل التّي ترمي إلى طمس هويّة الشعب التّونسي [725]، وعارض الشّيخ جعيّط بصفته شيخ الإسلام هذه المسألة بشدّة، وألقى خطاباً أمام الباي يوم عيد الأضحى، أحدث ضجّة في الأوساط التّونسيّة[726].

فبعد أن هنّأ الشيخ جعيّط محمد الأمين باي بمناسبة عيد الأضحى المبارك، بيّن ابتهاجه بإعلان الاستقلال الدّاخلي، ثمّ قال في كلمته: «... إنّا نعلن عن إنكارنا ومقاومتنا لإقحام اللائكيّة، فيما عسى أن يحدث من نظم لهذا البلد... ونسجّل أمام هذا الجمع الرّهيب، أنّ إهمال التّنصيص في دستوره، على أنّ حكومته إسلاميّة تُدين الإسلام، بدل التّسجيل بأنّها لائكيّة النّظام، باعث قويّ على التّفرّق والانقسام... وما

---

[722] ركن الشباب: مؤتمرات الشباب واللائكيّة، المجلّة الزيتونيّة، 4/م9، 1955م، 220.

[723] بوذينة: مشاهير التّونسيّين،198.

[724] ركن الشباب، م.ن، 220-221 وما بعدها.

[725] الشابي، المنصف: صالح بن يوسف:حياة كفاح، 192.

[726] Mzali : Au fil de ma vie، 80-81

أغنى الوطن عن إثارة مثل هذه الفتن، الزّارعة للإحن الحاصدة للمحن... فليحذر المسؤولون من مغبّة الاندفاع في تيّار التّقليد، ولنذكر جميعا أن يهون على المسلم أن تصاب نفسه ويسلم له دينه المجيد..»[727]

ولقد نوّهت أسرة المجلّة الزيتونيّة بهذا الخطاب العظيم، وذكرت أنّ الباي فاه بكلمات طمأن بها الشيخ جعيّط، وأزال بها كلّ غموض، كما أصدر الوزراء عبارات تطمين لمن اتّصل بهم، وسجّلت أسرة المجلّة ذلك بارتياح [728].

وقام الشيخ جعيّط في نفس السّنة، بنشر سلسلة من الدّراسات لمناهضة اللائكيّة وهي: «الإسلام دين ودولة وقوميّة» [729]، «الشورى في الإسلام» [730]، «الحرّية وأثرها في التّشريع» [731].

كما كلّف الشيخ جعيّط الشيخ محمود شمّام، بإلقاء خطاب عند افتتاح السنة القضائيّة (1377هـ/1957م)، ينتقد فيه اللائكيّة ويركّز فيه على محاسن الدّين الإسلامي الحنيف ومزايا الروحانيات فيه [732].

فالظّاهر أنّ الشيخ جعيّط كان وراء كلمة الإسلام، في أوّل بند من بنود الدّستور التّونسي الذي كان إذاك بصدد الإعداد، والذي يؤيّد ما ذكرته،كلمة الباهي الأدغم – وهو أحد أعضاء المجلس القومي التّأسيسي– الذي كان يجتمع تباعاً من أجل سنّ بنود الدستور التّونسي في الملتقى الذي نظّمته الجمعيّة التّونسيّة للقانون

---

[727] جعيّط:خطاب، المجلّة الزيتونيّة، ج4 م9، 1374هـ/1955م، 218-219.

[728] م.ن ، 218.

[729] المجلّة الزيتونيّة، ج1 م9، 1374هـ/1955م، 12 وما بعدها.

[730] المجلّة الزيتونيّة، ج4 م9، 1374هـ/1955م، 194 وما بعدها.

[731] المجلّة الزيتونيّة، ج9 م9، 1374هـ/1955م، 334 وما بعدها.

[732] لقاء مع الشيخ محمود شمّام يوم 08 ماي 1990م. - انظر مقاله بعنوان: «القانون والمجتمع»، مجلة القضاء والتّشريع، ع7 سنة 1957، 7-23.

الدستوري في (1404هـ/1984م)، بمناسبة مرور خمس وعشرين سنة على إصدار الدستور التّونسي، قال الباهي الأدغم في مداخلته:

«عند وضع الدستور كنّا نقوم بمجهود لوضع نصوص لا تغاير الإسلام، مع العمل على أن يكون عملنا اجتهادياً، ولا نقدم على شيء إلاّ بعد استشارة البعض من شيوخنا، فأنا مثلا استشرت بإذن من فخامة الرئيس، الشيخ محمد العزيز جعيّط، وكان يرشدني لما يبدو له مقبولاً، ويدلّني على ما يبدو له من تضارب مع بعض التّفاسير أو التّأويلات» [733]

ج – الشيخ جعيّط ومجلّة الأحوال الشخصيّة:

قبل أن يتمّ نشر نصّ مجلّة الأحوال الشخصيّة، عقد وزير العدل أحمد المستيري ندوة صحفيّة يوم (25 ذي الحجّة 1375هـ/3 أوت 1956م)، تخصّ تحوير الإجراءات القضائيّة بحضور الحبيب بورقيبة بصفته الوزير الأكبر، وكاهيته الباهي الأدغم، وشيخ الإسلام محمد العزيز جعيّط، والشيخ محمد الطّاهر ابن عاشور شيخ الجامع الأعظم وفروعه...، وممّا جاء في خطاب أحمد المستيري: «يتعيّن على حكومة دولة فتيّة، أن تجعل شغلها الشاغل منحصراً في اجتناب البقاء في مؤخّرة القافلة، وقطع الحبل بين الواقع والتّشريع، ذلك لأنّ تشريعنا الذي يستمدّ روحه من التّشريع الإسلامي، سوف يقيم الدّليل الواضح، على أنّه لا يشكّل فقط مادّة صالحة إلاّ للجدال النّظري، بل يقيم الدّليل على أنّه مادّة قانونيّة حيّة، تنسجم مبادئها مع تطوّر المجتمع...» [734].

ثمّ أخذ الشيخ جعيّط الكلمة، وممّا قال: «...ابتهجت بما سمعته من وزير العدليّة، لأنّ الذي يهمّ في الواقع إنّما هو المحافظة على الجواهر لا على الأعراض...

---

[733] المجلس التّأسيسي، ملتقى ماي 1984، 209.

[734] دون إمضاء: ندوة الإصلاح العدلي، العمل 26 ذي الحجّة 1375هـ/4 أوت 1956م. - دون إمضاء: الصّباح، النّدوة الصّحفيّة، نفس التّاريخ.

وإنّما يقع التّكيّف بما يقرب الحقوق للمتقاضين، ممّا يعبّر عنه بالإجراءات الشرعيّة، فإنّ هذه الإجراءات تتغيّر بتغيّر العصور والعادات والبيئة... ولهذا فمتى كانت هذه الرّوح الإسلاميّة مرفرفة على قوانين تونسيّة، فلا يسع المسلم الحقيقي إلا الابتهاج بما يحقّق مزيّة الإسلام، على بقيّة الأديان في انسجامه مع كلّ عصر»[735].

ثمّ تدخّل الشّيخ محمد الطاهر ابن عاشور، ومن بين ما قال: «... نحن واثقون من حكومة وصفت نفسها بالحكومة الإسلاميّة في أوّل بنود قانونها، أن نتفاءل منها ظهور قوانين تكون محلّ الرضى من الخاصّة والعامّة...» [736].

وفي سلسلة انتقاده لمجلّة المرافعات الشرعيّة، ذكر أحمد الدرعي أنّ الشيخ جعيّط اكتشف فجأة أنّ الدّين الإسلامي فيه الجوهر، الذي لا سبيل إلى تبديله أو تغييره، وفيه العرض الذي هو قابل للتّغيير والتّبديل بمقتضى الحال، وبيّن أحمد الدرعي أنّ هذه الفكرة، هي رأي المصلحين المحقّقين في الأمّة، العاملين على تقدّمها، وقد نادى بهذا المبدأ الطاهر الحدّاد منذ نيف وعشرين سنة... [737].

ثمّ قام الشّيخ جعيّط بتحليل التّصريح الذي صدر منه، في النّدوة الصحفيّة التّي عقدها رئيس الحكومة الحبيب بورقيبة، بحضور الوزيرين كاهيته الباهي الأدغم، ووزير العدل أحمد المستيري، وذلك على صفحات جريدة «الاستقلال»، وبيّن الشّيخ جعيّط أنّ مداخلته تتضمّن أنّ مجاراة التّطوّر العصري في تسيير النّوازل والذي عبّر عنه في تصريحه بالإجراءات، لا يمنع منه الشّرع الإسلامي وهو يوافق عليه، أمّا الأحكام الواردة في القرآن والسنّة، فبيّن الشّيخ جعيّط أنّه لم يصرّح بصحّة تطويرها وتغييرها بل عبّر عنها بالجوهر، وأكّد وجوب المحافظة عليها [738].

---

[735] دون إمضاء: ندوة الإصلاح العدلي، العمل 26 ذي الحجّة 1375هـ/4 أوت 1956م. - دون إمضاء: الصّباح، النّدوة الصّحفيّة، نفس التّاريخ.

[736] م.السابق.

[737] الدرعي، أحمد: حول مجلّة المرافعات الشرعيّة، الصّباح 3 محرّم 1376هـ/11 أوت 1956م.

[738] الشيخ جعيّط: بيان حقيقة، الاستقلال، 8 صفر 1376هـ/14 سبتمبر 1956م.

ثمّ نُشرت مجلّة الأحوال الشخصيّة بالرائد الرّسمي، حسب الأمر المؤرّخ في (6 محرّم 1376هـ/13 أوت 1956م) [739]. وقدّمت جريدة «الاستقلال» استفتاء بإمضاء 83 مواطناً يطلبون فيه من أعضاء المحكمة الشرعيّة، أن يدلوا بآرائهم حول ما جاء في مجلّة الأحوال الشخصيّة [740].

وقدّم الشيخ جعيّط جواباً منفرداً، بيّن فيه أنّه يرفض بشدّة إحداث الشغب، وتقويض الوحدة الوطنيّة، واعتبر أنّ العمل لا يجوز ارتكابه من المؤمن الصادق، لما قد يفضي إليه من الإضرار، ثمّ أكّد على أنّ المجلّة صحيحة على أن يقع إعادة النّظر في الفصول 14-18-19-21-30-35-88، وذكّر بأنّه وجّه مكتوبين لوزير العدل، الأوّل مؤرّخ في (4 محرّم 1376هـ/ 11 أوت 1956)، والثّاني في (13 محرّم 1376هـ/20 أوت 1956م) يشمل مقترحاته [741].

كما قدّم الشّيخ محمد الشاذلي ابن القاضي، جواباً منفرداً [742]، في حين قدّم بقيّة أعضاء المحكمة الشرعيّة السادة: محمد عبّاس شيخ الإسلام الحنفي، والشيوخ محمد البشير النّيفر، ومحمد الهادي ابن القاضي، وإبراهيم النّيفر، وعلي ابن مراد، وأحمد بن ميلاد، وعبدالوهاب الكرارطي، وعبدالعزيز بن جعفر، وأحمد المهدي النّيفر، ومحمد المستيري، وعلي ابن الخوجة، والطيّب سيّالة ومحمد الحطّاب بوشناق جواباً جماعيّاً [743].

[739] الرائد الرسمي، 10 محرّم 1376هـ/17 أوت 1956م.

[740] 83 إمضاء: نصّ الاستفتاء، الاستقلال، 30 محرّم 1376هـ/7 سبتمبر 1956م.

[741] جواب الشيخ جعيّط، الاستقلال، 8 صفر 1376هـ/14 سبتمبر 1956م.

[742] جواب الشيخ محمد الشاذلي ابن القاضي، الاستقلال، 21 صفر 1376هـ/28 سبتمبر 1956م.

[743] جواب أعضاء المحكمة الشرعيّة، الاستقلال، 5 صفر 1376هـ/11 سبتمبر 1956م.

ح – الشّيخ جعيّط رئيس أوّل لمحكمة التّعقيب:

لمّا توحّدت المحاكم الشرعيّة في صُلب المحاكم العدليّة، بأمر (04 ربيع الأوّل 1376هـ/15 سبتمبر 1956م)[744] استقال الشيخ جعيّط من مشيخة الإسلام، وطلب الإحالة على المعاش [745]، فبعث إليه وزير العدل أحمد المستيري مكتوباً مؤرّخاً في (27 محرّم 1376هـ/11 أوت 1956م)، يطلب منه مواصلة نشاطه بالمحكمة الشرعيّة، عن طريق رئيس ديوان الوزارة محمد بن سلامة[746]، لكن الشّيخ جعيّط رفض ذلك متعلّلاً بكبر السنّ وحقّه في التّقاعد، لأنّه أتمّ السّبعين في (ذي القعدة 1375هـ/ماي 1956م) وركن إلى الراحة، فرأت الحكومة أنّ وزارة العدل ما زالت في حاجة إلى خدماته [747]، فأسندت إليه رئاسة محكمة النّقض والإبرام بتونس، وسُمّي رئيساً أوّل لمحكمة التّعقيب وذلك حسب أمر مؤرخ في (25 محرّم 1376هـ/01 أكتوبر 1956م)، أي أعطيت له خطّة القاضي الأوّل لكافّة المحاكم الشرعيّة والعدليّة، لكنّه لم يباشر خطّته تلك [748].

ويرى الشّيخ محمد المختار السّلامي، أنّ الشّيخ جعيّط لم يباشر خطّة الرئيس الأوّل لمحكمة التّعقيب لأنّ مقامه العلمي من ناحية، والخطط العليا التّي تولاّها وخاصّة مشيخة الإسلام من ناحية أخرى لا تمكّنه من قبول هذه الخطّة على سموّها [749]. في حين يعتبر الشّيخ محمود شمّام امتناع الشّيخ جعيّط من المباشرة

---

[744] الرّائد الرّسمي، ربيع الأول 1376هـ/سبتمبر 1956م.

[745] شمّام: الشّيخ محمد الفاضل ابن عاشور القاضي، 90.

[746] لقاء مع الشّيخ كمال الدّين جعيّط يوم 01 فيفري 1991م.

[747] جعيّط، كمال الدّين: ترجمة والده المرقونة، 27 وما بعدها.

[748] شمّام: خلاصة تاريخ القضاء بتونس، 31. - الشّيخ محمد الفاضل ابن عاشور القاضي، 91.

[749] لقاء مع الشيخ محمد المختار السّلامي يو 21 جوان 1990.

لتديّنه ولتصوّره الخاصّ للقضاء، حيث رفض أن يحكم بالقوانين الوضعيّة بعد أن كان يحكم بالشّرع [750]، وأمسك عن الخطّة التّي هي سامية جدّاً، ومرتّبها القياسي أعلى بكثير من مرتّب مفتي الجمهوريّة، وحتّى في التّشريفات، كان القضاة العدليّون يتقدّمون عن مفتي الجمهوريّة [751]، فالشّيخ محمود شمّام يؤكّد على أنّ خطّة الرئيس الأوّل لمحكمة التّعقيب سامية جدًا وشريفة، ولكن الشيخ جعيّط امتنع عن قبولها لأنّه لا يريد أن ينهي حياته بالقضاء بالقوانين الوضعيّة.

6 – الشّيخ جعيّط مفتي الدّيار التّونسيّة:

كان يوجد بتونس قبل الاستقلال، العديد من المفتين التّابعين للمحكمة الشرعيّة، ولمّا تمّ توحيد القضاء، اقتضى النّظر تأسيس مصلحة للشّعائر الدّينية، وإحداث منصب مفتي الدّيار التّونسية، فصدر أمر عليّ في ذلك مؤرّخ في (28 رجب 1378هـ/28 فيفري 1957م) يحتوي على سبعة فصول:

•جاء في الفصل الأوّل منه: يشرف الوزير الأكبر وزير الحكومة على شؤون الشّعائر الإسلاميّة وأربابها وما يرجع إليها.

•وفي الفصل الثّاني: أسّست لهذا الغرض برئاسة الحكومة مصلحة للشّعائر الدّينية مهمّتها مباشرة أرباب الشّعائر من ولاية ومراقبة وعزل، وإدارة الأوقاف المستحقّة بوصف له مساس بالشعائر، كأوقاف الأئمة والقرّاء والمؤذّنين والميضاويين والواقدين والأحزاب والحرمين، وقائمي اللّيل ورُواة الحديث.

•وجاء في الفصل الثالث: أحدثت خطّة مفتي الدّيار التّونسيّة لحفظ المثل العليا للدّين والأخلاق، وإقامة مراسم الشّعائر والتّقاليد الصّالحة.

•وفي الفصل الرابع: ينتخب المترشّح لهذه الخطّة من بين العلماء المعروفين بالتّضلّع في الفقه الإسلامي، وتقع تسميته بأمر بمقتضى اقتراح من الوزير الأكبر [752].

[750] لقاء مع الشيخ محمود شمّام يوم 08 ماي 1990.

[751] لقاء مع الشيخ محمود شمّام يوم 09 أفريل 1993.

[752] خطاب الرئيس السّابق، الصّباح الأسبوعي، 30 رجب 1376هـ/02 مارس 1957م، س 7، 1598.

وبعد صدور الأمر العليّ بيومين، ألقى الرئيس السّابق الحبيب بورقيبة خطاباً قبل رحيله إلى ساحل الذّهب جاء فيه: « فكّرت الحكومة حسب النّصّ الصريح الأوّل من الدستور: تونس دولة حرّة مستقلّة، الإسلام دينها والعربيّة لغتها» بعد تصفية المحاكم الشرعيّة والمفاتي والأحباس العامّة وجمعيّة الأوقاف... أن تهتمّ بشؤون الدّين وتحدث مصلحة برئاسة الحكومة للشّعائر الدّينية، لتباشر شؤون الدّين ومراقبة القائمين بالشّعائر الدّينية، سواء بالعاصمة أو في الآفاق...وفكّرت في إحداث خطّة مفتي الدّيار التّونسيّة، ليكون ممثّلاً للهيئة الإسلاميّة إلى أن قال...

وقد رأينا إسناد هذه الخطّة إلى شيخ معروف بعلمه وكفاءته ونزاهته إلا وهو الشّيخ محمد العزيز جعيّط... [753].

ثمّ صدر أمر عليّ مؤرّخ في (04 رمضان 1376هـ/04 أفريل 1957م)، سمّي بمقتضاه الشيخ جعيّط مفتياً للدّيار التّونسيّة ابتداء من (29 رجب 1376هـ/1957م)[754]. وقبل الشّيخ منصب الإفتاء لأنّه سيفتي بالشّرع، وهذا المنصب يتناسب مع مكانته وماضيه الشّرعي، ويجعله لا يخلّ بالدّعوة بالحكم بغير ما أنزل الله[755]، وقبل هذا المنصب لأنّ الظّروف تجعله يدخل مناطق الاجتهاد، ويقف للدّفاع عن الثّوابت[756]. ومهمّة مفتي الدّيار التّونسيّة حسبما جاء في الفصل الخامس من الأمر المؤرّخ في (28 رجب 1376هـ/28 فيفري 1957م)، المتعلّق بإحداث هذا المنصب هي: «مفتي الدّيار التّونسيّة هو الممثّل للهيئة الدّينية الإسلاميّة، في الاعتبارات العامّة وإقامة المراسم والتّشريفات، والمشرف على الأيّمة والوعظ والإرشاد، وهو الذي يتولّى قبول الإسلام من معتنقيه، وتسليم شهاداته، ويفتي للعموم في أمور

---

753 نشر الأمر بالرّائد الرّسمي 12 رمضان 1376هـ/ 12 أفريل 1957م، 597.

754 نشر الأمر بالرّائد الرّسمي: 29 رجب 1376هـ/01 مارس 1957م، 345.

755 لقاء مع الشّيخ محمود شمّام يوم 8 ماي 1990.

756 لقاء مع الشيخ عبدالعزيز الزغلامي يوم 7 جويلية 1990.

دينهم وعقائدهم، ويعلن في الإبّان إثبات الشّهر والمواسم الشرعيّة[757].

ويبيّن الفصل السادس من الأمر المذكور أعلاه، من يتولّى مساعدة المفتي في القيام بوظائفه، وهم الأئمة الخُطباء بالمراكز التّي يقع تعيينها بقرار من الوزير الأكبر[758].

وبقي الشيخ جعيّط مفتياً للديّار التّونسيّة، ثمّ وقع عزله في (شهر أفريل 1379هـ/1960م)[759] بعد خلافه مع الرئيس السابق الحبيب بورقيبة حول مسألة الإفطار في شهر رمضان[760]، وبقيت هذه الخطّة شاغرة إلى أن صدر أمر عليّ عدد 107 في تنظيم خطّة الإفتاء، بتاريخ (01 ذي القعدة 1381هـ/6 أفريل 1962م) يلغي بمقتضاه خطّة مفتي الدّيار التّونسيّة، ويعوّضه بمنصب مفتي الجمهوريّة التّونسيّة[761]، ويهمّ هذا الأمر ثلاثة فصول: جاء في الفصل الأوّل منه: أحدث بكتابة الدّولة للرئاسة منصب مفتي الجمهوريّة التّونسيّة، وفي الفصل الثّاني: مفتي الجمهوريّة التّونسيّة هو مستشار الدّولة في شؤون الشّريعة وأصول الدّين، والمراسم الإسلاميّة، ويضطلع بكلّ

---

[757] نشر الأمر بالرائد الرسمي 29 رجب 1376هـ/01 مارس 1957م، 344-355.

الحبيب بورقيبة: خطاب، الصّباح 30 رجب 1376هـ/2 مارس 1957م.

دون إمضاء: إحداث منصب مفتي الدّيار التّونسيّة، الصّباح، نفس التّاريخ السابق.

لقاء مع الشيخ محمد المختار السلاّمي يوم 21 جوان 1990م

[758] نشر الأمر بالرائد الرسمي 29 رجب 1376هـ/01 مارس 1957م، 355.

[759] جعيط، كمال الدّين: الشّيخ جعيّط: حياته وآثاره، جوهر الإسلام، س 9، ع 6، 1397هـ/1977م، 72. - محفوظ: تراجم المؤلّفين، 2/300 وما بعدها. ويبدو أنّ الأمر قد التبس عند الشّيخ محمود شمّام الذي اعتبر أنّ الشيخ جعيّط. استمرّ في خطّة الإفتاء حتّى سنة 1381هـ/1962م في كتابه إشعاع الفقه الإسلامي، 154، لكنّه تدارك الأمر في كتابيْه: خلاصة القضاء التّونسي، 32. وابن عاشور القاضي، 101.

[760] راجع : كتابنا: فتاوى شيخ الإسلام محمد العزيز جعيّط – كتابنا فتاوى الشّيخ محمد المهيري الصّفاقسي»

= دراسة وتحقيق.

[761] نشر بالرّائد الرّسمي 5 ذي القعدة 1381هـ/ 10 أفريل 1962م، 471.

ما يُسند إليه من مهمّات دينيّة أخرى، وفي الفصل الثّالث: يُعيّن مفتي الجمهوريّة بأمر من رئيس الجمهوريّة من بين الأكفاء، وصدر أمر عليّ عدد 108 يُعيّن الشيخ محمد الفاضل ابن عاشور مفتياً للجمهوريّة التّونسيّة، ويبقى مباشراً لِعمادة كليّة الشّريعة والعلوم الدّينيّة [762].

[762] صدر الأمر في 01 ذي القعدة 1381هـ/6 أفريل 1962، ونشر في 5 ذي القعدة 1381هـ/10أفريل 1962م.

= لقاء مع الشيخ محمد المختار السلاّمي يوم 21 جوان 1990.



الفصل الثّاني: إصلاحاته:

لمّا أسندت إلى الشّيخ جعيّط مشيخة الجامع الأعظم وفروعه، استغلّ نفوذه، وكوّن شعبة للقضاء، وألّف كتاب «الطريقة المرضيّة في الإجراءات الشرعيّة»، وفرض تدريس مادّة الإجراءات الشرعيّة وأصول القضاء بالجامع الأعظم[763]. وبيّن في مقدّمة الكتاب القصد من تأليفه، وهو تلقين طلاّب التّعليم العالي أصول القضاء، المعمول به في الدّيار التّونسيّة ليتمكّنوا من تسيير القضاء على الوجه الأتمّ، وضبط أهدافه في خمس مسائل، محورها: «تقوية الملَكات وصقل الأذهان باستقداح زناد التّفهّم لما تضمّنته عبارات فقهاء علم القضاء، وبإعانة استنتاج الأحكام منها والتّدرّب على البحث والنّقد، والإرشاد إلى تطوّرات الإجراءات القضائيّة باختلاف الظروف...»[764].

وكان الشّيخ جعيّط يهدف إلى تحسين أوضاع التّقاضي بالمحاكم الشّرعية، لأنّه كان يعتبر أنّ المحكمة الطبيعيّة في البلاد هي المحكمة الشرعيّة، ولقد وقع الاستيلاء على مكانتها تاريخيّاً وأدخلت في النّظر السياسي قبل دخول الحماية، بعد أن فقدت عدّة أبواب وحصرت أنظارها في الأحوال الشخصيّة والاستحقاق، ولمّا جاء الاحتلال زاد في تهميشها وطالما فكّر رجال الإصلاح في ردّ الاعتبار لها [765].

---

[763] لقاء مع الشيخ كمال الدّين جعيّط يوم 02 فيفري 1991م.

[764] جعيّط : الطريقة المرضيّة، 1-2.

[765] لقاء مع الشّيخ محمد الطيّب بسيّس يوم 27 فيفري 1990م.

وعندما تولّى الشّيخ جعيّط وزارة العدل، قام بعدّة إصلاحات منها:

- تحديد مهام المستشار الفرنسيّ.
- تعريب الإدارة.
- ضبط الولايات الشرعيّة في الآفاق.
- تنظيم انتداب القُضاة.
- تكثيف المناظرات.
- الزيادة في عدد المحاكم.
- إعادة ترتيب الإدارة المركزيّة للعدليّة التّونسيّة.
- إبطال الزّواج بالعُرف الجاري.
- تأليف مجلّة المرافعات الشرعيّة.
- تحديد نظر المحاكم الشرعيّة.
- تنظيم القضاء الشّرعي.
- التّعقيب بالمحكمة الشرعيّة.
- تخيير المطلوب في المحاكمة.
- تأليف مجلّة الأحكام الشّرعيّة.
- إصلاحات بعد الاستقلال.

1 - تحديد مهام المستشار الفرنسي:

كانت إدارة المصالح العدليّة بيد الحكّام الفرنسيّين[766]، ولمّا كلّف الشّيخ جعيّط بتحمّل أعباء الوزارة، يقول ابنه: «حدّد الشّيخ جعيّط نظر المستشار الفرنسيّ، وبيّن له أنّ وظيفهُ يقتضي الاطّلاع على جميع ما يصدر منه، وبيّن له أنّه ليس للمستشار

---

[766] عبدالباقي، إبراهيم: النّظام القضائي بين عهدين، مجلّة القضاء والتّشريع، س 9 ع 7، ربيع الثّاني 1387هـ/1967م، 35.

تعطيل ما يصدر من الوزير، لأنّه هو وحده المسؤول على سير العمل بالوزارة، وليس للمستشار الحقّ في الإمضاء معه في القرارات للسّبب نفسه.

وكان الشّيخ جعيّط عاقدا العزم على الاستقالة إذا لم يرض المستشار بذلك، لكن هذا الأخير رضيَ بهذه الطّريقة، ولم يسلك بقيّة الوزراء هذا المسلك، وكان نفوذ المستشارين أقوى من نفوذهم [767].

2 – تعريب الإدارة:

كما عرّب الشيخ جعيّط لغة الإدارة حتّى صارت مخاطبتها سائر المصالح باللّغة العربيّة، وهي أوّل وزارة يتمّ تعريبها أيّام الاستعمار [768].

3 – الولايات الشرعيّة في الآفاق:

جعل الشّيخ جعيّط الولايات الشرعيّة في الآفاق معقودة بالنّجاح في مناظرة تعقد، لا بطريق الانتخاب والتّعيين، وقد عيّن موادها الكتابيّة وموادها الشفويّة.

ويشمل الامتحان الكتابيّ تحرير مسألة من فقه القضايا العقّارية، ومسألة من فقه الأحوال الشخصيّة، ومراجعة قضيّة شرعيّة لإبداء الرأي فيها من حيث الفقه والإجراءات، أمّا امتحان المادّة الشفاهيّة، فإنّه يحتوي على مجموعة أسئلة في فقه الأحوال الشخصيّة وفقه القضايا العقّارية، وفي الفرائض وفي الإجراءات الشرعيّة وفي التّوثيق وفي التّراتيب المتعلّقة بالأوقاف والمحجورين [769].

---

[767] جعيّط، كمال الدّين: ترجمة والده المرقونة، 21.

[768] لقاء مع الشيخ كمال الدّين جعيّط يوم 9 سبتمبر 1992م.

[769] الرّائد الرّسمي 4 ربيع الثاني 1368هـ/4 أفريل 1949، 256.

4 – تنظيم انتداب القُضاة الشرعيّين:

اختار الشّيخ جعيّط عناصر طيّبة لتولّي مهمّة القضاء، وتخرّج على يديه قُضاة لهم أساس علميّ متين [770]، وأصدر أمراً في (28 محرّم 1367هـ/11 ديسمبر 1947م) يتعلّق بتنظيم انتداب القُضاة الشرعيّين بسائر المراكز القضائيّة بالمملكة، من المُحرزين على شهادة العالميّة في القسم الشّرعي [771]. وحِرصاً منه على كمال أخلاق القضاة، أصدر الشّيخ جعيّط أمراً آخر يوم (15 ربيع الأوّل 1367هـ/ 26 جانفي 1948م) يمكّن فيه المترشّح بزيادة تقدّر بـ 20 بالمائة من الأعداد التّي تحصّل عليها، وذلك على أخلاقه الحسنة [772].

5 – تكثيف المناظرات:

لاحظ الشّيخ جعيّط المستوى الضعيف الذي بلغه رجال القضاء، والنّاتج عن تكوين ناقص، فأصدر أمراً مؤرخاً في (15جمادي الأولى 1369هـ/4 مارس 1950م) ينصّ بمقتضاه فتح مناظرات متعدّدة لانتداب أعوان شرعيّين بالمحاكم الشرعيّة [773]. وأصدر أمراً آخر في نفس التّاريخ لانتداب عدول رسميّين بمحكمة الدّيوان الشرعيّة[774]، وأصدر أمراً في (شعبان 1367هـ/20 ماي 1948م) لانتداب مستكتبي كتّاب بالمحاكم التّونسيّة [775]، وغيّر مواد المناظرة بما سمح لأصحاب

---

[770] لقاء مع الشّيخ محمد الطّاهر بن عثمان يوم 5 نوفمر 1992. - لقاء مع الشّيخ عبدالعزيز الزّغلامي يوم 07 جويلية 1990م.

[771] نشر بالرّائد الرّسمي 10 صفر 1367هـ/23 ديسمبر 1947م، 6.

[772] نشر بالرّائد الرّسمي 10 ربيع الثاني 1367هـ/ 20 فيفري 1948م، 271.

[773] نشر بالرّائد الرّسميّ 21 جمادى الأولى 1369هـ/ 10 مارس 1950م، 454.

[774] نشر بالرّائد الرّسمي 21 جمادى الأولى 1369هـ/ 10 مارس 1950م، 450

[775] نشر بالرّائد الرّسمي شعبان 1367هـ/21 ماي 1948م، 745.

الشّهادات الزّيتونيّة بالمشاركة في هذه المناظرات، وقد تعب في إقناع الكاتب العامّ بقبول هذا التّغيير والموافقة عليه [776].

6 - الزّيادة في عدد المحاكم:

زاد الشّيخ جعيّط في عدد محاكم النّواحي، حيث قام بفتح عدّة محاكم بالبلاد التّونسيّة في مدينة نابل، وتوزر، وسيدي بوزيد، وسوق الأربعاء... [777]، كما سعى في بناء محاكم عدليّة، ووقعت الموافقة على ذلك غير أنّه لم ينجز ما كان في النّيّة إحداثه [778]، ووجدت في فترة وزارته ثمان محاكم شرعيّة بالآفاق، يحكم فيها قُضاة متعدّدون حكماً ابتدائيّاً يمكن استئنافه [779].

7 - إعادة ترتيب الإدارة المركزيّة للعدليّة التّونسيّة:

قام الشّيخ جعيّط بترتيب نظام متوظّفي العدليّة التّونسيّة، حيث أحدث مجلساً مركزيّاً جديداً، إثر قرار صادر في (شعبان 1367هـ/20 ماي 1948م) تكون رئاسته لوزير العدليّة فيما عدا النّوازل التّأديبيّة، وعند مغيبه يترأسه الكوميسار العامّ للحكومة لدى المحاكم التّونسيّة للحقّ العامّ، وعند تساوي الأصوات فصوت الرّئيس هو المرجّح.

كما قام الشّيخ جعيّط بتغيير المصطلحات الإداريّة، حيث جاء في نفس القرار أنّ عبارات إدارة العدليّة التّونسيّة، والمعتمد بوزارة العدليّة التّونسيّة، ووزير قلم الادّعاء التّونسي، والأمور العدليّة المنصوص عليها بالقرارات السابقة لهذا القرار عوّضت بـ:

---

[776] جعيّط، كمال الدّين: ترجمة والده المرقونة، 23.

[777] نشر بالرّائد الرّسمي 10 جمادى الثانية 1369هـ/18 مارس 1950م، 733. و27 جمادى الثانية 1369هـ/14 أفريل 1950م، 903/1.

[778] لقاء مع الشّيخ كمال الدّين جعيّط يوم 09 سبتمبر 1992.

[779] دون إمضاء: يسيئون معاملة محاكمنا عمداً، الإرادة، 21 جوان 1368هـ/1949م.

وزارة العدليّة التّونسيّة، ووزير العدليّة التّونسيّة، والكوميسار العامّ للحكومة لدى المحاكم التّونسيّة للحقّ العامّ [780].

فهذه القرارات تثبت التّغيير الجذري، الذي قام به الشّيخ جعيّط في صُلب وزارة العدل.

كما نظّم الشّيخ جعيّط في نفس القرار، متوظّفي العدليّة التّونسيّة في محاكم الحقّ العامّ [781]، ومتوظّفي العدليّة التّونسيّة في محاكم الحالة الشخصيّة [782].

8 – إصلاحاته في المحاكم العدليّة:

أ– إصدار قرار حول تأديب العدول بتاريخ (4 ربيع الأوّل 1376هـ/15 جانفي 1948م)، ومفاده أنّ صدور الإنذار والتّوبيخ للعدول الذين زاغوا عن تطبيق القانون، يكون من وزير العدل مباشرة [783].

ب– موافقته على قرار صادر (يوم 28 رجب 1368هـ/26 ماي 1949م) في غلق محلاّت الخناء، وفي تدعيم مقاومة التّوسّط في الخناء، وجاء في هذا القرار: يُعتبر كوسيط للخناء... من الرّجال والنّساء من:

•يُعين أو يحمي أو يعضّد قصداً بأيّ صفة كانت، خناء الغير أو الحثّ على الخناء.

•يتقاضى إعانات من شخص يتعاطى عادة الخناء.

•يعيش قصداً مع شخص يتعاطى عادة الخناء، ولا يمكنه أن يثبت أنّ له مداخيل كافية تسمح له من التّمعّش منها.

---

[780] نشر بالرائد الرّسمي، شعبان 1367هـ/21 ماي 1948م، 746.

[781] م.ن، 747.

[782] م.ن.ص

[783] نشر بالرائد الرسميّ 1 ربيع الثاني 1376هـ/10 فيفري 1948م، 211.

•يستخدم أو يُجبر شخصاً ولو رشيداً أو ينفق قصد الخناء، أو يُجبره على الخناء أو الفِسق ولو برضاه... [784].

فتعجيل الشّيخ جعيّط بالموافقة على هذا القرار، يُثبت حرصه على الصالح العامّ وعلى سلامة المجتمع التّونسيّ من التّدهور الأخلاقي.

وقد علّق على الأمر العليّ الأستاذ محمود الباجي [785].

9 – إبطال الزّواج بالعُرف الجاري:

قدّم الشّيخ جعيّط في جريدة الرائد الرسميّ إعلاناً وزاريّاً يعلم فيه جميع السكّان، أنّ دعاوي الزوجيّة على العُرف الجاري لم تبقَ مقبولة بالمحاكم وبالدّواوين الإداريّة، وطلب من كلّ زوج سبق أن تزوّج على العُرف الجاري، أن يسعى لدى المحكمة الشرعيّة بالجهة ليُقيم بيّنة زوجيّة، ويقع أداء الشّهادة فيها بمحضر الزّوجين وبمصادقتهما [786].

وحاول أن يكون النّزاع بين الفرنسيّين فيما يتعلّق بالعقّارات من مشمولات أنظار المحاكم العدليّة، وحرّر تقريراً في ذلك حسبما ذكر الشيخ كمال الدّين جعيّط، تضمّن الاستدلال بنصّ معاهدة أبرمت بين الحكومتين التّونسيّة والأنجليزيّة، ولم تجد الكتابة العامّة ما تدحض به الحُجج المضمّنة به فحبست التّقرير ولم تجب عنه.

كما حاول الرّفع في مقادير الإنزالات القديمة، وقدّم المسألة لمجلس الدّيوان الوزيريّ، ووقعت الموافقة على الرّفع، ولمّا حرّر نصّ الأمر وقدّم للمُقيم العامّ للموافقة عليه، تنكّر المعمّرون له وتحزّبوا ضدّه، وبقيَ الأمر محبوساً في خزانة الإقامة العامّة [787].

---

[784] م.ن، 4 شعبان 1368هـ/31 ماي 1949م، 1276.

[785] الباجي، محمود: حظّ البلاد التّونسيّة من مقاومة الدّعارة والبغاء، مجلّة القضاء والتّونسي، 70، 1369هـ/1950م، 28 وما بعدها.

[786] نشر الإعلان بالرائد الرسميّ 19 ذي الحجّة 1368هـ/10 أكتوبر 1949م، 2265.

[787] جعيّط، كمال الدّين: ترجمة والده المرقونة، 23.

10 - مجلّة المرافعات الشرعيّة:

لمّا كانت المحاكم الشرعيّة في حاجة أكيدة إلى مجلّة إجرائيّة، تضبط بها أصول المرافعات القضائيّة، وتجمع بها شتات القواعد التّي ترتكز عليها الإجراءات الحكميّة طبق ما تقتضيه الأصول الشرعيّة، سعى الشّيخ جعيّط إلى إبراز هذه المجلّة لضبط إجراءات القضاء الشّرعي، وتحديد ما يتعلّق بكلّ من يهمّه الأمر من المسؤوليّة، وقام بوضعها بمشاركة لجنة مؤلّفة من كبار علماء الزّيتونة، ومن عليّة الحكّام وأعيان الوُكلاء، والمحامين التّونسيّين المسلمين، ومن يمثّل الشّعب في مصالحه ومتعلّقاته من نوّابه المفكّرين [788].

ووقعت المصادقة عليها في الأمر المؤرّخ يوم (28 شوّال 1367هـ/02 سبتمبر 1948م)[789]، وألغي العمل بأمر في (محرّم 1376هـ/أوت 1956م)، وذلك تبعاً لتوحيد الإجراءات تحت مفعول مجلّة المرافعات المدنيّة والتّجاريّة[790]، وبعد أنْ أتّمها قال عنها الشّيخ جعيّط، في مكتوب له محفوظ بوزارة العدل عدد 195 بتاريخ 10 أفريل 1955: « إنّ هذه المجلّة استمدّت أحكامها من قواعد التّشريع الإسلامي، وجميع ما أثبت فيها إمّا منصوص عليه، أو مستمدّ ممّا يسمّيه الأصوليّون الاستصلاح أو المصالح المرسلة، التّي لم يقم شاهد على اعتبار خصوصها، ولا نهض دليل على إلغائها ويترتّب على تحقيقها جلب منفعة أو رفع ضرر»[791].

[788] جعيّط: اللائحة الشرعيّة، 1.

[789] الرّائد الرّسمي 28 شوّال 1367هـ/28 سبتمبر 1948م، 1255.

[790] شمّام، محمود: إشعاع الفقه الإسلامي، 161.

[791] م.ن، 161. - عبدالباقي، إبراهيم: تطوّر التّشريع التّونسي، مجلّة القضاء، سلسلة 1386هـ/1966م، 22-23.

11 – إصلاحاته في المجلّة:

أ – تحديد نظر المحاكم الشرعيّة:

حدّد الشّيخ جعيّط نظر المحاكم الشرعيّة في قضايا الأحوال الشخصيّة، وفي المواريث وفي صحّة وفساد العقود المتعلّقة بالحالة الشخصيّة، أو المترتّب عليها الاستحقاق، وفي التّداعي في المنقولات بين الزّوجين أو لأجل المراكنة، وفي قسمة العقّار وتصفيته[792]، وضبط القضايا الشخصيّة في دعاوي الزوجيّة وما ينشأ عنها من النّزاع في الصحّة والفساد، والنّفقة، والحضانة، والطّلاق، والضّرر، وطلب البناء، واللّعان، والإيلاء، والظِّهار، وعيوب الزّوجين، والنّزاع في دفع الصداق، وفي متاع البيت، وفي بدل الخلع، وفي استحقاق هدايا المراكنة سواء أكانت الزّوجة متّصلة أو منفصلة في الأمور الأربعة الأخيرة، وكذلك التّرشيد والتّسفيه والنّسب والإيلاء.

وضبط دعاوي الاستحقاق بدعاوي الاستحقاق العقّاري وما ينشأ من النّزاع في الهبة والصدقة، والاعتصار والعمرى، والحبس، والقسمة، والتّصفيق، والوصيّة، وصحّة العقود وفسادها[793].

ب – تنظيم القضاء الشّرعي:

بناءً على كثرة النّوازل ووفرة عددها المتزايد لدى جميع المحاكم الشرعيّة بسائر الجهات، وما ترتّب على ذلك من ارتباكات وتشكّيات، نظّم الشّيخ جعيّط المحاكم الشرعيّة وفق القواعد المعمول بها في المحاكم العدليّة العصريّة سواء بسواء، بحيث يتوفّر فيها للمتقاضين الضّمانات التّي تكفل لهم استئناف الأحكام وتعقيبها، ذلك أنّ جميع درجات الحكم صارت متوفّرة في عموم المحاكم الشرعيّة[794]، فأصبح

---

792 جعيّط: مجلّة المرافعات الشرعيّة، 4.

793 جعيّط:مجلّة المرافعات الشرعيّة، 5.

794 دون إمضاء: يسيئون معاملة محاكمنا عمدا، الإرادة 21 جوان 1368هـ/1949م.

القُضاة يحكمون حكماً فردياً في قضايا الأحوال الشخصيّة، من حجر وترشيد وتقديم وأحكام الزوجيّة بجميع متعلّقاتها والمواريث، وجعل القضاء الفرديّ نهائيّاً لا يقبل إلاّ التّعقيب بالحاضرة[795].

وخصّص القضاء المجلسي بأهمّ مراكز المملكة، وأكثرها عمراناً وأوْفرها راحة للمتقاضين[796]، وجعله يجري في قضايا الاستحقاق العقّاري، وفي استحقاق ريع العقارات الموقوفة.

ت – التّعقيب بالمحكمة الشّرعيّة:

مهّد الشّيخ جعيّط لتعقيب الأحكام في كتابه «الطريقة المرضية» عندما قال: «إنّ أحكام القُضاة العدول المقلّدين كقُضاتنا في هذا الأزمنة يجوز تعقّبها، فما يفعل اليوم عندنا بتونس من تعقّب أحكام قُضاة الآفاق لدى قاضي الحاضرة ومشايخ الشُّورى، وهو المعبّر عنه بالمجلس، جارٍ على صريح الفقه ولبابه، وإنّ عدم تعقّب حكم قاضي الجماعة بالحاضرة إلاّ بعد التّرخيص من الأمير في ذلك، إنّما هو أمر رآه أولو الأمر في بلدنا أوْفق بالمصلحة فسنّوه، ولو شاؤوا أن يجروا حكم قاضي الحاضرة مجرى أحكام قضاة الآفاق في جواز تعقّبه كان ذلك جارياً على مقتضى الفقه» [797].

ولمّا تولّى الوزارة أوْجد دائرة عُليا لمراجعة الأحكام وهي محكمة النّقض [798]، التّي هي دائرة التّعقيب بالحاضرة [799]، ومهمّتها النّظر في قبول أو رفض ما يعرض عليها من مطالب التّعقيب، التّي تصدر بالدّيوان المعمور أو غيره من المحاكم، وبذلك

---

795 الرّائد الرسميّ 1948هـ، 1109-1255.

796 جعيّط اللاّئحة الشرعية، 1.

797 جعيّط، الطريقة المرضيّة، 287.

798 لقاء مع الشيخ محمد الطّاهر بن عثمان، يوم 5 نوفمبر 1992م.

799 جعيّط: مجلّة المرافعات الشرعيّة، 14-15.

مكّن الشيخ جعيّط عموم المتقاضين من طريقة تعقيب الأحكام، لدى سائر المحاكم الشرعيّة بالبلاد التّونسيّة [800].وأصبح قاضي العاصمة يحكم بانفراده في نوع من القضايا، حكماً ابتدائيّاً قابلاً للاستئناف، كما أصبح المجلس محكمة من درجة ثانية، تستأنف لديه قضايا محاكم الآفاق، وكذلك يتشكّل في صورة محكمة عُليا لتعقيب الأحكام، وصارت المحاكم الشرعيّة تشتمل على قُضاة من الدّرجة الابتدائيّة، وقُضاة من الدّرجة الاستئنافيّة، وقُضاة من الدّرجة العالية [801].

ث – تخيير المطلوب في المحاكمة:

قام الشّيخ جعيّط بإصلاح آخر في فقه الإجراءات، وهو تمكين المطلوب من الخِيار في أنْ تقع محاكمته على مقتضى المذهب المالكي أو الحنفي، في غير ما صدر به الأمر العليّ المؤرّخ في (13 جمادى الأولى 1367هـ/23 مارس 1948م)، من تخصيص المذهب الحنفي بالنّظر في قضايا إجبار البنت البِكر البالغة على الزّواج، والشُّفعة بالجوار، وفيما هو راجع للنّظر الشّرعي من بيع الوفاء، وصحّة البيع بالكمشة المجهولة، وصحّة الحبس على النّفس، وتخصيص المذهب المالكي بالنّظر في قضايا الطّلاق بالإعسار بالنّفقة، والطّلاق بإضرار الزّواج، وتصفية الملك المشترك للبيع عند اتّحاد الدّخل، وعدم إمكان القِسمة، والوصيّة للمعدوم، وصحّة التّبرّع في المشاع إذا كان غير قابل للقِسمة، والقِسمة فيما عليه إنزال، وصحّة المغارسات.

وغير هذه الأنواع يبقى فيها التّخيير للمطلوب [802]، وضبط بذلك متى يمكّن المطلوب من اختيار محاكمته على مقتضى المذهب الذي يريد، ومتى لا يمكّن من

---

[800] جعيّط: اللائحة الشرعيّة، 2.

[801] دون إمضاء: يسيئون معاملة محاكمنا عمداً، الإرادة، 21 جوان 1368هـ/1949م.

[802] جعيّط، مجلّة المرافعات، 6. – البجّار، الباشا: القانون الدّولي الخاصّ، م. القضاء، س 8 ع10 ذو الحجّة 1396هـ/ ديسمبر 1976م، 19. – العنّابي، محمود: تطوّر تشريع الأحوال الشّخصيّة في تونس، مجلّة القضاء، س 4 ع 10، شعبان 1382هـ/ديسمبر 1962م، 5 وما بعدها.

ذلك، ريثما تصدر مجلّة شرعيّة توحّد القضاء، وعندها يُبطل العمل بتخيير المطلوب [803]. أمّا قبل صدور مجلّة المرافعات، فلم تكن هناك إجراءات تحدّد مرجع النّظر الحكمي، فالمتقاضي كان يرفع قضيّته إلى الدّائرة التّي يريد حنفيّة أو مالكيّة، والمدّعى عليه المطلوب، له الحقّ في التّمسّك بالدّائرة الأخرى حسب مصالحه، والقاضي حينئذٍ يجب عليه التّخلّي عن القضيّة [804].

فجاءت المجلّة وحدّدت تلاعب المتقاضين، ومنعت المتداعين من سحب قضاياهم وتقديمها إلى مذهب آخر لكي لا يطول النّزاع، ولا يقع عبث بحقوق النّاس، حيث جاء في المادّة 12 من مجلّة الإجراءات الشرعيّة: «إذا بدا للمطلوب الرّجوع عن تمسّكه فلا يمكّن من ذلك» [805].

وبذلك أوقف التّلاعب بالحقوق والعبث بها، لأنّ الوُكلاء الشرعيّين الواسطة بين القاضي والخصوم، كانوا دوماً يفتشّون عن مصالح موكّليهم، ويطرقون بذلك كلّ الأبواب، ويتّخذون كافّة الوسائل، ففي الشُّفعة مثلا، كان الجار يقوم بطلب الشُّفعة أمام الدّائرة الحنفيّة، لأنّ المذهب الحنفي يسمح بالشّفعة للجار، فيعمد المطلوب المشفوع عنه إلى التّمسّك بالمذهب المالكي، الذّي لا يرى شفعة للجار، ويطلب التّخلّي عن القضيّة لفائدة الدّائرة المالكيّة، فعيّن الشّيخ جعيّط الدائرة الحنفيّة للقضاء في الشّفعة دون الدائرة المالكيّة للتّخفيف عن حدّة الفوضى في الإجراءات أمام المحاكم الشرعيّة[806].

[803] جعيّط: مجلّة المرافعات، 7.

[804] شمّام: خلاصة القضاء التّونسي، 27.

[805] جعيط: مجلة المرافعات الشرعيّة، 06.

[806] شمام: خلاصة القضاء التّونسي، 28.

ج - الجدل الذّي وقع حول المجلّة:

كتبت جريدة الإرادة مقالا دون إمضاءه مفاده أنّه لمّا صدرت هذه المجلّة وقعت حملة تشنيع عليها، ويعتبر كاتب المقال أنّ المجلّة عمل لا يراد منه إلاّ صلاح الخير، وحماية حقوق الضعفاء وإجراء العدالة في مجراها الصحيح[807].

كما ردّت صحيفة الإرادة الأسبوعيّة على مقال،[808] ينقد فيه صاحبه مجلّة المرافعات الشرعيّة، مدّعيّا أنّها تنازلت إلى حدّ بعيد في نصّ الفقرة الثّانية من المادّة الخامسة [809]، عن النّظر في القضايا الاستحقاقيّة إلى النّشر لدى المجلس المختلط العقّاري، إذا قدّم طلب في تسجيل العقّار المتنازع فيه، قبل تقييد المقال في النّازلة المقام بها لدى الشّرع العزيز... وبيّن الردّ أنّ القضايا المشار إليها لم تخرج عن النّظر الشّرعي، بمقتضى نصّ مجلّة المرافعات الشرعيّة، الذي تناوله الكاتب بالنّقد، وإنّما كان ذلك بمقتضى الفصل 35 من القانون العقّاري المؤرّخ في (19 رمضان1303هـ/1 جويلية 1885م)، الذي نصّه: «النّوازل المنشورة الآن لدى المحاكم تبقى في المحاكم المذكورة، ويؤخّر التّسجيل إلى أنْ يصدر حكم في شأنها، لكن بعد إعلان هذا القانون يجوز لكلّ مدّعى عليه، أن يُحيل النّازلة للمجلس المختلط، إذا أتمّ الموجبات المعيّنة بالفصل 23 والفصل 24 أعلاه، وكان لم يخض في أساس الدّعوى بالمحكمة التّي نشرت فيها النّازلة» [810]

وتُضيف صحيفة الإرادة قولها: « والمقصود من الخوض في أساس الدّعوى، حصول الجواب عنها، وحينئذٍ فالدّعوى وحدها لا تصدّ المدّعى عليه عن إحالة النّازلة

---

[807] دون إمضاء: حول مجلّة المرافعات الشّرعيّة، الإرادة 27 ذي القعدة 1368هـ/ 27 سبتمبر 1949م.

[808] أمسكت جريدة «الإرادة» عن ذكر صاحب المقال، والصّفحة التّي تولّت نشر هذا المقال.

[809] جاء في المادّة الخامسة: لا تنظر المحاكم الشرعيّة في دعوي الاستحقاق في الصّور الآتية:... ثانيا: العقار المقدّم طلب في تسجيله قبل تقييد المقال، إلاّ إذا حكم برفض مطلب تسجيله، أو حكم بتوقّف تسجيله على ثبوت الاستحقاق لدى المحكمة ذات النّظر. - مجلّة المرافعات الشرعيّة، 4.

[810] السّنوسي: مطلع الدّراري، 25 وما بعدها.

للمجلس المختلط إذا أتمّ الموجبات، وقد جرى العمل على مقتضى هذه القاعدة منذ تأسيس المجلس المختلط، باعتبار أنّ المقصود من الخوض في أساس الدّعوى الشرعيّة طبق نصّ الفصل 35 من القانون العقّاري، إنّما هو توفّر ركن التّداعي فيها بالمقال والجواب، فما دامت القضيّة الشرعيّة لم تتمّ بالجواب عن الدّعوى، فهي غير معتبرة قضيّة، ويمكن لمن يهمّه الأمر طلب تسجيل العقّار المتنازع فيه وتحويل النّظر إلى المجلس المختلط [811].

وبيّنت صحيفة الإرادة الأسبوعيّة أنّ تقرير هذه القاعدة، في مرجع النّظر لم يكن من مبتكرات مجلّة المرافعات الشرعيّة، وإنّما اقتضاه صريح نصّ الفصل 35 من القانون العقّاري، وما جرى به العمل من المقصود من الخوض في أساس الدّعوى، ومجلّة المرافعات الشرعيّة ليس من مقتضياتها نسخ نصوص القانون العقاري أو التّعرّض إليه بالتّغيير وبالتّنقيح والتّحوير [812].

وختمت صحيفة «الإرادة» ردّها لناقد مجلّة «المرافعات الشرعيّة» قولها: «وإذا كان لهذه المجلّة شأن في هذا الغرض، فهو ما يقابلها عليها الجميع بجزيل الحمد والشّكر، إذْ قصرت المقصود من الخوض في أساس الدّعوى الشرعيّة على خصوص تقييد المقال، ناسخة بذلك ما جرى به العمل -ولم يرد في شأنه نصّ قانونيّ- من أنّه لا يتحقّق إلاّ بحصول الجواب الصحيح عن الدعوى المقبولة، وبذلك تكون قد وسعت نظر المحاكم الشرعيّة، بتعميمه في كلّ قضيّة قيّدت الدّعوى فيما يُقام لديها من القضايا، لتخصيص التّخلّي بما لم يقع فيه تقييد المقال، من النّوازل التّي لا تقدّم لديها» [813]

[811] دون إمضاء: الإرادة، الإحالة، رقم 3.

[812] وقع إلغاء الفصل 35 من القانون العقاري بالأمر المؤرخ في 18 و22 شوّال 1384هـ/ 19-23 فيفري 1965م، - انظر: مجلّة الحقوق العينيّة، 3.

[813] دون إمضاء: الإرادة، 27 ذي القعدة 1368هـ/27 سبتمبر 1949م.

وبعد توحيد القضاء، وإلغاء العمل بمجلّة المرافعات الشرعيّة، كتب أحمد الدرعي (-1385هـ/1965م) [814] سلسلة من الفصول في جريدة الصباح، ينتقد فيها هذه المجلّة [815]، وقد وافقه محمد محفوظ عندما ترجم له، حيث قال: «إنّ من جملة عيوب هذه المجلّة هو الجمود الغريب على أقوال بعض الفقهاء، التّي تجاوزتها الأحداث ولم يكن مستساغاً التّمسّك بها في حياتنا الحاضرة، كالتّفريق بين قاضي الحاضرة وغيره في بعض الإجراءات القضائية...» ويضيف محمد محفوظ: «هو رأي يعبّر عن اتّجاه طبقي لا سند له إلاّ اجتهاد شخصيّ، ولو ألقى واضح المجلّة المذكورة نظرة عابرة على قانون المرافعات المدنيّة لألغى هذا الفصل بدون توقّف، وأقوال الفقهاء الاجتهاديّة لا قداسة لها حتّى يقع التّشبّث بها، رغم تطوّر الأحوال وتغيّر الظّروف» [816]

12 - لائحة مجلّة الأحكام الشرعيّة:

تمّ طبع اللائحة الشرعيّة في الأربعينات بمطبعة الإرادة [817]، وتشتمل اللائحة على 768 صفحة من الحجم الكبير، وكلّ صفحة مقسّمة إلى نصفين عموديّاً، كتب في الجانب الأيمن منها أحكام المذهب الحنفي، وفي الجانب الأيسر أحكام المذهب المالكي، وينظر كلّ منهما في الحكم والمقابلة بين المذهبين [818].

ووقع تقسيم اللائحة إلى أبواب وفصول وفروع، وكلّ فرع من فروع المسألة يذكر على حِدة تحت رقم خاصّ بلغت 2463 فرعاً.

---

[814] محفوظ: تراجم المؤلّفين، 300/2.- بوذينة: مشاهير التّونسيّين، 56.

[815] الدرعي، أحمد: حول مجلّة المرافعات، الصّباح، 3 محرّم 1376هـ/11 أوت 1956م، س 6.

[816] محفوظ: تراجم المؤلّفين، 300/2-302 .

[817] لم تذكر مطبعة الإرادة سنة الطبع، والرّاجح أنّه تمّ ذلك سنة 1948م.

[818] عبدالباقي، إبراهيم: تطوّر التّشريع بتونس، مجلّة القضاء والتّشريع، سلسلة 1966م، 23-24.

خصّص الجزء الأوّل منها لأحكام الأحوال الشخصيّة، وهو يتألّف من عشرة كتب تتعلّق بأحكام النّكاح، والرّضاع والطّلاق، والعدّة والاستبراء، وثبوت النّسب والحضانة والنّفقة والمفقود، والميراث والحجر والتّرشيد.

وخصّص الجزء الثّاني لأحكام الاستحقاق العقّاري، وهو يتألّف من عشرة كتب أيضاً ، وهي أحكام الشّفعة والقسمة والوصيّة، والهبة والصّدقة، والعمرى والوقف، والإقرار، والالتزام واليمين.

أ – أسباب تأليف اللاّئحة:

إنّ البحث عن نصوص الأحكام الفقهيّة في كتب المذاهب الاجتهاديّة واستخراجها من مظانّها وغير ومظانّها، يحتاج إلى قدرة ومرونة فقهيّة طويلة[819]، فالقاضي أو المفتي إذا لم يكن له حفظ وباع ومزيد اطّلاع، فإنّه يحتاج إلى نظر عميق وإلى مراجعة أسفار كثيرة بحثا عن ضالتّه، وألاّ يقع في الغلط[820]. وأمام تشعّب الخصومات التّي تطرح بين يدي القاضي، وأمام التّوصّل إلى الحقّ الذي أصبح عسيراً في السّنوات الأخيرة، فإنّ تحرير كتاب يُقضى ويُفتى به أصبح واجباً عينيّاً [821]. وإنّ تقنين الأحكام الشرعيّة في لائحة خاصّة يكون الرّجوع إليها سهلا ولا يشقّ على القضاة والمتقاضين، فضلاً عن عامّة النّاس دون ترك هذه الأحكام موزّعة في كتب الفقه حسب ترتيبها القديم، ممّا يصعب معه الرجوع إليها أصبح ضروريّاً [822]. وفي البلاد التّونسيّة لم تضبط قواعد القضاء الشّرعي بمجلّة توحّد الأحكام وتنير طريقها وتبعث في نفوس المتقاضين الطّمأنينة، فتعلّقت إرادة الشيخ جعيّط بأن يسدّ الثلمة ويرأب

---

[819] الزرقاء: المدخل الفقهي العامّ، 1/197.

[820] الحجوي: الفكر السامي، ط. المدينة المنوّرة، 4/226.

[821] م.ن، 4/231.

[822] عطيّة، جمال الدّين: مسألة تقنين الشّريعة، مجلّة المسلم المعاصر، ع12 ذي الحجّة 1397هـ/ديسمبر 1977م، 56.

الصّدع[823] وأعدّ مشروع اللاّئحة الشرعيّة لإحداث تقنين عصري يراعي المصلحة العامّة، ولتوحيد سير القضاء بالمحاكم الشرعيّة، وإنارة السُّبل للقضاة الشّرعيين، وجعل الخصوم المتقاضين ونوّاهم من المحامين على بصيرة من أمرهم، يسيرون في ضوء تشريع محدّد الفصول يطبّقه القضاة، ويشير به المفتون دون احتياج إلى المراجعات الطويلة، والغوص في بطون أمّهات الكتب الفقهيّة، ويصدرون أحكامهم في يسر دون عسر [824].

وبعد أنّ أتمّ تأليف اللاّئحة الشرعيّة، قال الشّيخ جعيّط: «إنّي أصنع هذا لأنّي أخشى إنْ دام الحال هكذا من الضعف في الثقافة الإسلاميّة عند أهلها، أن يفتح أحدهم كتاباً فقهيّاً فلا يفهمه، وأنا توقّياً من هذا المصير المتوقّع نظّمت هذه المجلّة في بنود مرتّبة محقّقة مرقّمة على حسب أبواب الفقه الإسلامي، آخذاً من كلّ مذهب بما يُلائم تطوّر العصر، وييسّر على النّاس في القضاء [825].

ب – لجنة مناقشة اللاّئحة:

استصدر الشيخ جعيّط أمراً عليّاً في جمع لجنة لمناقشة اللاّئحة الشرعيّة، ولاختيار ما هو الأْليق من كلّ جزئيّة، سواء كان من المذهب المالكي أو الحنفي، وبذلك تتوحّد الأحكام ولا يحكم بحكمين مختلفين في جزئيّتين من نوع واحد، وبالفعل صدر أمر عليّ بتاريخ (20 شعبان 1368هـ/16 جوان 1949م)، يتعلّق بجمع لجنة تحت رئاسته بصفته وزيرا للعدليّة [826]، وتتركّب من الحكّام الشّرعيّين ورؤساء المحاكم العدليّين والمدرّسين وعدول ووكلاء شرعيّين، ووكلاء عدليّين،

[823] لقاء مع الشيخ كمال الدّين جعيّط يوم 18 ماي 1991.

[824] شمّام: إشعاع الفقه الإسلامي، 155.

[825] بسيّس،محمد الصّادق: ترجمة الشيخ جعيّط، العمل: الملحق الثقافي 16 جانفي 1970م.

[826] الرّائد الرّسمي، 5 جويلية 1949، 1695.

وبعض الأعيان العارفين بالعوائد التّونسيّة وصحفيّين [827]، وهم:

- شيخ الإسلام المالكي: محمد العزيز جعيّط.
- شيخ الإسلام الحنفي: محمد عبّاس.
- المفتون من المالكيّة: محمد البشير النّيفر - محمد المستيري - أحمد المهدي النّيفر - أحمد بن ميلاد.
- المفتي الحنفي: علي ابن الخوجة.
- القاضي المالكي: الطيّب سيّالة.
- القاضي الحنفي: محمد الهادي ابن القاضي - محمد النّاجي ابن مراد.
- المدرّسون: محمد الفاضل ابن عاشور - محمد بن عاشور - عبدالرحمن ابن يوسف.
- رئيس محكمة التّعقيب: محمد المالقي.
- عميد المحامين: عبدالعزيز الشّابي.
- المحامون: عبدالقادر التّعبوري - الطاهر الأخضر- حسن الكعلي - محمد حمزة - الشاذلي الخلاّدي - محمد الطيّب بسيّس (كان أصغرهم سنّاً) [828]
- مدير جريدة النّهضة: الشاذلي القسطلّي.
- كاتب محاضر الجلسات: الصادق البليّش.
- رئيس الكتبة بالمحكمة الشرعيّة: أحمد بن الخوجة.
- رئيس نقابة العدول: الطاهر بن سعيد [829].

---

[827] جعيّط: مقدّمة مجلّة الأحكام الشرعيّة، 2.

[828] لقاء مع الشيخ محمد الطيّب بسيّس يوم 24 فيفري 1990م.

[829] الرائد الرسمي 5 جويلية 1965/1949. - شمّام: الإشعاع، 154 وما بعدها.

لقاء مع الشيخ كمال الدّين جعيّط يوم 14 جويلية 1992.

ت – طريقة عمل اللّجنة:

وقعت مداولات متعدّدة بين أعضاء اللّجنة، ووقعت دراسة المسائل الفقهيّة مسألة مسألة في المذهبين [830]، ثمّ يتمّ الحوار بين الأعضاء والرّئيس، وكان الشيخ جعيّط لمّا يحضر المداولات ويسأل عن مسألة، يقدّم للمجموعة المرجع المعتمد، وكان لا يخاطب الأعضاء إلاّ بكلمة: المشايخ» [831].

وتقع المناقشة حول المادّة التّي اختارها الشّيخ جعيّط وقد تطول أحياناً، ثمّ تحرّر الصّيغة النّهائيّة للفقرة المتّفق عليها، فإمّا يقع تعديلها أو يصبح النّصّ مركّباً من المذهبين، أو تقع المصادقة على المسألة التّي قام بتخريجها الشيخ جعيّط.

وقد اتّفقت الجنة على الأخذ بالمذهبين إذا اتّفقا، وإنْ اختلفا تكون الأولويّة للأخذ من المذهب المالكي [832].

وهناك من الأعضاء من أسهم إسهاماً فقهيّاً بمراجعة النّصوص، ومنهم من كانت مساهمته ضئيلة جدّاً حتّى لا تكاد تذكر [833]، وقد تداول على كتابة محاضر الجلسات ثلاثة مشايخ، وهم محمد الصادق البليّش ومحمد المستيري وأحمد بلخوجة بشكل أقلّ [834].

ث – اهتمام الأمير بسير عمل اللّجنة:

نشرت جريدة «الأسبوع» الأسبوعيّة مقالاً بقلم محمود الباجي، ذكر فيه أنّ محمد الأمين باي يُتابع شخصيّاً عمل اللّجنة التّشريعيّة العُليا، المنتدبة لإعداد

---

[830] لقاء مع الشيخ عبدالعزيز بن جعفر 14 جويلية 1992م.

[831] لقاء مع الشيخ محمد الطّيب بسيّس يوم 24 فيفري 1990. - لقاء ثانٍ معه يوم 27 ماي 1992م.

[832] لقاء مع الشيخ كمال الدّين جعيّط يوم 7 أوت 1991م.

[833] رواية أحد المشاركين الشاذلي القسطلّي للشيخ محمد الشاذلي النّيفر، لقاء معه يوم 20 أوت 1992م.

[834] اللّقاء السابق مع الشيخ كمال الدّين جعيّط.

مجلّة الأحكام الشرعيّة برئاسة الشّيخ جعيّط، وقد تلقّت اللّجنة زيارة الوزير الأكبر مصطفى الكعّاك في الاجتماع المنعقد يوم (8 ربيع الأنوار 1368هـ/28 ديسمبر 1949م) موفداً من قِبل الجناب العالي، للاستعلام عمّا بذله أعضاء اللّجنة من جهود، وعمّا قطعوه في عملهم التّاريخي من المراحل، وقد دلّت التّصريحات الوزيريّة أنّ الباي يتابع بكلّ انتباه جلسات اللّجنة، ويعرف المصاعب التّي واجهتها في بعض أطوار عملها، وختمت «الأسبوع» المقال بالإعلان عن سرورها عن المجهود الذي قامت به اللّجنة التّشريعيّة العليا، والتّي أقرّت 300 مادّة من قسم الأحوال الشخصيّة في أقلّ من خمسة عشر جلسة[835].

فلمّا انتهى نظر اللّجنة من تدوين الجزء المختصّ بالأحوال الشخصيّة، رأت وزارة العدل في ذلك العهد إبراز قسم الأحوال الشخصيّة على حدة، وإجراء العمل به في التّطبيق، ثمّ إبراز بقيّة الأجزاء على التّوالي وذلك خلال عام 1950م، لكن صدمت هذه الرّغبة بعدم المصادقة من أولياء الأمر على هذا المشروع، فتجمّد المشروع وحفظ بخزينة العدل [836].

ج – محاضر الجلسات:

«تعتبر محاضر الجلسات تحفة نادرة ووثيقة جامعة، خلّدت بين صفحاتها نفائس الآراء بأسلوب خلاّب جذّاب بديع لا يترك شاردة ولا واردة، وقع إدراج الآراء كما جاء على لسان أصحابها دون حفظ أو نقصان» [837].

وقد احتفظ الشّيخ الصادق البليّش بالمحاضر التّي كتبها، لأنّه لم يتحصّل على مقابل عمله في ساعات زائدة بوزارة العدل، فاعتبرت الإدارة أنّه كتب محاضر

[835] أبو الوليد الباجي: اهتمام جلالة الملك بسير أعمال اللّجنة، الأسبوع 188، 20 ربيع الأوّل 1369هـ/ 9جانفي 1950م.

[836] عبدالباقي، إبراهيم: تطوّر التّشريع بتونس، مجلّة القضاء، سلسلة 1966م، 20 وما بعدها.

[837] شمّام، بعض ما دُوّن من تشريع، مجلّة القضاء، س 27، ع 6، رمضان 1405هـ/جوان 1985م، 53.

الجلسات في أوقات العمل، وبيّن الشّيخ الصادق البليّش أنّه كتبها خارج أوقات العمل، ولمّا لم يتحصّل على أجرته رفض تقديم المحاضر للإدارة [838]. ولا زال دفتر المحاضر عند ورثة الشيخ الصادق البليّش.

ح – مجلّة الأحكام الشرعيّة وأسباب عدم صدورها:

بعد أن أتمّت اللّجنة أعمالها، وفرغت من إعداد المجلّة على قسمين، قسم على عهد الوزارة الكعّاكيّة، وقسم على عهد وزارة البكّوش الثّانية، وبعد أن صاغ الشيخ جعيّط نصّ المجلّة الشرعيّة كاملة، بناء على الاقتراحات والمناقشات وما وقع الاتّفاق عليه، وجّهت الخلاصة لوزارة العدل ليتصدّر العمل بها، إلاّ أنّها تداولتها الأيْدي في مختلف المصالح لأسباب شتّى، وعراقيل متنوّعة [839]، وبقيت قابعة في زوايا وزارة العدل. وإزاء الإلحاح في الإنجاز، أخذ المستشار القضائيّ الفرنسيّ يخلق أسباباً للمماطلة بقصد الحيلولة دون إصدار المجلّة، وأعدّ انتقادات على المجلّة قدّمها إلى وزير العدل الصادق الجزيري، الذي تولّى الوزارة أيّام وزارة البكّوش الثّانية سنة (1371هـ/1952م) [840] وطلب إعادة النّظر فيها. وأحالتّ وزارة العدل هذه الانتقادات إلى الشيخ جعيّط، فما كان من فضيلته إلاّ أن ردّ هذه الاعتراضات جميعاً وفنّدها كلّها، ولم يجد المستشار التّشريعيّ الفرنسيّ أيّ سبيل للردّ على هذا الجواب، لكنّه سكت ووضع ملفّ المجلّة على الرفّ، واشتغل النّاس كلّهم بالأحداث العظيمة التّي كانت يومئذٍ متواصلة في الميدان السّياسي، واستمرّ الملفّ محجوباً عن الصدور وموضوعا على الرفّ، طيلة المدّة التّي قضتها وزارة الطاهر ابن عمّار في الحكم. وعند الاستقلال بادرت الحكومة إلى توحيد القضاء، وضمّ كافّة المحاكم في إطار

---

[838] لقاء مع الشّيخ محمد الطيب بسيس يوم 24 فيفري 1990.

[839] مذكّرة صادرة عن وزارة العدل: مجلّة الأحوال الشخصيّة، مجلّة القضاء، س 14، ع 10، شوّال 1352هـ/ديسمبر 1972م، 43.

[840] شمّام: خلاصة القضاء التّونسي، 79.

واحد [841] حسب أمر مؤرّخ في (14 صفر 1376هـ/25 سبتمبر 1956م)، وفكّرت وزارة العدل في إحياء المشروع من جديد، وكلّفت بعض الحكّام ممّن لهم قدرة راسخة في الحقوق وفقه القضاء، بإعادة درسه وتمحيصه، فأعدّوا لائحة جديدة [842].

ووقع الاعتماد على مجلّة الأحكام الشرعيّة كمصدر رئيسيّ، عند إصدار مجلّة الأحوال الشخصيّة الحالية مع تغيير بعض الفصول[843]، وتعتبرها وزارة العدل امتداداً لمجلّة الأحوال الشخصيّة [844]، كما كانت مرجعاً مهمّاً عند وضع مجلّة الحقوق العينيّة التّي صدر العمل بها سنة (1384هـ/1965م) [845].

وذكر الشّيخ كمال الدّين جعيّط أنّه قام برقنها، واستخراج المسائل المعتمدة على مقتضى المذهب الحنفي وجعلها بهامش المجلّة، وبيّن أنّه ما لم يقع التّنبيه إليه فمعظمه يتّحد فيه المذهبان، ثمّ حاول جمع المحاضر ليقوم بعمل علميّ يربط بين ما جاء في محاضر الجلسات، وما جاء في مجلّة الأحكام الشرعيّة إلاّ أنّه عجز عن الحصول عن المحاضر التّي كتبها الشّيخ الصادق البليّش، فأبقى العمل على حاله [846]. أمّا لائحة مجلّة الأحكام الشرعيّة التّي طبعتها مطبعة الإرادة، فإنّ صداها بلغ سائر البلاد الإسلاميّة، وذكر الشيخ محمد الطيّب بسيّس أنّه قدّم نسخة منها إلى الدّكتور وهبة الزّحيلي، ولمّا اطّلع عليها هذا الأخير، أعجب بمحتواها وتمنّى لو أنّه

[841] المنستيري، محمد المنصف: سبب عدم صدور اللاّئحة الشرعيّة، الاستقلال، س1، ع48، 15 صفر 1365هـ/21 سبتمبر 1956م.

[842] دون إمضاء: مجلّة الأحوال الشخصيّة، العمل، 7 محرّم 1376هـ/5 أوت 1956م، ع251.

[843] شمّام: إشعاع الفقه الإسلامي، 154 وما بعدها.

[844] مذكّرة وزارة العدل: مجلّة الأحوال الشخصيّة، مجلّة القضاء، شوّال 1392هـ/ديسمبر 1972م، 43 وما بعدها. دون إمضاء: مجلّة الأحوال الشخصيّة، العمل 7 محرّم 1376هـ/15 أوت 1956م.

[845] شمّام: إشعاع الفقه الإسلامي، 159-242.

[846] لقاء مع الشّيخ كمال الدّين جعيّط يوم 17 جويلية 1992م.

درسها قبل صدور كتابه «الفقه الإسلامي وأدّلته»، وأكّد له أنّه لو تمّ ذلك لغيّر العديد من المسائل الفقهيّة على مقتضى المذهب المالكي [847].

13 - التّنويه بإصلاحاته في الوزارة:

اتّسم الشّيخ جعيّط بالنّزاهة طوال مدّة وزارته وبالتّحمّس للحقّ وبمقاومة الرّشوة والفساد، التّي كانت متفشّية في الأوساط القضائيّة [848]. وكان ضدّ التّدخّلات، ذكر لي الشّيخ عبد الزّريبي أنّ قاضي سليانة توفّي أيّام وزارة الشّيخ جعيّط، وجرت العادة أن يخلفه عدل إشهاد، وكان هذا العدل كبير السنّ، فاتّصل بالشّيخ جعيّط جماعة من متساكني سليانة، وطلبوا منه أن يخلفه شاب صغير عوض هذا العدل المسنّ، فأجابهم بقوله: «إنّ القاضي يجب أن تكون له لحية»، وبذلك رفض بصفة غير مباشرة تدخّلهم، وهم الذين كانوا يتصوّرون أنّهم أقارب الشّيخ جعيّط عن طريق خاله أحمد ابن أبي الضياف [849].

وكان الشّيخ جعيّط أيضاً حريصاً على استردادا حقوق المواطنين، ويذكر الشّيخ جعيّط (كمال الدّين) أنّه لمّا عُيّن الشيخ محمد عبّاس شيخاً للإسلام والشّيخ محمد المختار ابن محمود كاهية له، اغتاظ الثّاني من ترقية الأوّل، وأراد عرقلته وذلك بعدم البتّ في عدّة قضايا وتجميدها والاحتفاظ بملفّاتها، فلمّا بلغ الشّيخ جعيّط ذلك عندما كان وزيرا للعدليّة، بعث له مكتوباً يبيّن له فيه أنّه لا سبيل إلى ترك حقوق النّاس تضيع من أجل المصلحة الشخصيّة، وعليه الإسراع بالحكم في القضايا الموجودة في الملفّات القابعة بخزانته [850].

---

[847] لقاء مع الشّيخ محمد الطيّب بسيّس يوم 27 ماي 1992.

[848] لقاء مع الشّيخ محمد الطيّب بسيّس يوم 24 فيفري 1990.

[849] لقاء مع الشّيخ عبدالله الزّريبي يوم 06 جوان 1990.

[850] لقاء مع الشيخ كمال الدّين جعيّط يوم 04 أوت 1991.

وتؤكّد الصُّحف التّي كانت تصدر أيّام تولّيه وزارة العدل، فرحة التّونسيّين بإصلاحاته رغم قصر المدّة، ومن ذلك جريدة «مُرشد الأمّة»، حيث جاء في أحد أعدادها ما يلي: « إنّ الجناب فضيلة الإمام المُصلح وزير العدل شيخ الإسلام الجليل محمّد العزيز جعيّط، أغمر المحاكم الشرعيّة في زمن وجيز، بإصلاحات ذات شأن اتّجه له الرأي العامّ دون سواه منتظراً منه المزيد» [851].

وجاء في عدد آخر تحت عنوان «العدليّة التّونسيّة»، قوله: « من الذي لا يعترف بأنّ العدليّة التّونسيّة اليوم، هي مفخرة القطر في نظامها وأحكامها ورقيّها الذي أشرف على مسقرّ لها بجانب العدليّات الرّاقية في الأقطار المتمتّعة بالحرّية والاستقلال والحكم الشّعبي بكلّ معانيه...» [852].

وجاء في مقال عنوانه «الوزارة العدليّة» « تحتّم إثبات كلمة موجزة تشعر بما لنا من الإعجاب بسير الوزارة العدليّة نحو الغاية التّي يصبو لها كلّ تونسيّ بهمّة معالي وزيرها المُصلح الخطير الشهيخ جعيّط، لا سِيما بالقطر، إلى ما نجم فعلاً من الإصلاحات النّافعة في الزّمن اليسير عن معاليه دون سواه، وأنّه لم يزل والنّجاح حليفه والعزيمة العصاميّة تبعث بمعاليه إلى الأمام» [853].

14 – موقف الشيخ جعيّط من إصلاحات «المزالي» – «فوازار»:

في نهاية سنة (1372هـ/1953م، وبداية سنة (1373هـ/1954م)، بدأ الشكّ يُراود الحكومة الفرنسيّة حول الأعمال القمعيّة التّي استعملتها ضدّ الشّعب التّونسيّ، وبعد أن فشلت سياسة المُقيم العامّ «جان دي هوتكلوك» المتشدّدة، والتّي بدأها بحلوله

---

[851] دون إمضاء: بيان نجاح الشيخ جعيّط في مهمّته، مُرشد الأمّة، ع 236، 2 ربيع الأوّل 1368هـ/ 2 جانفي 1949م.

[852] دون إمضاء: العدليّة التّونسيّة، مرشد الأمّة، ع 239، 19 جمادى الثانية 1369هـ/ 7أفريل 1950م.

[853] دون إمضاء: الوزارة العدليّة، مرشد الأمّة، ع 237، 16 رمضان 1368هـ/12 جويلية 1949م.

بتونس على متن باخرة حربيّة في عمليّة استعراض للجيش الفرنسيّ[854]، والتّي كان من نتائجها أنّ أصبحت البلاد التّونسيّة في حالة من الغليَان، رأت فرنسا أن تسلك نهجاً جديداً لمحاولتها فتح الحوار عن طريق تكوين وزارة جديدة، فعوّضت المقيم العامّ «دي هوتكلوك» بـ«بيار فوازار» في سبتمبر (1372هـ/1953م). وعمد فوازار إلى مناورة من نوع آخر، فطلب من محمد الصالح المزالي، الذي كان يشغل خطّة وزير الصّناعة والتّجارة في إصلاح وزارة صلاح الدّين البكّوش بتكوين حكومة جديدة [855]. وحاول تطبيق إصلاحات جزئيّة معه سُمّيت بإصلاحات «المزالي-فوازار» [856].

إلاّ أن هذه الإصلاحات فشلت فشلاً ذريعاً، على إثر معارضة الوطنيّين لها لأنّها تتمثّل في التّمسّك بالقوانين الجاري بها العمل [857]

وشملت هذه الإصلاحات القضاء الشرعيّ، وقدّم مشروع لأربعين قاض يرأسهم الشّيخ جعيّط بصفته شيخ الإسلام المالكي، يقول الشيخ كمال الدّين جعيّط: « جمع الشّيخ جميع الحكّام الشرعيّين سواء ممّن كان بالحاضرة أو الآفاق في مكتبه وبيّن لهم الغرض من الاجتماع. ثمّ قام بتِلاوة «الإصلاحات» الواردة على الباي وبيان كل واحد منها وما يرمي إليه، ويترتّب عليه، فوقع الاتّفاق على ردّها، وحرّر الشّيخ جعيّط تقريراً في ذلك، وأمضى عليه جميع الحاضرين بعد أن سجّل كلّ واحد منهم اسمه كاملاً وذلك لسببين:

[854] ح. ح. عبد الوهاب: خلاصة تاريخ تونس، 131. - الشّريف: تاريخ تونس، 135. - الشّابي: صالح ابن يوسف: حياة كفاح، 107.

[855] الشّابي: صالح بن يوسف: حياة كفاح، 126 وما بعدها

[856] الشّريف: تاريخ تونس، 135.

[857] الشّابي: م.ن، 131.

- حتّى يتبيّن أنّ التّقرير هو فكرة طائفة الحُكّام الشّرعيّين وليس فكرة فرد واحد.
- الاحتياط حتّى لا يقع إغراء بعض الموالين لفرنسا باستحسان ما ورد من الإصلاحات...[858].

15 – من إصلاحات الشّيخ جعيّط عندما كان مفتياً للدِّيار التّونسيّة:

أ–موقفة من السّكن في المساجد: منذ أن اشتغل في هذا الوظيف، كاتب الشّيخ جعيّط الحكومة يعلمها أنّ ثُلّة كبيرة من المسلمين كتبوا إليه، يتذمّرون من انتهاك حُرمة المساجد بجعلها محالّ للسُّكنى، وتعطيلها عمّا جعلت له من إقامة الصّلوات وذِكر الله، وأنّهم أرسلوا صحبة مكتوبهم جريدة في بيان المساجد التّي آلت إلى هذه الحالة المؤسفة، فهو يطالب بإزالة هذا المنكر الذي لا يقرّه الدّين الإسلامي، مع اتّخاذ الوسائل لعدم إيقاع ضرر بالسّاكنين البؤساء، وذلك بالبحث عن المساكن ممّن كان قادراً منهم على كراء بيت في أجل مسمّى للتّفتيش، ثمّ يُجبر على الخروج، ومن كان غير قادر على ذلك يسكن مع غيره بالزّوايا والمحلاّت المتّسعة، كالفنادق بطريق استئجار الدّولة لها[859].

ب–موقفه من دُور البغاء: ذكرتُ سابقاً أنّ الشّيخ جعيّط أسرع إلى الموافقة على تطبيق القرار الخاصّ بغلق محلاّت الخناء عندما تولّى وزارة العدل، وعندما تولّى منصب الإفتاء، طالب رسميّاً الحكومة التّونسيّة بغلق دُور البغاء، وعند حضور الرئيس السّابق الحبيب بورقيبة ختم ليلة (27 رمضان 1367هـ/1957م) في جامع الزّيتونة، تولّى الإمام الأوّل الشّيخ محمد البشير النّيفر شرح الحديث الشّريف الذي رواه عُبادة بن الصّامت عن النّبي صلى الله عليه وسلّم أنّه قال: «بايعوني على أن لا تشركوا بالله شيئاً ولا تسرقوا ولا تزنوا ولا تقتلوا أولادكم، ولا تأتوا ببُهتان تفترونه

[858] لقاء مع الشّيخ كمال الدّين جعيّط يوم 10 نوفمبر 1992.

[859] جعيّط، كمال الدّين: ترجمة والده المرقونة، 31.

بين أيديكم وأرجلكم ولا تعصوا في معروف، فمن وفى منكم فأجره على الله، ومن أصاب من ذلك شيئاً ثمّ ستره الله فهو إلى الله إنْ شاء عفا عنه وإنْ شاء عاقبه» [860]

واستغرق الشّيخ محمد البشير ما يزيد عن الساعة، وكان الشّيخ جعيّط مفتي الدّيار التّونسيّة والشّيخ محمد الطّاهر ابن عاشور عميد الكلّية الزيتونيّة، يثيران من حين إلى حين جدلاً لغويّاً مع الشيخ محمد البشير النّيفر الإمام الأوّل بالجامع الأعظم، في تفسير بعض ألفاظ الحديث الشّريف، وبعدما تعرّض الشّيخ محمد البشير النّيفر إلى تفسير: « .. ولا تزنوا...» ذكّر الحكومة بالطلب الكتابيّ الذي قدّمه الشّيخ جعيّط مفتيّ الدّيار التّونسيّة في غلق دُور البغاء العلني، وجدّد الطلب باسم رجال الدّين والحاضرين، فأكّد له الرئيس بأنّ نصّ الأمر القاضي بغلق دور البغاء قد ختم، وسيدخل حيّز التّطبيق قريباً [861]. وتحدّثت جريدة «الصّباح» عن المجادلة التّي وقعت بين الشّيخ محمد البشير النّيفر والشّيخ جعيّط، حول قوله تعالى:
﴿وَأَطِيعُواْ اللّهَ وَأَطِيعُواْ الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ﴾ (سورة النّساء: 59)، وبيّنت أنّ النّقاش قد احتدّ بين الشيخين، ففي حين توسّع الشّيخ جعيّط في تفسير طاعة أولي الأمر من الصحابة إلى الحاكمين إلى الزّعماء إلى رجال الصّحافة، وتدخّل الشّيخ محمد الطاهر ابن عاشور وأيّده فيما ذهب إليه، أصرّ الشّيخ محمد البشير النّيفر على رأيه، واحتفظ بتفسير طاعة أولي الأمر من الصّحابة إلى الحاكمين داخل في ذلك ممثّلو السّلطة الحاكمة... [862].

كما تظهر إصلاحات الشّيخ جعيّط أيضاً في فتاويه، التّي ركّز فيها على المصالح والمقاصد، وهو وإنْ عُزل من منصب الإفتاء، إلاّ أنّه بقيَ يستفتي في أحكام الله من داخل البلاد وخارجها، وآخر فتوى له كانت في مسألة حكم الصّلاة فوق

---

[860] ابن حجر: فتح الباري شرح صحيح البخاري، كتاب الأحكام، باب بيعة النّساء، 203/13.

[861] دون إمضاء: حفل ليلة القدر، الصّباح، س 7، ع6، 164، 27 رمضان 1367هـ/27 أفريل 1957م.

[862] دون إمضاء: الصّباح، المرجع السابق.

القمر، حينما نزل الإنسان على القمر، لكنّه لم يتمّها حيث اخترمته المنيّة [863].

16 – مناقب الشّيخ جعيّط ووفاته:

يُعتبر الشّيخ جعيّط من أكبر عُلماء تونس المعاصرين، وذلك بشهادة الزّيتونيّين وغيرهم، فهذا الشّيخ محمد الحجوي الثعالبي -العالم المغربيّ الذي امتاز بالعمل في سبيل الإصلاح الدّيني في بلاده [864]، يقول للشّيخ الشاذلي المكّي الجزائري عند اجتماعهما في أحد الملتقيات العلميّة بتونس (سنة 1357هـ/1939م) «الشّيخ جعيّط في الفقه خزانة علم، ولا وجود له في الفقه الإسلاميّ بالنّسبة لعُلماء إفريقيا». وذكر الصّحفي محمد المنصف المنستيري صاحب جريدتيْ «الإرادة» و«الاستقلال» للشّيخ عبدالعزيز الزّغلامي، أنّه لمّا ذهب للحجّ (سنة 1372هـ/1952م) التقى بشيخ جامع الأزهر محمد الخضر حسين و سأله شيخ الأزهر عن الشّيخين جعيّط ومحمد الطّاهر ابن عاشور، وقال له: «لا وجود لهما في العالم الإسلاميّ» [865].

ولم يثبت أنّ الشّيخ جعيّط شارك في منتديات علميّة خارج البلاد التّونسيّة، لكنّه كانت له مراسلات متكرّرة ومستمرّة مع الشّيخ أحمد حسن الباقوري وزير الأوقاف المصريّة سابقاً [866].

ويبدو أنّ الشّيخ جعيّط اتّصل بالشّيخ الباقوري وتعرّف عليه، لمّا زار الشّيخ الباقوري تونس مع وفد مصريّ أيّام المؤتمر الذي عقده الحزب الدّستوري الجديد في (1375هـ/نوفمبر 1955م) بمدينة صفاقس، عندما تفاقمت الأزمة بين الزّعيمين الحبيب ورقيبة وصالح بن يوسف [867].

---

[863] لقاء مع الشّيخ كمال الدّين جعيّط يوم 18 جانفي 1990.

[864] ابن عاشور: الحركة الأدبيّة، 175.

[865] لقاء مع الشيخ عبدالعزيز الزّغلامي يوم 6 ماي 1990م.

[866] لقاء مع الشيخ كمال الدّين جعيّط يوم 5 جوان 1990م.

[867] الشابي: الزعيم صالح بن يوسف: حياة كفاح، 196 وما بعدها.

ومن أبرز الصِّفات التّي كان يتحلّى بها الشيخ جعيّط، هي همّته العلميّة الرائعة والجُرأة والإصداع بالحقّ، ومن ذلك موقفه الشّهير حول مسألة الإفطار في شهر رمضان المعظّم (سنة 1379هـ/1960م) [868]، وكان لا يُجاري العلماء لمّا يلاحظ الخطأ إلى جانبهم، ولقد ذكر لي الشيخ محمد الشاذلي النّيفر أنّه لمّا تقدّم للامتحان، أمام لجنة علميّة تتركّب من الشيخين جعيّط وبلحسن النّجّار بالخصوص، وكان موضوع الامتحان حول مسألة من كتاب جمع الجوامع لابن السُّبكي بحاشية البنّاني وتعليق الشّربيني، واعتمد الشيخ محمد الشاذلي النّيفر على مسألة ذكرها الشّربيني، فانتقده الشيخ بلحسن النّجّار بشدّة، فتدخّل الشيخ جعيّط معتبراً تدخّل النّجّار في غير محلّه، وبيّن له الشيخ جعيّط الأدّلة والحُجج ممّا أبهر الحاضرين [869].

وعاش الشّيخ جعيّط من فجر شبابه إلى مغرب شيخوخته مثالاً يُحتذى في الانكباب على التّحصيل، وفي العفّة والأمانة والتّمسّك بأحكام الشّريعة [870]، وكانت له قوّة شخصيّة ويفهم الأشياء على حقيقتها، وعاش حياة كلّها مسالمة، تربطه صداقات متينة مع فطاحل علماء الزّيتونة، ولم يدخل في الخصومات التّي كانت تقوم بينهم [871].

وكان الشّيخ جعيّط ينتمي إلى الطريقة التّيجانية نسبة إلى الشيخ أحمد التّيجاني (-1166هـ/1753م) [872]، وقد أخذ الشيخ جعيّط هذه الطريقة عن والده [873]، وأخذ

---

[868] فتوى رمضان، الصّباح 16 شعبان 1379هـ/14 فيفري 1960م.راجع أيضا فتاوى الشّيخ محمد المهيري الصّفاقسي.

[869] لقاء مع الشيخ محمد الشاذلي النّيفر يوم 8 سبتمبر 1992م.

[870] لقاء مع الشيخ محمد الطيّب بسيّس يوم 24 فيفري 1990. ومع الشيخ محمود شمّام يوم 8 ماي 1990. والشيخ عبدالعزيز بن جعفر يوم 8 فيفري 1990م.

[871] نفس اللقاء السابق مع الشيخ محمد الطيّب بسيّس.

[872] برادة، علي: جواهر المعاني، 1/22 وما بعدها. - مخلوف: شجرة النّور، 378 رقم 1513.

[873] لقاء مع الشيخ كمال الدّين جعيّط يوم 10 ديسمبر 1992م.

الشيخ يوسف جعيّط الطّريقة التّيجانيّة عن الشيخ إبراهيم الرّياحي، حامل لواء هذه الطريقة الخلوتيّة إلى تونس [874].

ومنذ أن عُزل من منصب مفتي الدّيار التّونسيّة سنة (1379هـ/1960م) تفرّغ الشيخ جعيّط إلى بيع ممتلكاته لكي يواصل نفس نمط العيش الذي تعوّد به إلى أن لقيَ ربّه يوم (الاثنين 17 شوّال 1389هـ/5 جانفي 1970م)، وجاء في جريدة «الصباح» خبر نعيه، وقدّمت التّعازي إلى العائلات التّونسيّة التّي تربطها بالشيخ جعيّط علاقة رحِم وقرابة، وفيما يلي خبر النّعي دون إمضاء تحت عنوان: «الشيخ جعيّط في ذمّة الله»:

«لبّى داعي ربّه العلامة النّحرير شيخ الجماعة مفتي الدّيار التّونسيّة وعميد جامعة الزّيتونة سابقاً، الشيخ محمد العزيز جعيّط بعد مرض استعصى علاجه على الأطّباء، وقد عزّ منعاه على تلاميذه الكثيرين، ورِجال العلم الذين يقدّرون في سماحته تبحّره العلميّ ودماثة أخلاقه منذ عهد تدريسه بالجامعة الزّيتونيّة والمعهد الصّادقي... تغمّد الله الفقيد بواسع رحمته وأسكنه فراديس الجِنان، وعزى عن فقده شقيقه الفاضل الشيخ أحمد جعيّط وأنجاله السّادة يوسف وكمال ومحمّد، وعائلات جعيّط والبكّوش، وابن عاشور، والأصرم، وصاحب الطّابع، وابن جعفر، وابن أبي الضياف، والمسعودي، وكاهية، والبحري، وآغة، وابن مراد، وبوهاشم، وابن عصمان، وفرحات، والعجيمي، وقائد السّبسي، والزمرلي، وعبدالكافي، والأسرة العلميّة، جميل العزاء ورزقهم الصّبر والسّلوان» [875].

وقد تمّ دفنه -رحمه الله- في مقبرة الزلاّج في يوم مُمطر، فوق ضريح الشيخ محمد بن حمّودة جعيّط [876]، وقد صلّى عليه جمع غفير من محبّيه وأصدقائه وطلبته

[874] السّنوسي: مسامرات الظّريف، 151/1.

[875] دون إمضاء:» الشيخ جعيّط في ذمّة الله»، الصّباح، 28 شوّال 1389هـ/6 جانفي 1970م، ع 6297.

[876] لقاء مع الشيخ كمال الدّين جعيّط يوم 10 ديسمبر 1992م.

يتقدّمهم الشّيخ محمد الطّاهر ابن عاشور، وقد رثاه علي بن أبي الضياف بأبيات نُقشت على قبره، قال فيها:

البسيط

الله أكبر مات المُفرد العلم
بحر من العلم زخّار وملتطم
كانت به روضة الأحلام زاهية
فغابت إذْ غاب عنها ذلك الحلم
هذا العزيز الذي قد بثّ مدرسة
جعيّط من هو فيها الشّهد والعلم
بكت عيون السّما تدعو لرحمته
ربّ العلى من به الإسلام معتصم
فقلت والد مع جار منّي مسكبا
الله أكبر مات المفرد العلم [877]

وأجمعت المراجع التّي ترجمت للشّيخ جعيّط أنّه توفّي يوم (27 شوّال 1389هـ/5 جانفي 1970م) [878]، في حين يذكر المختار بن أحمد عمّار في كتابه «الشّيخ محمد الفاضل ابن عاشور وأثره الفكري»، أنّ الشّيخ جعيّط توفّي سنة1969م [879].

---

[877] جعيّط، كمال الدّين: ترجمة والده المرقونة، 49.

[878] محفوظ: تراجم المؤلّفين، 2/ 297. - بسيّس: ترجمة الشيخ جعيّط، العمل الثقافي، 9 ذي القعدة 1389هـ/ 16 جانفي 1970م. - شمّام: إشعاع الفقه الإسلام، 155.

[879] عمار: الشيخ محمد الفاضل ابن عاشور: حياته وأثره الفكريّ، 49.





الباب الرّابع

آثار الشّيخ جعيّط وأهمّيتها



تقديم:

ترك الشّيخ جعيّط آثاراً متنوّعة كمّاً وكيفاً، أمّا من جهة الكمّ، فإنّه ترك كُتباً مطبوعة، ودراسات ورسائل مبثوثة في الصُّحف والمجلاّت، وفتاوى مطبوعة ومخطوطة ومراسلات، وقرارات وزاريّة بالإضافة إلى مجموعة آثار مخطوطة وأخرى مفقودة.أمّا من جهة الكيف، فإنّ الشّيخ جعيّط ترك آثاراً فقهيّة وآثاراً تهمّ العديد من المباحث الشرعيّة، وخصوصاً أختامه الرمضانيّة وخطبه المِنبريّة، أو تهمّ مشاكل العصر، وخصوصاً دراساته السياسيّة والاجتماعيّة.ونظراً لكثافة آثار الشيخ جعيّط، فإنّي آثرت تقسيمها إلى قسمين: يشمل القسم الأوّل الآثار العامّة وبدأتها بكُتبه المطبوعة ثمّ مجموعة رسائل نشرتها المجلّة الزّيتونيّة، احترمت فيها العامل الزّمني، ثمّ آثاره المخطوطة، وختمت القسم بذكر آثاره المفقودة. أمّا القسم الثاني، فإنّه خاصّ بآثار الشّيخ جعيّط الفقهيّة وقسّمتها إلى كتبه الفقهيّة ثمّ رسائله الفقهيّة ثمّ الفتاوى.



الفصل الأوّل : آثار الشّيخ جعيّط العامّة:

تضمّ آثار الشيخ جعيّط العامّة كتابيْن مطبوعيْن، هما: مجالس العِرفان، وكتاب إرشاد الأمّة.

1- مجالس العرفان ومواهب الرّحمن:

يتكوّن الكتاب من جزئين من الحجم الكبير (15/23صم) ويحتوي الجزء الأوّل على (249) صفحة، وبه تسعة أختام للحديث النّبويّ الشّريف، ويحتوي الجزء الثاني على (279) صفحة، وبه أحد عشر ختماً، وعلّق الشيخ جعيّط على كلّ ختم بكلمة «مجلس»، ولقد وقع طبع الكتاب للمرّة الأولى سنتيْ (1391 1392هـ/1972-1973م)، من طرف الدّار التّونسيّة للنّشر، ولمّا نفدت الطبعة الأولى، تولّت الدّار التّونسيّة للنشر إعادة طبعه للمرّة الثانية مع المؤسّسة الوطنيّة للكتاب بالجزائر سنة(1409هـ/1989م)، كما نشرت المجلّة الزّيتونيّة ومجلّة الهِداية المصريّة البعض من هذه الأختام الرمضانيّة.

فالمتّأمّل في هذه المجالس يتبيّن له، أنّ الشيخ جعيّط تناول تحقيقات لغويّة وأصوليّة وفقهيّة وكلاميّة وتفسيريّة، وكان يُناقش من لا يوافقهم من العُلماء القُدامى والمحدثين.

2- إرشاد الأمّة ومنهاج الأيمة:

يحتوي هذا الكتاب على (106) خطبة منبريّة، كان قد ألقاها الشيخ جعيّط

عندما كان إماماً وخطيباً بجامع الحلق [880] في أواخر الاستعمار، وبداية الاستقلال، وتولّى نجله الشيخ كمال الدّين جعيّط جمعها، وقامت الشركة التّونسيّة للتّوزيع بطبع الكتاب في مناسبتين: وكانت الطبعة الأولى في ديسمبر(1398هـ/1978م)، ثمّ تولّت طبعه للمرّة الثانية في طبعة أنيقة ومسفّرة في (1406هـ/1986م)، وكتاب «إرشاد الأمّة» من حجم (17/23 صم)، ويضمّ 296 صفحة.

وبالإضافة إلى كتاب «مجالس العرفان» وكتاب «إرشاد الأمّة»، فإنّ الشيخ جعيّط قد ترك مجموعة قصائد شعريّة، ودراسات ورسائل، اعتمدتُ عند تقديمها التّرتيب الزّمني، وهي ما يلي:

• قصيدة بها 25 بيتاً رثى فيها والده سنة (1333هـ/1915م) تدلّ على تأثّر الشّيخ جعيّط بفراق والده، قال فيها:

الطويل

هو الدّهر لا يلقى له من ينازل ... إذا قرع الأحرار منه النّوازل

يشنّ عليهم حرباً مشمعلّة ... ويرميهم حتّى تميد النّوازل

ألم تر كيف اشتف ثم المعارف ... تفجّر منه في النّواحي جداول

وأودع طود الفضل في باطن الثّرى ... وأردى الذي منه تضيء المحافل

وأودع بينبوع النّدى مطلع الهدى ... ولم يثنه عنه العلا والفواضل

دعا يوسف خدن المعالي وفار ... س المقال إلى حيث المنون يجادل

[880] جاء في كتاب «تاريخ معالم التّوحيد في القديم والجديد» لمحمد ابن الخوجة أنّ» جامع الحلق، هو أحد جوامعالخطبةالتّسعة، التّي كانت موجودة عند سقوط الدّولة الحفصيّة، وقيام الدّولة العثمانيّة، أمّا بالنّسبة إلى تأسيسه، فقد نقل محمد ابن الخوجة روايتين: تقول الرواية الأولى أنّ أمة زنجيّة باعت حلقا ذهبيّة وأنفقت ثمنها في تأسيسه، وتقول الرّواية الثانية كان يوجد بتونس سوقاً اسمه سوق الحلق وكان مكانه قريبا من الجامع، فإنّ نسبة الجامع إليه تكون أمراً بديهيّاً. ص 6-8-79-80-81.

3- دعاء لأحد الأختام الرمضانيّة:

قامت جريدة «الزُهرة» بنشر دعاء أحد الأختام الرمضانيّة للشّيخ جعيّط، وذلك في ختم شهر رمضان (1351هـ/جانفي 1933م)، وبتتبّع أثر هذا الدّعاء، تمكّن لي استنتاج الأسلوب الذي توخّاه الشيخ جعيّط عند دُعائه، حيث بدأ دعاءه بالتّضرّع إلى المولى تعالى، ثمّ الصّلاة والسّلام على نبيّه الكريم، ثمّ طلب الأمن والطُمأنينة لبلاد الإسلام وسأل الله تعالى أن يرفع منارة العلم، كما مدح أحمد باي الثاني، وختم دُعاءه بالصّلاة والسّلام على نبيّه الكريم.[881]

4 – مكان حمل الرسول صلى الله عليه وسلّم:

طُلب من الشّيخ جعيّط بمناسبة المولد النّبويّ الشّريف لسنة (1356هـ/1937م) أن يلمّ بأطراف موضوع مكان حمل الرسول صلى الله عليه وسلّم وبلد ولادته، فكتب رسالة نشرتها «المجلّة الزّيتونيّة»، ذكر في مقدّمتها أنّه وجد الرّوايات مضطربة في المصادر المعتمدة حول مكان حمل الرّسول صلى الله عليه وسلّم، وتبيّن له أنّ الخلاف متّسع المجال، ممّا حدا به إلى البحث عن أسباب اضطراب الرّواية وتعدّد الأقوال، وتمكّن من ضبط هذه الأسباب في عدّة نقاط، وهي:

*اعتماد العرب على الحِفظ والرّواية،وهذا الأسلوب يجعل الحقيقة تتوارى مع مرور الزّمن.

*تلفيق الحكايات من طرف الأفّاكين الذين يظنّون أنّ كلّ ما يُفضي إلى غرضٍ شريفٍ، مثل تعظيم الرّسول صلى الله عليه وسلّم يُباح ابتداعه.

*الاهتمام بالحقائق بعد وقوعها وتغيير أداوت البحث، يضعف اليقين ويسبّب الاختلاف، ثمّ بسط الشيخ جعيّط القول حول مكان ابتداء الحمل، وبلد الولادة ومكانها [882].

---

[881] الزّهرة، 27 رمضان 1351هـ/ 24 جانفي 1933م.

[882] المجلّة الزيتونيّة، ج9، م1، ربيع الأوّل 1356هـ/ماي 1937م، 430-432.

5- شرح الحديث الشّريف: باب من يتوكّل على الله فهو حسبه:

نشرت المجلّة الزّيتونيّة في ثلاث حلقات حديثاً نبويّاً شريفاً قام الشيخ جعيّط بشرحه،وهو من كتاب الرّقاق من صحيح البخاري، باب من يتوكّل على الله فهوحسبه [883] في رواية لعبدالله بن عبّاس (-78هـ/ 696م) [884] رضي الله عنهما أنّ رسول الله صلى الله عليه وسلّم قال: «يدخل الجنّة من أمّتي سبعون ألفاً بغير حساب، هم الذين لا يسترقون ولا يتطيّرون وعلى ربّهم يتوكّلون» [885].

والمباحث التّي ذكرها الشّيخ جعيّط عند شرحه للحديث الشّريف، هي معنى التّوكّل والأسباب المُفضية إليه، والنّتائج المترتّبة عنه، ولقد ناقش حجّة الإسلام الغزالي (-505هـ/1111م) [886] الذي اعتبر معنى التّوكّل في غاية الغموض والعُسر [887]، واعتبر الشيخ جعيّط أنّ زعما مثل هذا لا ينبغي سلوكه ولا اعتقاده، وحدّد معنى التّوكّل منادياً بالتّحرّز من الشيطان، وملابسة أسباب الاحتياط، والحذر مع التّوكّل، وقدّم أحاديث عديدة دعّم بها رأيه [888].

ثمّ تعرّض الشّيخ جعيّط إلى مسألة الرّقيا، وذكر الأحاديث المنهيّة عنها والأحاديث المُبيحة لها، مبيّناً أنّه لا تعارض بينهما، وأنّ النّهي مقصور على ما كان يرقى به في الجاهليّة، مستشهداً بقول عبدالله بن أبي زيد القيرواني (– 386هـ/996م) [889]. ولا

[883] ابن حجر العسقلاني: فتح الباري بشرح صحيح البخاري، 305/11.

[884] ابن الأثير: أسد الغابة، 290/3. - ابن حجر: الإصابة، 322/2 وما بعدها. - الزركلي: الأعلام، 228/4.

[885] المجلّة الزيتونيّة، ج6، م1، 277.

[886] السبكي: طبقات الشافعيّة، 101/4، 182. - ابن العماد: شذرات الذّهب، 4/10-13. - كحالة: معجم المؤلّفين، 266/11.

[887] الغزالي: إحياء علوم الدّين، 243/4.

[888] المجلّة الزيتونيّة، م.ن، 277-288.

[889] الشيرازي: طبقات الفقهاء، 135. - ابن العماد: شذرات الذّهب، 131/3. مخلوف: شجرة النّور، 96، رقم 227.

بأس بالرّقى بكتاب الله وبالكلام الطيّب [890]، وتعرّض أيضاً إلى مسألة الاكتواء، وذكر المُجيزين لها وأدّلتهم، وكذلك المانعين للاكتواء وأدّلتهم، ثمّ انتقل إلى مسألة التّطيّر ورجّح حرمتها، مبيّناً الفارق بين الطّيرة والفأل وبين الطّيرة والاستخارات المشروعة [891].

6- تقريظ كتاب معالم التّوحيد:

جرت العادة في الجامع الأعظم بتونس، أنّه لمّا تمّ تأليف كتاب جديد، يقوم صاحبه بتقديمه إلى أفضل عُلماء عصره ليعطوا رأيهم فيه، ومن بين هؤلاء محمد ابن الخوجة صاحب كتاب «تاريخ معالم التّوحيد في القديم والجديد»، فإنّه لمّا أتمّ تأليفه قدّمه لبعض المشايخ للتّعليق عليه، ومن بينهم الشيخ جعيّط الذي تولّى الاطّلاع عليه، ثمّ تقريظه سنة (1358هـ/1939م)، ويؤكّد نصّ التّقريظ أنّ الشيخ قد اطّلع على الكتاب وفحصه بتبصّر، والدّليل على ذلك قوله: «وأمّا بعد قد طالعت التّأليف الموسوم بتاريخ معالم التّوحيد، فوجدته جنّة إفادة دانية القطاف، وكعبة إجادة واجبة المطاف، ينتقل مرتاده من طريف خبر إلى عظيم أثر، ومن لطيف فكاهة إلى سديد نظر، ومن تعريف واف لمعالم العبادة إلى بيان مفصّل لمرابع الإفادة، ومن ترجمة أمير أو وزير، أو عالم خبير، أو وليّ لله كبير، ذي شأن خطير، إلى تقييد شاردة توارت بحجاب الاستتار، وتسجيل فائدة خلت منها بطون الأسفار، فجدير أن يوصف هذا العلق النّفيس بأنّه قيد الأوابد ومظهر الخرائد...» [892].

7- خطاب الشّيخ جعيّط عندما كلّف بمشيخة الجامع الأعظم:

نشرت المجلّة الزيتونيّة الخطاب الذي ألقاه الشّيخ جعيّط لمّا كلّف بمشيخة الجامع

[890] حاشية العدوي على الرّسالة، 453/2. - المجلّة الزيتونيّة، ج7، م1، محرّم 1356هـ/مارس 1937م، 319 - 321.

[891] المجلة الزيتونيّة، ج8، م1، صفر 1356هـ/أفريل 1937م، 374-376.

[892] ابن الخوجة: تاريخ معالم التّوحيد، 235-236.

الأعظم وفروعه، الخطاب الذي بيّن فيه الشّيخ المسؤوليّة المنوطة بعهدته، وهي تحمّل أعباء مشيخة الجامع وفروعه، ثمّ قدّم نصائح لزُملائه الشيوخ يحثّهم فيها على العمل من أجل الرقيّ العلمي، وتقديم النّصيحة والابتعاد عن التّباغض والتّحاسد... ثمّ قدّم نصائح للطّلبة يدعوهم فيها بحسن السّيرة، والتّفرّغ كُلّياً لطلب العلم، « ومن اشتغل بما لا يعنيه فاته ما يرتجيه»، وطلب منهم أن يعتبروا مشيخة الجامع بمنزلة الحارس الأمين ومهمّتها حفظها من عبث العابثين، ثمّ حمد الله تعالى، ودعا له بالإعانة والتّوفيق، وختم خطابه ببركة سرّ الفاتحة... [893].

8 - خطاب الشّيخ جعيّط بمناسبة ختم الدّروس:

ألقى الشّيخ جعيّط بصفته شيخ الجامع الأعظم وفروعه، خطاباً بمناسبة ختم دروس سنة (1360هـ/1941م)، بيّن فيه دعامة الرّقي العلمي وهو إحسان التّلقين من المعلّمين وحُسن التّلقّي من المتعلّمين، وقدّم عناصر القوّة من إحسان التّلقين وهي الكفاءة العلميّة والإخلاص في أداء الواجب، وركّز على جانب الإتقان في التّدريس واعتبره الوسيلة الوحيدة التّي تُعيد للعلم رواءه، ثمّ قدّم الشّيخ جعيّط عناصر القوّة من حُسن التّلقّي، وضبطها في قوّة البواعث النّفسيّة واستقامة الجسم، وكفاية أمر السُكنى والمعاش، وطالب بتشييد مأوى لسُكنى الطلبة [894]، ثمّ تعرّض إلى عدد المشاركين في الامتحانات وعدد النّاجحين، وختم خطابه بشكر الحاضرين من ساسة وشيوخ وطلبة [895].

---

[893] الخطاب: المجلّة الزيتونيّة، ج10، م3، ربيع الثاني 1359هـ/ماي 1940م، 406-407.

[894] أنظر الفصل الخاصّ بالشيخ جعيّط رئيس الحيّ الزيتوني.

[895] الخطاب: المجلّة الزيتونيّة، ج10، م4، جمادى الثانية 1360هـ/جويلية 1941م، 388-391.

9 - نقد دراسة لفواتح السّور:

كتب أحد الأساتذة المصريّين يسمّى علي نصوح الطّاهر [896]، دراسة علميّة تتعلّق بالمراد من أوائل السّور المفتتحة بأحرف هجائيّة مقطّعة من القرآن الكريم، وضمّن هذه الدّراسة في رسالة بعث بها إلى تونس عن طريق الحكومة، وطلب نقدها من عُلماء القطر، فتولّى ذلك الشيخ جعيّط بصفته شيخ الإسلام المالكي، وقامت المجلّة الزيتونيّة بنشر هذه الدّراسة[897]، كما قامت المجلّة بنشر سلسلة من الدّراسات التّي ألّفها الشّيخ جعيّط سنة (1374هـ/1955م) تتعلّق بالفكر السياسيّ الإسلاميّ، وذلك إثر الجدل الذي وقع في الأوساط الثقافيّة، حول نظام الحكم الذي ستتبعه البلاد، بعد حصولها على الاستقلال التّام، وإثر رواج كلمة الحكم اللاّئكي العلماني، وهذه الدّراسات هي:

- **الإسلام دين ودولة وقوميّة** [898].
- **الشّورى والإسلام** [899].
- **خطاب أمام الباي يوم عيد الإضحى** [900].
- **الحرّية و أثرها في التشريع.**

ومن آثار الشيّخ جعيّط العامّة أيضاً، القرارات التّي أصدرها لمّا كان وزيراُ للعدليّة، والتّي ألمعت إلى البعض منها في الفصل الخاصّ بإصلاحاته في وزارة العدل[901].

---

[896] لم أعثر على ترجمته.

[897] جعيّط: نقد لدراسة فواتح السّور، المجلّة الزيتونيّة، ج2، م9، 1374هـ/1955م، 56 وما بعدها.

[898] المجلّة الزيتونيّة، ج1 م9، 1374هـ/1955م، 12-15.

[899] م.ن، مج 4 م 9، 1374هـ/1955م، 194-195.

[900] م.ن، مج 4 م 9، 1374هـ/1955م، 218-219.

[901] انظر الفصل الخاصّ بإصلاحاته.

10 – آثار الشّيخ جعيّط المخطوطة: [902]

– رواية تاريخيّة شعريّة عن الملك الدّعي أحمد بن مرزوق أبو عمارة من بيوتات بجاية، الذي ادّعى أنّه فاطميّ ويُحيل المعادن إلى الذّهب والفضّة[903]. ومحمد بوعصيدة أحد الأمراء الحفصيّين الذي بُويع آخر ذي الحجّة سنة 694هـ، وسبب تسميته بأبي عصيدة حسبما جاء في كتاب «المؤنس في أخبار إفريقيّة وتونس» أنّه لمّا قتل والده وإخوته، وهربت إحدى جواريه وقد اشتملت منه على حمل، وأتت رباط الشيخ المرجاني فوضعته هناك، وعقّ عنه الشيخ وأطعم الفقراء عصيدة وسمّاه محمّد وكنّاه بأبي عصيدة [904].

– أقصوصة تربويّة جارية على طريق مقامات بديع الزّمان الهمذاني ومقامات الحريري بعنوان: «سمير الحكيم بن حزام وزوجه أمامة».

– تأليف اسمه: «رسم اللّبيب وأنس الغريب» حصره الشيخ جعيّط في خمسة عشر سمراً قصد به التّرويح على النّفس عندما تقاعد [905].

ومن آثار الشّيخ جعيّط المخطوطة أيضاً مجموعة قصائد شعريّة منها:

– قصيدة مدح فيها محمد النّاصر باي، لمّا رجع إلى تونس بعد رحلته إلى فرنسا سنة '(1331هـ/1912م) [906] يشمل 24 بيتاً، وجاء في البيت الأوّل قوله:

الطويل

كؤوس الهنا دارت معطّرة النّشـر

تطوف بها كفّ المسرّة والبشـر

---

[902] يحتفظ بها الشيخ كمال الدّين جعيّط في خزانته.

[903] ابن خلدون: كتاب العبر، 306/3.

[904] ابن أبي دينار: المؤنس، 133.

[905] جعيّط، كمال الدّين: ترجمة والده المرقونة، 8.

[906] المزالي: الوراثة على العرش الحُسيني، 41.

- قصيدة بعنوان: «شكوى الحزين وترداد صدى الأنين من المروق عن أحكام الدّين»، ألّفه سنة (1375هـ/1956م)، ويحتوي على (27بيتاً)، وجاء في البيت الأوّل:

البسيط

أرزاء تـونـس قد حلّت مآسيهـا

وأذكـت الحـزن إذا عـيّ تـلافيـهـا

- قصيد مدح فيه ملك المغرب محمد بن يوسف الخامس (- 1380هـ/1961م)[907]، يشمل (36 بيتاً)، قال الشيخ جعيّط في أوّله:

الطويل

تبسّم فجر اليسر في المغرب الحبّ

وقد كان من بلوى الكوارث في خطب

11 - آثار الشّيخ جعيّط المفقودة:[908]

- تعليقات على كتاب الإشراف على مسائل الخلاف للقاضي عبدالوهاب البغدادي، كتبها عندما درّس هذا الكتاب بالجامع الأعظم سنة (1362هـ/1942م)، ثمّ سلّمها إلى الشّيخ أحمد بن ميلاد الذي توفّي في حادث مرور أليم، ولم يتمّ العثور على هذا الأثر.

- كان له ديوان شعر أحرقه في حياته.

- ترك عدّة فتاوى لم يقع العثور عليها[909].

---

[907] إبراهيم علي حسن سعيد: عالم القرن العشرين، 262.

[908] لقاء مع الشّيخ كمال الدّين جعيّط يوم 18 ديسمبر 1989م.

[909] جعيّط: الطريقة المرضية، 291.



الفصل الثاني:
آثار الشيخ جعيّط الفقهيّة المطبوعة منها والمخطوطة

تضمّ أثار الشيخ جعيّط الفقهيّة، كتاب:

1 - «الطريقة المرضيّة في الإجراءات الشرعيّة على مذهب المالكيّة»

عايش الشّيخ جعيّط القضاء سنين طويلة، بيّنت له حاجة الطلبة والقُضاة إلى تأليف يجمع من علم القضاء أشتاتاً، ويكون مرجعاً لِما جرى به العمل التّونسي في الأوضاع الحكميّة والقضايا الفقهيّة، هذا ما حدا به إلى تأليف كتاب «الطريقة المرضية» في مناسبتين، حيث قام بطبعه في المرّة الأولى سنة (1358هـ/1939م) تقريباً، بعد أن صاغه في صورة مواد (333 مادّة فقهيّة)، ثمّ أُقترح عليه إعادة طبعه، على أن يردف التّأليف الأوّل بدراسة مسائله بألفاظ سهلة، وأتمّ تأليفه سنة (1360هـ/1940م)[910]، وبذلك أصبح الكتاب في طبعته الثّانية التّي كانت من الحجم الكبير (17/24صم)، ينقسم إلى قسمين: صيغ القسم الأوّل في صورة مواد اشتملت على خلاصة الفقه المحرّر، ممّا وقع بسطه تفصيلاً في القسم الثاني، وكان عدد صفحاته (61 صفحة)، وقع ترقيمها بالحروف الهجائيّة وبه (333 مادّة)، ويحتوي القسم الثّاني على ثلاثة أبواب شملت (312 صفحة). ولقد قامت أسرة المجلّة الزيتونيّة بتقريظ هذا الكتاب الهامّ، جاء فيه: «جاء الكتاب في ثلاثة أجزاء على حسب أقسام التّعليم العالي، قد جمع مسائل فقه القضاء وما يتّصل بذلك من الإجراءات الشرعيّة، على قواعد المذهب المالكي بأسلوب سهل المأخذ، واضح المسالك، متين التّرصيع، قويم المنهج

[910] ضنّت مطبعة «الإرادة» عن ذكر تاريخ الطبع.

والتّقسيم، عذب المورد، جامعاً يلتقط منه المتعلّم دُرر الفنّ، وديواناً نافعاً يسهّل على القاضي والحاكم طُرق الإجراءات التي يلزمه عبورها، ومرجعاً ثميناً يلتجئ إليه كلّ من دعته الحاجة إليه[911]. ووقع تقسيم الكتاب على النّحو التالي:

- **الباب الأوّل** : وفيه ثلاثة فصول :

- الفصل الأوّل في الدّعوى وحقيقتها وكيفيّة القيام بها، وصفة القائم بالدّعوى وشروط صحّة الدّعوى، وتبعيض الدّعوى واضطرابها[912].

- الفصل الثّاني في استدعاء المطلوب للجواب عن الدّعوى، وفيه كيفيّة الاستدعاء وحضور المطلوب وامتناعه من الجواب، وجوابه بالإقرار، ثمّ حضوره وجوابه بالإنكار، وتغيّب المطلوب بعد إنشاب الخصام، وغيبة المطلوب عن إيالة القاضي[913].

- الفصل الثّالث : في المدّعي والمدّعى عليه، يشمل هذا الفصل بيان المدّعي والمدّعى عليه، وتكليف المدّعي بإقامة البيّنة فيقرّ أنّ لا بيّنة له، وتكليفه بإقامتها فيزعم أن بيد المدّعى عليه ما يغنيه عنها، وتكليف المدّعي بإقامة البيّنة فيزعم أنّ له بيّنة، والإعذار المترتّب على حضور البيّنة والعقلة والتّعجيز[914].

- **الباب الثاني** : في مستند الحكم وفيه ستّة فصول :

- الفصل الأوّل في اليمين، وفيه صيغتها والكيفيّة التي يكون عليها الحالف عند اليمين ومكانها، وأقسامها[915].

- الفصل الثّاني في الإقرار، وفيه شروط صحّته، والإقرار بنسب أو وارث أو بالحبسيّة أو بالجمل، وفيما يقبل منه رجوع المقرّ عن إقراره[916].

---

[911] أسرة المجلّة الزيتونيّة: تقريظ كتاب الطريقة المرضية، المجلّة، ج1، 2، م5، محرم 1361هـ/جانفي 1942م، 32.

[912] أنظر : جعيّط : الطريقة المرضيّة 2-27 .

[913] أنظر : ن. م 27-43.

[914] -أنظر : ن. م 43-80

[915] -أنظر : ن. م 81-98

[916] -أنظر : ن. م 100-111

- الفصل الثّالث في الإبراء[917].

- الفصل الرّابع في الإسقاط، وفيه مسألة إسقاط الشّفعة، وإسقاط الميراث والهبة، ومسائل حقوق المرأة عن زوجها[918].

- الفصل الخامس في الالتزام، وفيه مسائل الالتزام المطلق والالتزام المعلّق[919].

- الفصل السّادس في الشهادات، وفيه شروط قبول الشّهادات وذكر موانعها، وتقسيم الشهادات إلى أصليّة واسترعائيّة، وما يلزم في كلّ منهما، وأحكام الاسترعاء والشهادة على الخطّ، والشهادة على الشّهادة، والعمل بالنّسخ والمضامين، وأقسام الشهادة باعتبار ما توجبه، وشهادة السّماع، والشهادات النّافعة[920].

- **الباب الثالث :** في معنى الحكم والفتوى والثّبوت والتّنفيذ

وفيه تسعة فصول :

- الفصل الأوّل في معنى الحكم والفتوى والثّبوت والتّنفيذ[921].
- الفصل الثّاني في خطاب القضاة[922].
- الفصل الثّالث في ضابط ما يفتقر للحكم[923].
- الفصل الرّابع فيما يحصل به الحكم[924].

---

[917] -أنظر : ن. م 112-117

[918] -أنظر : ن. م 119-125

[919] -أنظر : ن. م 126-136

[920] أنظر : ن. م 149-213

[921] أنظر : ن. م 214-226

[922] أنظر : ن. م 226-235

[923] أنظر : جعيّط : الطريقة المرضيّة 235-240

[924] أنظر : ن. م 241-245

- الفصل الخامس في تصرّفات الحكام التي ليست حكما[925].
- الفصل السّادس في الحكم الكلّي والحكم الجزئي[926].
- الفصل السّابع في الحكم الاستقلالي والحكم التضمّني[927].
- الفصل الثّامن في أنواع الحكم[928].
- الفصل التّاسع في الأحكام التي يجوز تعقّبها وفي التّحجير المقبول، وفي التّخصيص في القضاء... [929].

2-مجلّة المرافعات الشّرعيّة:

هي صغيرة الحجم، والأولى من نوعها في تونس بها (24 صفحة)، وطُبعت بالمطبعة الرسميّة سنة (1367هـ/1948م) بتونس [930]، وهي تتعلّق بنظر المحاكم الشرعيّة، في الأحوال الشّخصيّة والنّزاعات العقّاريّة، التّي تجري لديها وطرق تنفيذها، وتشمل المرافعات أمام المحاكم الشرعيّة التّي كان النّاس في حاجة أكيدة إليها. وتحتوي على ستّة أقسام:

-يشمل القسم الأوّل: نظر المحاكم الشرعيّة، ومرجع النّظر التّرابيّ، وتخيير المطلوب وموجب التّخلّي عن النّظر [931].

[925] أنظر: ن. م 246-249

[926] أنظر: ن. م 249-261

[927] أنظر: ن. م 262-270

[928] أنظر: ن. م 271-279

[929] أنظر: ن. م 280-290

[930] جعيّط: مجلّة المرافعات الشرعيّة، 3.

[931] جعيّط: مجلّة المرافعات الشرعيّة، 1-7.

-ويشمل القسم الثاني: الشخص الذي له حقّ القيام بالطلب لدى المحاكم، والنّوازل والاستدعاءات والبيّنة والشهود، والتّوجّهات، وتعيين النّوازل المجلسيّة، وإجراءات المعارضة[932].

-ويشمل القسم الثالث: مسائل التّعقيب[933].

-والقسم الرابع: الاعتراض على الحكم الغيابيّ[934].

-والقسم الخامس: يحتوي على إجراءات خاصّة بالوسائل الوقتيّة، وحقّ التّداخل واختيار الحُجج والزور[935].

-ويشمل القسم السادس: أحكاماً مشتركة وهي معطّلات النّوازل، والتّعارض بين الأحكام، والتّخريج في الأحكام، وإعطاء التّنفيذ والأُذون والتّقارير والتّرشيد والتّنفيذ[936].

3 – لائحة مجلّة الأحكام الشرعيّة:

طُبعت اللاّئحة سنة (1367هـ/1948م) تقريبا في طبعة وحيدة بمطبعة «الإرادة» بتونس، وهي تشتمل على (768 صفحة و2463 مادّة فقهيّة) على مقتضى المذهبين المالكي والحنفي، وهي تنقسم إلى قسميْن:

- **القسم الأوّل**: خاصّ بأحكام الأحوال الشخصيّة، ويتكوّن من ثلاثة كُتب:

-**الكتاب الأوّل**: في الأحكام المختصّة بالإنسان، وفيه ثمانية أبواب:

- الباب الأوّل خاصّ بالنّكاح، ويهمّ المراكنة وشروط النّكاح، وأركانه وأحكامه، وموانع النّكاح، والولاية في النّكاح، والكفاءة الزوجيّة والمهر، والتّنازع بين الزوجين،

---

[932] م.ن، 8-14.

[933] اللائحة الشرعية، 8-14.

[934] م.ن، 14-15.

[935] م.ن، 16-18.

[936] م.ن، 18-22.

ونكاح الكتابيّات، والنّكاح الفاسد، وفيما يجب لكلّ من الزّوجين على صاحبه[937].

- الباب الثّاني خاصّ بالرّضاع، ويتكوّن من أركان الرّضاع ومن يحرم من الرّضاع، والنّزاع في الرّضاع [938].

- الباب الثّالث في الطلاق، وفيه شروط الطلاق وألفاظه، والطلاق البائن والرّجعي، وما يتعلّق بالطلاق [939].

- الباب الرّابع في العدّة والاستبراء، ويهمّ فيمن تجب عليها العدّة ويجب عليها الاستبراء [940].

-الباب الخامس في ثبوت النّسب، وفيه نسب الولد حال ثبوت النّكاح، وأحكام اللّعان، وأحكام الاستلحاق، وأحكام اللّقيط [941].

- الباب السّادس في الحضانة، ويتكوّن من الحضانة وشروط استحقاقها[942].

- الباب السّابع في النّفقة، ويتكوّن من نفقات الزّوجات، وتقدير النّفقة، والنّزاع فيها، والنّفقة بالقرابة[943]

-الباب الثّامن في أحكام المفقود [944]

[937] اللاّئحة الشرعيّة، 2-89..

[938] م.ن، 90-99.

[939] اللائحة الشرعيّة، 99-179.

[940] م.ن، 179-192.

[941] م.ن، 193-215.

[942] م.ن، 216-226.

[943] م.ن، 227-267.

[944] م.ن، 268-275.

-**الكتاب الثّاني في الميراث**: استمدّ الشّيخ جعيّط هذا الكتاب من خصوص المذهب المالكيّ فقط، بناء على ما تقتضيه التّراتيب وجرى به العمل بالبلاد التّونسيّة، من أنّ الإرث لا يجري إلاّ طِبق قواعد المذهب المالكيّ الزكيّ [945]، وقسّم الشّيخ جعيّط هذا الكتاب إلى (10 فصول)، تشمل: شروط الميراث وأسبابه وموانعه، والوارثين، والعول، والعصبة، والحجب، ومسائل متنوّعة تتعلّق بقسمة التّركة. [946]

- **الكتاب الثّالث**: في أحوال تصرّفات الإنسان، ويحتوي على أحكام الحجر[947]، وقبل أن يتعرّض الشيخ جعيّط إلى الجزء الثاني الخاصّ بأحكام الأحوال العقّاريّة، قدّم له بثلاثة كتب تهمّ أحكام المسائل العقّارية، وهي:

- **الكتاب الأوّل**: في الحقوق العقاريّة، وفيه الشّفعة والقسمة[948].

- **الكتاب الثّاني**: في التّبرّعات، وفيه الوصايا والهبة والصّدقة والعمرى[949].

- **الكتاب الثّالث**: في الوقف وما يتبعه [950].

-**القسم الثّاني: أحكام الأحوال العقاريّة، وفيه ستّة كتب**:

- **الكتاب الأوّل**: الاستحقاق [951]، ويشمل معنى الاستحقاق وعقود البيع، ومنها بيع الثّنيا، وبيع التّوليج، وبيع الصفقة، وبيع المريض، والبيع الفاسد، والمغارسة [952].

---

[945] م.ن، 276.

[946] م.ن، 276-288.

[947] اللاّئحة الشرعيّة، 289-310.

[948] م.ن، 310-380.

[949] م.ن، 381-428.

[950] م.ن، 429-507.

[951] علّق الشّيخ جعيّط بهامش هذا الكتاب قائلاً: «يدرج هذا الكتاب عند الجمع، قبل الشّفعة والقسمة والتّبرّعات، 508.

[952] اللاّئحة الشرعيّة ، 508-561.

- **الكتاب الثاني في الشّهادات**: وفيه شروط قبول الشّاهد وأقسام الشّهادة، وشهادة السّماع، وشهادة النّقل، والجرح والتّعديل، وشروط العمل بالرسوم، والاسترعاء، والشّهادة النّاقصة، والرّجوع عن الشّهادة، والشّهادة على الخطّ[953].
- **الكتاب الثّالث في الإقرار**: وفيه أركان الإقرار وشروطه، والإقرار في المرض المخوف، والرّجوع عن الإقرار والإبراء[954].
- **الكتاب الرّابع في اليمين**: وفيه كيفيّة أداء اليمين، وأقسام اليمين، والتّحالف[955].
- **الكتاب الخامس في أحكام الدّعوى والقضاء**: ويشمل حقيقة الدّعوى، وشروطها وأركانها، والمدّعي والمدّعى عليه، والمحاكمة، واضطراب الدّعوى وسقوطها،وغيبة المطلوب، والحكم والتّحكيم[956].
- **الكتاب السّادس** : في ولاية الأبّ ووصيّه وتصرّفاته[957].

1 - دراسات الشّيخ جعيّط الفقهيّة:

ترك الشّيخ جعيّط مجموع دراسات فقهيّة، قامت بنشرها المجلّة الزّيتونيّة، وفيما يلي عناوين هذه الدّراسات:

أ - المقاصد الشرعيّة وأسرار التّشريع[958].

ب - التّشريع الإسلامي والمرأة[959].

---

[953] م.ن ، 612-616.

[954] م.ن، 617-649.

[955] اللاّئحة الشرعيّة، 650-670.

[956] م.ن، 671-743.

[957] م.ن، 744-768.

[958] المجلّة الزيتونيّة م1، ج3، رمضان 1355هـ/نوفمبر 1936م، 124-128.

[959] م.ن، م1، ج4، شوال 1355هـ/ديسمبر 1936م، 178-181.

ت - تاريخ التّشريع الإسلامي [960].

ث - خطبة منبرية حول المعاشرة بالمعروف بين الزّوجين [961].

ج - درس من البيوع من كتاب الإشراف للقاضي عبدالوهاب [962].

ح - الهجرة:حقيقتها - أسبابها - أحكامها [963].

خ - الحرّية وأثرها في التّشريع [964].

وترك الشّيخ جعيّط مراسلة فقهيّة وقعت بينه وبين المستشار القضائي الفرنسي حول مجلّة الأحكام الشرعيّة [965].

ومن آثار الشّيخ الفقهيّة المخطوطة: ملخّص مراحل إصلاحاته القضائيّة التّي قام الشّيخ كمال الدّين جعيّط برقنها، ووضعها في مقدّمة مجلّة الأحكام الشرعيّة[966]، ومراسلة قضائيّة بينه وبين المحامي الطيّب العنّابي [967].

2 - وأهمّ أثر تركه الشّيخ جعيّط هو: «مجلّة الأحكام الشرعيّة»

وتشتمل هذه المجلّة على أربعة أجزاء بها (1352 مادّة)، على النّحو التّالي:

*الجزء الأوّل: خاصّ بأحكام الأسرة وبه سبعة كُتب:

- الكتاب الأوّل في النّكاح، وفيه إحدى عشر فصلاً و228 مادّة.

---

[960] م.ن، م 3، ج1، ذي القعدة 1357هـ/1939م، 20-22..

[961] م.ن.،م1، ج9، ربيع الأوّل 1356هـ/ماي 1937م، 517-519.

[962] م.ن.، م5،ج8، ذي الحجّة 1363هـ/ديسمبر 1944، 207-209.

[963] م.ن، م 9، ج5، 1374هـ/1955م، 242-250.

[964] م.ن، م 9، ج9، 1374هـ/1955م، 334-337.

[965] يحتفظ الشيخ كمال الدّين جعيّط بهذه المراسلة.

[966] يحتفظ بها الشيخ كمال الدّين جعيّط في خزانته.

[967] يحتفظ الشيخ كمال الدّين جعيّط بنسخة من هذه المراسلة.

- الكتاب الثّاني في الرّضاع، وفيه ثلاثة فصول وعشر مواد.
- الكتاب الثّالث في الطّلاق، وفيه ستّة فصول و281 مادّة.
- الكتاب الرّابع في الاستبراء، وفيه فصلان و34 مادّة.
- الكتاب الخامس في النّسب، وفيه فصلان و89 مادّة.
- الفصل السّادس في الحضانة، وفيه فصلان و24 مادّة.
- الفصل السّابع في النّفقة، وفيه أربعة فصول و122 مادّة.

*الجزء الثّاني في الميراث، وفيه عشرة فصول و84 مادّة.

*الكتاب الثّالث في الحجر والرّشد، وبه 32 مادة.

*الجزء الرّابع في أحكام الأحوال العقاريّة، وبه أربعة كتب:

- الكتاب الأوّل في الاستحقاق، وفيه اثني عشر فصلاً و138 مادّة.
- الكتاب الثّاني في الشّفعة، وفيه أربعة فصول و124 مادّة.
- الكتاب الثّالث في القسمة، وفيه أربعة فصول و63 مادّة.
- الكتاب الرّابع في التّبرّعات، وفيه سبعة فصول و244 مادّة.

3 – فتاوى الشّيخ جعيّط المطبوعة والمخطوطة:

ترك الشّيخ جعيّط مجموع فتاوى مطبوعة نشرت بكتاب «امرأتنا في الشّريعة والمجتمع» للطّاهر الحدّاد، والمجلّة الزّيتونيّة، والزّهرة، والنّهضة، والصّباح، والعمل، والحرّية، ومجلّة جوهر الإسلام، وترك أيضاً مجموع فتاوى مخطوطة يحتفظ بها نجله الشّيخ كمال الدّين جعيّط.

وفيما يلي قائمة الفتاوى المطبوعة طبق التّرتيب الزّمني:

- 12 فتوى في كتاب امرأتنا في الشريعة، صدرت سنة 1346هـ/1929م [968].

---

[968] الحدّاد: امرأتنا في الشّريعة، 100-102.

- فتوى التّجنيس 1351هـ/1933م [969].
- البيع والشراء عند صلاة الجمعة 1355هـ/1936م [970].
- تعامل الفلاّحين مع التّأمين وشركات التّأمين 1356هـ/1937م [971].
- إشاعة دعوى الحُبس لا تكفي لأتباعه 1356هـ/1937م [972].
- حكم الصّدقة وقراءة القرآن على الميّت 1356هـ/1937م [973].
- رفع الصّوت في المسجد 1356هـ/1937م [974].
- حكم قراءة القرآن بواسطة الرّاديو 1356هـ/1937م [975].
- ختان الكبير 1، 1355هـ/1937م [976].
- ختان الكبير 2، 1355هـ/1937م [977].
- الزرّيقة لا تخلّ بالصوم 1، 1365هـ/1946م [978].
- الزرّيقة لا تخلّ بالصوم 2، 1365هـ/1946م [979].

---

[969] الصّباح 27 شعبان 1405هـ/17 ماي 1985م، ع 11691/11. - جوهر الإسلام، س 9 ع9، 10، 1397هـ/1977م، 38 وما بعدها.

[970] المجلّة الزيتونيّة، م1، ج3، 1355هـ/1936م، 150-151.

[971] م.ن، م1، ج10، ربيع الأول 1356هـ/1937م، 509-510.

[972] م.ن، م1، ج10، 509.

[973] م.ن، م1، ج10، 510-511.

[974] م.ن، م2 ج3، 1356هـ/1937، 112-113.

[975] الزهرة 9 صفر 1356هـ/12 أفريل 1937م، ع 9174/2.

[976] المجلّة الزيتونيّة، م1، ح5، 5 رمضان 1355هـ/نوفمبر 1937م، 150.

[977] المجلّة الزيتونيّة ، م1، 5، ذي القعدة 1355هـ/جانفي 1937م، 232 وما بعدها.

[978] الزّهرة 25 رمضان 1365هـ/24 أوت 1946م، ع 11235/2

[979] م.ن، 27 رمضان 1365هـ/24 أوت 1946م، ع 11237/2

- فتويان حول زكاة الفِطر 1364هـ/1945م [980] 1370هـ/1951م [981].
- معالجة المريض لنقل الدمّ إليه 1371هـ/1952م [982].
- حكم شرب البيرّة 1373هـ/1953م [983].
- إضراب الجوع وتعريض النّفس للهلاك 1375هـ/1956م [984].
- الزّكاة عل الأرض المكريّة 1375هـ/1956 [985].
- صلاة الجمعة في المسجد الذي حجّرت فيه إقامة الصلوات الخمس 1377هـ/1957م [986].
- القرض الوطنيّ 1376هـ/1957م[987].
- دفع الزّكاة في مصلحة الجيش 1377هـ/1957م [988].
- النّظام الجمهوري 1376هـ/1957م [989].
- أموال الحجّ [990].

---

[980] م.ن، 27 رمضان 1364هـ/4 سبتمبر 1945م، ع 10664/2.

[981] م.ن، 27 رمضان 1370هـ/1 جويلية 1951م، ع 13405/2.

[982] م.ن ، م8 ج1 ، جمادى الثانية 1371هـ/1952، 16 وما بعدها

[983] النّهضة 6 محرّم 1373هـ/15 سبتمبر 1953م، ع 9056/2.

[984] الصّباح، رجب 1375هـ/مارس 1956م، والحرّية 1411هـ/20 جانفي1989م.

[985] الصّباح 2 رجب 1375هـ/13 فيفري 1956م، ع 1275/4.

[986] العمل 4 جمادي الأولى 1377هـ/1957م، ع 650/3.

[987] الصّباح والعمل 6 رمضان 1377هـ/1957.

[988] العمل 26 محرّم 1377هـ23 أوت 1957م، ع 570/1

[989] الصّباح 29 ذي الحجّة 1376هـ/28 جويلية 1957م، ع 1723/1

[990] الصّباح 22 ذي القعدة 1377هـ/10 جوان 1958م، ع 1811.

- استعمال الصّحف العربيّة 1378هـ/1958م [991].
- زكاة الحبوب 1378هـ/1958م [992].
- الأداء الموظّف على الزّيتون من طرف الدّولة (1378هـ/1958م) [993].
- الدّولة ليست مصرفاً من مصارف الزّكاة (1378هـ/1958م) [994].
- مسألة رمضان (1379هـ/1960م) [995].

أمّا الفتاوى المخطوطة التّي كان يحتفظ بها الشيخ كمال الدّين جعيّط في خزانته فهي كما يلي:

- نقل عين الآدمي بعد موته للأعمى.
- حرق الطّعام وحرق البطائق التّي فيها اسم الله تعالى.
- حكم التّصوير في الإسلام.
- ترجمة القرآن الكريم.
- إرث البنت.
- الوصيّة الواجبة.
- توحيد المواسم والأعياد.
- 8 فتاوى حول الأعذار المُبيحة للفطر في رمضان.

هذه مجموعة الفتاوى التّي تمكّنت من جمعها ونشرها في كتاب مستقلّ[996]،

---

[991] الصّباح 16 محرم 1378هـ/12 أوت 1958م.

[992] الصّباح 15 جمادى الأولى 1378هـ/27 نوفمبر 1958م، ع 1956/2

[993] الصّباح 17 جمادى الثانية 1378هـ/28 ديسمبر 1958م، ع 1974/2.

[994] الصّباح 7 جمادى الثانية 1378هـ/17 ديسمبر 1958م، ع 1966.

[995] الصّباح 16 شعبان 1379هـ/14 فيفري 1960م، ع 2335/2.

[996] وقع طبع الكتاب في مركز الدّراسات الإسلاميّة بالقيروان، 1994، للمرّة الأولى، ثمّ وقع طبعه ثانية بدار ابن حزم، بيروت، سنة 2005م.

والتّي تثبت بوضوح تقديم الشيخ جعيّط لجانب المصلحة والتّيسير على سائر الجوانب الفقهيّة، وتؤكّد أنّه مجتهد بلغ مرتبة التّرجيح، فهل المباحث الفقهيّة التّي قمت بتقديمها، والمباحث الأصوليّة التّي ذكرها في الأختام الرمضانيّة، والفتاوى التّي حبرتها يد جعيّط يُثبت جميعها أنّه بلغ مرتبة اجتهاد الفتوى والتّرجيح.
لقد قام الشّيخ جعيّط أيضا بتقييم بعض الفتاوى والردّ على محتواها، وخصوصا فتوى الزريقة «الحقنة» لا تخلّ بالصّوم لشيخ الإسلام الحنفي محمّد بن يوسف[997] وفتوى ختان البالغ والمراهق[998] وفتوى التّجنيس[999].
أمّا بالنّسبة لبقيّة آثاره، فمنها ردود ومقالات سياسيّة فرضها الوضع الذي عاشه الشّيخ جعيّط، ففي سنة 1374هـ/1955م ألّف علي نصوح الطّاهر من مصر كتابا بعنوان: «فواتح السّور»، وطلبت الحكومة التونسّية من الشّيخ جعيّط أن يقدّم رأيه فيه، وقد نشرت المجلّة الزّيتونيّة نقد الشّيخ جعيّط لهذا الكتاب[1000] وفيما يلي أهمّ ما جاء في هذا النّقد : بدأ الشّيخ جعيّط بنقد الديباجة التّي نادى فيها صاحبها بفتح باب القول في معاني القرآن على مصراعيه بحريّة فكريّة، لم تعرف القيد في أيّ فكر صدر عنها، واعتبر الشّيخ أنّ هذا القول خطر على الدّين والعلم، لأنّ الخوض في العلوم الشرعيّة مشروط بأن يكون للخائض عُدّة علميّة مستدلاّ بقوله تعالى: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ﴾[1001].

---

[997] أنظر : الزهرة 27 رمضان 1365هـ/24 أوت 1946م.

[998] أنظر : المجلّة الزيتونيّة ج5 م1، 1355هـ/جانفي 1937م، 232 وما بعدها

[999] أنظر : جوهر الإسلام س9 ع9، 1397هـ/1977م، 38 وما بعدها

[1000] أنظر : المجلّة الزيتونيّة ج2 م9، 1374هـ/1955م، 56 وما بعدها

[1001] سورة النحل : 43

ثمّ نقد الشّيخ جعيّط التّمهيد للموضوع الذي ذكر فيه صاحب الرّسالة، أنّ أكثر المفسّرين يرون أنّ القرآن الكريم لم يشر إلى الأحرف المقطّعة المفتتح بها بعض السّور إشارة صريحة، وهو يرى أنّها وقعت الإشارة إليها بقوله عزّ وجلّ : ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ﴾[1002]، وقوله تعالى: ﴿اللهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَانِيَ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ﴾[1003]، فبيّن الشّيخ جعيّط أنّ هذه الدّعوى لا دليل لها، وخالفه في اعتبار أنّ آية الحجر لا يراد بها الفاتحة، ثمّ أكّد الشّيخ جعيّط على أهميّة هذه السّورة مبيّنا أنّ آية الحجر عطفت القرآن عليها، وهو عطف الخاصّ على العام، وهو يفيد في اللّسان العربي أنّ الخاصّ مزيّة عند التكلّم استحقّ لأجلها أن يفرد بالذّكر، ولا يدلّ على أنّ الخاص والعام مستويان في كلّ وجه[1004] كما خالفه في اعتبار أنّ السّبع المثاني هي السّبع الحواميم، بل يعتبر الشّيخ جعيّط أنّ السّبع المثاني هي الفاتحة ويؤكّد على ذلك مقدّما عدّة أدلّة[1005].

ثمّ قام الشّيخ بنقد الموضوع، الذي ذكر فيه صاحب الرّسالة أنّ الحروف المقطّعة المفتتح بها بعض السّور، أريد منها حساب الجمل (علم المنطق) وأنّها تشير إلى وحدة قرآنيّة، وحاول تطبيق ما رآه على هذه السّور، فنقده الشّيخ من عدّة وجوه، وبدأ نقده بتبيين أنّ حساب الجمل لم يكن معروفا عند العرب، فلا يصحّ الحمل على ما هو غير مألوف بينهم، وإنّ فائدة الرّمز إلى عدد الآيات لا ينبغي أن تكون للرّسول صلّى الله عليه وسلّم، الذي تكفّل الله له بأن يجمعه في صدره مستدلاّ بقوله تعالى : ﴿لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ، فَإِذَا قَرَأْنَاهُ

[1002] سورة الحجر : 87

[1003] سورة الزمر : 23

[1004] أنظر : جعيّط: نقد لدراسة فواتح السّور: المجلّة الزيتونية ج2 م9، 1374هـ/1955م،56-58.

[1005] أنظر : جعيّط : نقد لدراسة فواتح السّور 59

فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ﴾[1006].
وتوصّل علي نصوح الطّاهر إلى نتيجة ثانية، وهي أنّ فواتح السّور تثبت بصورة واضحة عدم ضياع شيء من القرآن، فأجابه الشّيخ جعيّط بأنّ الدّليل على عدم ضياع شيء من القرآن، قوله تعالى : ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾[1007]. وانعقاد الإجماع على ذلك[1008].
وذكر علي نصوح الطّاهر أنّ الرمز إلى عدد الآي بالحروف المقطّعة يضع حدّا للمتشكّكين، فأجابه الشّيخ جعيّط بأنّ هذا الرّمز يثير الشكّ في حقّ غير المؤمن، لأنّه لا يجد تطابقا بين عدد الآي وبين الحروف المقطعة في أغلب السّور، وتعرّض الشّيخ جعيّط إلى ما ذهب إليه فريق من العلماء على أنّ الحروف المقطّعة هي أسماء تلك السّور، وبما ذهب إليه فريق آخر من كونها مرادا منها الحروف الهجائيّة، قصد بها تحدّي العرب عن الإتيان بمثل القرآن، وهو مؤلّف من كلامهم[1009].
واعتبر علي نصوح الطّاهر أنّ فواتح السّور تعطي صورة صادقة لطريقة جمع القرآن، فأجابه الشّيخ جعيّط بأنّ طريقة جمع القرآن وكيفيّة ترتيب الآي، وتعيين المتقدّم من الآي في النّزول والمتأخّر والمكّي والمدني، إنّما هو النّقل عن الموثوق بعدالتهم[1010].
وكان الشّيخ جعيّط لا يقف عند قراءة الكتب الّتي يؤلّفها العلماء المسلمون، بل يقرأ كذلك كتب المستشرقين ويدحض بعض أقوالهم، ومن ذلك انتقاده لمرجليوث

[1006] سورة القيامة : 16-19 . أنظر : جعيّط : ن.م 60-61

[1007] سورة الحجر : 09

[1008] أنظر : جعيّط : نقد لدراسة فواتح السّور.

[1009] المختار عند الشّيخ محمود شلتوت أنّ أوائل السّور ممّا استأثر الله بعلمه أنظر كتابه : الفتاوى 344 وما بعدها.

[1010] للسّيوطي رأي طريف في مسألة افتتاح السّور بالحروف المقطّعة: الإتقان في علوم القرآن 2/144 وما بعدها جعيّط : ن.م 63-64

وذلك لمّا تحدّث عن الموقف العدائي الذي انتهجه اليهود، ضدّ الرّسول صلّى الله عليه وسلّم، من أوّل يوم نزل المدينة عند شرحه للحديث الخاص بفضائل الإمام علي بن أبي طالب[1011].

وبعد أن بيّن الشّيخ جعيّط كراهيّة اليهود للرّسول صلّى الله عليه وسلّم لما اختصّه الله بن من الرّسالة، مستدلاّ بقوله تعالى : ﴿بِئْسَمَا اشْتَرَوْا بِهِ أَنْفُسَهُمْ أَنْ يَكْفُرُوا بِمَا أَنْزَلَ اللهُ بَغْيًا أَنْ يُنَزِّلَ اللهُ مِنْ فَضْلِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ﴾[1012].

قال : «وهذا يدحض قول بعض ذوي الأغراض من المستشرقين، الّذين ذهبوا إلى أنّ الغرض الأوّل من إغارة المسلمين على اليهود إنّما هو الحصول على الغنائم، وأكثرهم في ذلك افتراء وتهجّما على الرّسول والمسلمين، المستشرق مرجليوث فيما كتب في الإسلام[1013].

ومن آثار الشّيخ جعيّط السياسيّة التي اقتضتها الضرورة والتي دعت الشّيخ إلى كتابة عدّة دراسات سياسيّة حولها، بيّن فيها أنّ الحكم الإسلامي خير وأبقى، هي الجدل الذي كثر حول الحكم الذي ستنتهجه البلاد التّونسيّة بعد حصولها على استقلالها التام، وافتتح الشّيخ جعيّط هذه الدّراسات برسالة بعنوان : «الإسلام دين ودولة وقوميّة : بيّن فيها أنّ الدّين الإسلامي لا ينحصر في نطاق الاعتقادات والعبادات، بل يتناول ما يحتاج إليه الفرد والجماعة والدّولة من النّظم والقوانين. ثمّ قال: «فجميع ما ثبت بالكتاب أو السنّة ممّا يتعلّق بالنّظم والأحكام على تعدّد أنواعها لا يسوغ للمسلم بحال أو يثور عليه، وينبذ طاعته بلا مناهضة والسّعي في تعويضه بقوانين لا تساير أصوله ولا تشايع قواعده»[1014]. وبعد أن قدّم الشّيخ الأدلّة على طاعة الحكومة

[1011] أنظر : مسلم بشرح النّووي 15-175

[1012] سورة البقرة : 90

[1013] أنظر : جعيّط : مجالس العرفان 2/ 93-94

[1014] أنظر : جعيّط : الإسلام دين ودولة وقوميّة : المجلّة الزيتونيّة ج1 م9، 1374هـ/1955م، 12 وما بعدها.

والانقياد إليها، عن الفرق بين حكومة لا تتقيّد بأوامر الدّين ونواهيه، وبين حكومة أجنبيّة لا تُدين بالدّين الإسلامي، وختم دراسته بتقديم الفارق بين قوانين الكنيسة وقوانين الشّريعة، ومن بين ما جاء في هذه الدّراسة قوله : «فقوانين الكنيسة كانت من وضع رجال الكنيسة الّذين أرادوا أن تكون السيطرة لهم في جميع شؤون الأمّة العامّة والخاصّة، لا من وضع الدّين المسيحي، بخلاف القوانين الشرعيّة، فهي وضع إلهي روعي فيه مصالح العباد الّتي لا يعرفها حقّ معرفتها إلاّ المنفرد بالعلم والتّدبير، ويستوي فيها جميع النّاس، ولا توجب للعالم بها سيطرة على بقيّة النّاس، بل واجبه هو وغيره الخضوع لها، والعمل بها وإعلان أنّ الله هو المحلّل والمحرّم والآمر والنّاهي، وما العالم إلا بمنزلة الترجمان عن الله، فلا يأتي بشيء من عنده، وإنّما ينقل للنّاس ما حكم به الله تعالى»[1015].

يرى الدّكتور المنصف الشنّوفي أنّ هذه المقالة، ومقالة الشّيخ محمّد البشير النيفر: «فصل الدّين عن الحكومة»[1016] تعتبر «امتدادا لمدرسة المنار الّتي حاربت سيل اللائكيّة الجارف» إلاّ أنّ الشّنوفي اعتبر المقالتين صدرتا سنة 1356هـ/1937م والواقع أنّهما صدرتا سنة 1374هـ/1955م.

وقدّم الشّيخ جعيّط في نفس السّنة دراسة قيّمة حول الشّورى بعنوان : «الشّورى والإسلام»، بيّن فيها أنّ الشّورى ليس من مبتكرات الإسلام، وإنّما هي متأصّلة في العرب وكانوا يفزعون إليها في كلّ أمر، ثمّ عمل بها الإسلام، وتعرّض إلى الاستشارات الّتي قام بها صلّى الله عليه وسلّم مع أصحابه، ثم انتهجها الخلفاء الرّاشدون من بعده مع أهل العلم، في الأمور المباحة، مستنتجا أنّ الاستشارة لا تكون فيما فصل فيه الشّارع القول، بل تتمّ فيما لم يرد فيه نصّ شرعي بالنّفي أو الإثبات، وضرب لذلك مثلا تكوين الدّولة الإسلاميّة، فإنّه يقول : «إذا تأسّست نظمها على

[1015] أنظر : جعيّط : الإسلام دين ودولة وقوميّة لمجلّة الزيتونيّة ج1 م9، 1374هـ/1955م، 12-15

[1016] أنظر : المجلّة الزيتونيّة ج5 م9، 1374هـ/1955، 251-258

مبادئ الدّين الإسلامي، لا يصحّ أن يكون ذلك مجالا للبحث والاستشارة»، واختار بعض الفصول من الدّستور المصري (1930) والسّوري (1950)، ويؤكّد كلاهما أنّ الإسلام دين الدّولة ودين رئيس الجمهورية[1017].

كما كتب الشّيخ جعيّط مجموع دراسات في علم المقاصد صدرت بالمجلّة الزيتونيّة في رمضان 1355هـ/نوفمبر 1936م، تتعلّق بالقواعد العامّة في التّشريع، والحكم الباطنة في جزئيّاته، وبيّن في مقدّمة دراسته فقدان المكتبة الإسلاميّة لتأليف يجمع شملها، ويفصح عن أسرار التشريع، ويوجد النّزر القليل في دواوين الكتب الفقهيّة وكتب الخلاف، ووضّح أنّ كتب القواعد الفقهيّة، مقفرة من الاستدلال على تأصيل تلك القواعد، بينما كتب القواعد البعيدة، فإنّها تحمل بين طيّاتها جملة من القواعد، وبالخصوص في الفروق والموافقات، وكذلك كتب التصوّف لكنّها قاصرة على أسرار التّشريع في الآداب وأعمال القلوب، وتبقى قواعد التّشريع مشتّتة في كتب التفسير وشروح الأحاديث.

ثمّ ناشد الشّيخ جعيّط في دراسته الشّيوخ المصلحين المعاصرين له، لجمع القواعد الشّرعيّة العامّة ونظم شتاتها، وقدّم الشّيخ طريقته في حسن إبرازها.

وحصر طريقته في صورتين: تتمثّل الأولى في إجلاء المراد في صورة قواعد عامّة يبرهن عن تأصيلها بالأدلّة السّمعيّة، وعن عمومها باعتبارها في أفراد المواضيع الفقهيّة المختلفة، ثمّ يتمّ الكشف عمّا في اعتبارها من المصالح الرّاجعة للأفراد أو المجتمع.

وتتمثّل الصّورة الثّانية في إبراز القواعد العامّة، في صورة موضوعات فقهيّة، ويستهلّ كلّ موضوع بالمقاصد التي اعتبرها الشّارع فيه، ويستدلّ عليها بالجزئيّات الواردة في ذلك الموضوع، ويختم ذلك بنظريّات الفقهاء في الجزئيّات التي أمسك الشارع عنها[1018].

[1017] المجلّة الزيتونية ج4 م9، 1374هـ/1955م، 194-196

[1018] أنظر : جعيّط : المقاصد الشّرعيّة وأسرار التّشريع، المجلّة الزّيتونية،م1 ،ج .3. رمضان 1355هـ - 127 / 128.

ثمّ بيّن الشّيخ جعيّط أنّ المقاصد الشّرعيّة غير منتظمة، حيث وقع الاقتصار على الكليّات الخمس الّتي جاءت الشرائع كلّها بالمحافظة عليها[1019].

واعتبر الشّيخ أنّ الطّريق المفضي إلى إدراك المقاصد، هو استقصاء النّظر في مصادرها من الكتاب والسنّة، واستكشاف عالمها بمسالك أصول الفقه «الضّروريّات والحاجيّات والتّحسينيات ومكمّلاتها[1020]. ورأى أنّ هذه المراتب الثلاث، والمتمّمات المكمّلات هي القطب الذي تدور عليه رحي جزئيات الشّريعة، واشترط لإدراك أسرار التّشريع إجراء جزئيّاته على ما ترمي إليه تلك المراتب، ولمعرفة المقاصد الشّرعيّة، تلقّي ما ورد فيها صريحا أو استثارتها من الجزئيّات السّمعيّة المحقّقة للحفاظ على مصالح العباد، وإغلاق أبواب الشّرور عنهم[1021].

فالشّيخ جعيّط يدعو في هذه الدّراسة إلى استخراج المزيد من القواعد الفقهيّة من أسرار التّشريع، وإعادة تبويبها وتنظيمها وتهذيبها.

كما قام الشّيخ جعيّط بالاعتماد على الكليّات الخمس «الدّين والنّفس والعقل والنّسب والمال»[1022] إثر مقارنته بين مفهوم الحريّة عند الغرب وعند المسلمين، في رسالة تولّت نشرها المجلّة الزّيتونيّة سنة 1374هـ/1955م بعنوان : «الحريّة وأثرها في المجتمع».

واعتبر الشّيخ جعيّط أنّ الخلاف عام بين الفريقين في الكلّيات الخمس:

- فعند الحفاظ على الدّين، بيّن الشّيخ جعيّط أنّ التّشريع الغربي لا يتدخّل فيمن أراد أن يتخلّع من دينه، بينما يعتبر التّشريع الإسلامي هذا العمل جريمة[1023].

[1019] أنظر : الشاطبي: الموافقات 2-10.

[1020] أنظر : الشاطبي : ن. م 2-8 وما بعدها.

[1021] أنظر : جعيّط : المقاصد الشرعيّة وأسرار التّشريع، المجلّة الزّيتونيّة، م1 ج3 رمضان 1355هـ/نوفمبر 1936م، 127-128.

[1022] أنظر : الشاطبي : ن. م 2-10

[1023] أنظر : جعيّط : الحريّة وأثرها في التّشريع، المجلّة الزّيتونيّة ج2 م9، 1374هـ/1955، 335

- وفي ناحية حفظ النّفس، ذكر الشّيخ جعيّط أنّ التّشريع الغربي لا يرى حرجا في الانتحار باسم الحريّة، بينما التّشريع الإسلامي لا يبيحه ويمنعه أشدّ المنع لقوله صلّى الله عليه وسلّم: "مَنْ قتَلَ نَفْسَهُ بِشَيْءٍ عَذَّبَهُ اللهُ به في نَارِ جَهَنَّمَ"[1024] واعتبر الشّيخ جعيّط، الجوع المفضي إلى هلاك النّفس حرام[1025].
- وفي كليّة الحفاظ على العقل، أجاز التّشريع الغربي تناول المسْكرات والمخدّرات باسم الحريّة، بينما يمنع الإسلام ذلك، لأنه يحجُب العقل.
- وحفاظا على النّسب، قدّم الشّيخ جعيّط أمثلة كثيرة تبيّن الفارق بين التّشريع الغربي والتّشريع الإسلامي، ومن ذلك التّعاشُر بين الرجل والمرأة من غير إبرام عقود الزّواج عند الغربيين في حين يعتبره الإسلام زنا.
- وفي كليّة الحفاظ على المال، لا يحاسب التّشريع الغربي من تصرّف في ماله تصرّفا أهوج أفضى إلى ذهاب ثروته، بينما يمنع التّشريع الإسلامي التصرّف غير المنطقي في المال لقوله تعالى : ﴿وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمْ﴾[1026].

هذا غيض من فيض من المباحث الأصوليّة الّتي ذكرها الشّيخ جعيّط في آثاره، وهي تبيّن أنّ الشّيخ كان متمكّنا من الأصول أوّلا، ويدافع عن مذهبه ثانيا، ذابّا عنه، منتقدا حجج المذاهب الأخرى الّتي استدلّ بها كبار الفقهاء مثل السّبكي والآمدي وغيرهما.

[1024] أنظر : مسلم بشرح النووي: كتاب الأيمان 2/ 118-119

[1025] أنظر : فتوى الإضراب عن الجوع مثلا.

[1026] سورة النساء : 05 – أنظر : جعيّط: الحريّة وأثرها في التّشريع، ن. م. 335-337



خاتمــة

إنّ المتأمّل في فقه الشّيخ جعيّط، لا يشعر أحياناً بانتماء هذا الشّيخ للمذهب المالكي عندما يتحدّث عن خلاف العلماء في المسائل الفقهيّة، فهو يتعرّض لحجم المذاهب الأخرى بكلّ تجرّد إذا كانت قويّة، ولا يُمانع في الأخذ بها، والسير على منوالها، وبذلك يُخالف إمامه في بعض الأحكام، مخالفة تستند إلى التّخريج على أصول مذهبه بنظر آخر، وجلّ المسائل التّرجيحيّة التّي قدّمها الشّيخ جعيّط تستند إلى دليل [1027]، فهو يوازن بين ما روي عن الأئمة من الروايات المختلفة ويرجّح بعضها عن بعض من جهة الرّواية والدّراية.

ويشعر المتأمّل في فقه الشّيخ جعيّط أيضاً، بأنّه مالكيّ مُدافع عن مذهبه، وذلك عندما تكون تحاليل مذهبه قويّة، وناقد للمذاهب الأخرى عندما يلاحظ مظاهر الضُّعف في بعض أحكامها.

فهذه المكانة العلميّة جعلت مرتبة الشّيخ جعيّط في الاجتهاد، تدور بين أن يكون مجتهداً في المذهب أو مجتهداً في الفتوى.

قال الآمدي: «مجتهد المذهب هو المفتي الذي يجوز له الفتوى بمذهب غيره من المجتهدين، وهو قادر على التّفريع على قواعد إمامه وأقواله، ومتمكّن من الفرق والجمع والنّظر والمناظرة» [1028]، وهو من يفتي بمذهب مجتهد، تخريجاً على أصوله إن كان مطّلعاً على مبانيه، أهلاً للنّظر فيه والمناظرة [1029].

[1027] مثلاً اللاّئحة الشرعيّة، 320-602.

[1028] الآمدي: الإحكام، 236/4.

[1029] ابن عبد الشّكور: فواتح الرحموت، 404/2.

أمّا مجتهد الفتوى فهو من أصحاب التّرجيح في الأقوال، وحسبهم أن يرجّحوا ما اختاروه من الخلاف بالحُجج التّي وصلوا إليها باجتهادهم المذهبيّ، مثل الشيخ إسماعيل التّميمي، ومجتهد الفتوى من الأئمة المقتدى بهم في التّرجيح[1030] فهو الذي يعتمد الأدّلة وليس له أن ينشئ حكما بالهوى واتّباع الشّهوات [1031] ومجتهد الفتيا هو المتبحّر في مذهب إمامه، المتمكّن من ترجيح قول على آخر، أطلقهما إمامه أو بترجيح قول أصحاب ذلك الإمام على قول آخر أطلقوهما [1032].

وشهد علماء الزّيتونة بأنّ الشّيخ جعيّط بلغ مرتبة الاجتهاد داخل المذهب، فقد قال له الشّيخ محمد الطّاهر ابن عاشور يوماً: «يصلح أن تكون مجتهداً داخل المذهب» [1033] واعتبره الشّيخ محمود شمّام بلغ درجة التّرجيح وهو مجتهد داخل المذهب [1034]، وقارنه الشّيخ محمد الشاذلي النّيفر بالشّيخ إسماعيل التّميمي [1035] الذي أدرك رتبة الاجتهاد المذهبيّ وهو التّرجيح في الأقوال [1036].

واختلف العلماء في ضبط رتبة مجتهد المذهب، فالمالكيّة يضعونه في المرتبة الثانية بعد المجتهد المُطلق، وقبل مجتهد الفتيا [1037] والحنفيّة يضعونه في المرتبة الثالثة،

[1030] الحجوي: الفكر السامي،ط. المدينة المنورة، 4/ 214-227

[1031] القرافي: الإحكام، 6 وما بعدها.

[1032] مثلا: المشاط: الجواهر الثمينة، 285.

[1033] لقاء مع الشيخ محمد الصّالح النّيفر يوم 5 سبتمبر 1990.

[1034] شمّام: إشعاع الفقه الإسلامي، 157.

[1035] لقاء معه يوم 6 جويلية 1992.

[1036] الحجوي: الفكر السامي، 131/4.

[1037] المعيار: الونشريسي عن القرافي، 365/11 وما بعدها. - المشاط: الجواهر الثمينة، 285. الحجوي: م.ن، 253/4.

بعد المجتهد المُطلق والمجتهد المنتسب [1038]، وأطلق الشافعيّة على مجتهد المذهب اسم مجتهد التّرجيح وأدرجوه في المرتبة الثالثة، بعد المجتهد المطلق والمجتهد المقيّد، ويليه في الرّتبة مجتهد الفتيا [1039].

من النّادر وُجود شخصيّة مثل الشيخ جعيّط، قدرت أن تُعايش العائلة المالكة الحُسينيّة، والحماية الفرنسيّة، وتؤدّي واجبها أحسن أداء.

ومن النّادر أيضاً أن تُكلّف الدولة المحميّة، تحت مراقبة الدولة الحامية أحد شيوخ الزّيتونة، بسلطة حسّاسة وهي وزارة العدل.

ولمّا تولّى الشّيخ جعيّط زِمام أمور هذه الوزارة، قام بإصلاح ما يُمليه الموقف وما يقتضيه الظّرف أفضل قيام، واستطاع في فترة زمنيّة وجيزة أن يحدث ثورة في الجهاز العدليّ بتونس، ويوقف جزءاً من تيّار الظُّلم والتّحيّلات بتحسين طريقة الإجراءات القضائيّة.

فالشّيخ جعيّط خرج من وظائفه العلميّة والإداريّة والقضائيّة التّي تكفّل بها بشرف وعفّة، وحظي بمنزلة متميّزة بين معاصريه، واستطاع أن يكون من خيرة ما أنجبَ الجامعُ الأعظم، ومن القلّة التّي حظيت ببلوغ مرتبة الاجتهاد، بعد أن ملأ وِطابه بالفقه وأصوله، ومقاصده وقواعده القريبة منها والبعيدة.

ولقد ترك الشيخ جعيّط آثاراً مطبوعة ومخطوطة، وكذلك مراسلات وفتاوى في حاجة إلى مزيد عناية.

وليس هذا البحث تكديساً لمعلومات تناولت شخصيّة الشيخ جعيّط من كلّ جوانبها، وإنّما هو مصافحة لحياة هذا العالم الجليل، وللدّور الذي قام به في حياته، وللآثار التّي تركها، هذه الآثار المليئة بالمباحث اللّغوية والكلاميّة، والأصليّة والفرعيّة التّي تحتاج إلى تعمّق أكثر.

[1038] الدهلوي: ولي الله: عقد الجيد في أحكام الاجتهاد والتّقليد، 33. - المعموري، الطاهر: الإمام محمد المازري: حياته وآثاره، رسالة دكتوراه مرقونة بجامعة الزيتونة، سنة 1405هـ/1986م، 143.

[1039] مثلا» السيد عفيفي: أصول التّشريع الإسلامي، مجلّة الأزهر، م9، س 9، 1357هـ/1938م، 495.

ويعتبر هذا البحث حلقة من سلسلة التّعريف بعُلماء تونس المتأخّرين، الذين اتّجهت إليهم أنظار البحث العلميّ بالجامعات التّونسيّة حديثاً.

والله وليّ التّوفيق.

فهرس المصادر والمراجع: المطبوعة والمخطوطة

الكتب والدّراسات والفتاوى:

(أ)

- الآبي، عبدالسّميع:

1 - جواهر الإكليل شرح مختصر خليل، دار الفكر، د.ت. 2 ج.

- الآمدي، أبو الحسن علي:

2 - الإحكام في أصول الأحكام، ط.1، مؤسّسة النّور، د.ت4 ج.

-ابن إبراهيم، محمد:

3 -الشّيخ محمد الحطاب بوشناق/ مجلة جوهر الإسلام، س 16، ع 7/ 1404هـ/1984م.

-ابن إبراهيم، الهادي:

4 -تطوّر القضاء والتّشريع، سلسلة مجلّة القضاء والتّشريع، 1383هـ/ماي 1963م،

-ابن الأثير، أبو الحسن الجزري:

5 -أسد الغابة في معرفة الصّحابة، تح إبراهيم البنّا ومن معه، كتاب الشّعب، 1390هـ/1970م - 4 ج.

-الأزهري،محمد البشير ظافر :

6 - اليواقيت الثّمينة في أعيان مذهب عالم المدينة،ط.مصر،1324/ 2ج.

-أسرة المجلّة الزيتونيّة:

7 -تقريظ كتاب الطّريقة المرضيّة، المجلّة، ج1، 2، م 5، محرم 1361هـ/جانفي 1942م،4 ج.

-أعضاء المحكمة الشرعيّة:

8- الجواب عن استفتاء حول مجلة الأحوال الشّخصيّة، الاستقلال، 11، ع47، 1376هـ/1956م.

(ب)

- الباجي، محمود:

9 -اهتمام جلالة الملك بسير أعمل اللجنة العليا لمجلة الأحكام الشّرعيّة، الأسبوع، ع188، 1369هـ/1950م.

10 -حظّ البلاد التونسيّة من مقاومة الدعارة والبغاء، مجلّة القضاء والتّونسي، 1369هـ/1950م عدد 70.

- ببّو، عبدالقادر:

11 - سلسلة المديرين الذين تداولوا على إدارة الصادقيّة، مجلّة الندوة، لمحة تاريخيّة عن الصادقيّة.س5ع 1 .1957

-البجار، الباشا:

12 - القانون الدّولي والخاصّ و مصادره و تأثيراته بالبلاد التّونسية، م. القضاء و التّشريع س 18 ع10 ذو الحجّة 1396هـ/ديسمبر 1976م.

-برادة، علي:

13 -جواهر المعاني وبلوغ الأماني في فيض سيدي أبي العبّاس التّيجاني، دار الجيل، بيروت، 1408هـ/1988م..2 ج

- بسّيس، محمد الصادق:

14 -الشّيخ محمد بن عثمان السّنوسي: حياته وآثاره، ط،1، الدار التونسية للنّشر1978.

15 -ترجمة شيخ الإسلام المالكي الجديد، الزّهرة،16 ربيع الثّاني 1364هـ/30 مارس 1945. ع10848

16 - الشّيخ محمد العزيز جعيّط، علم من أعلام الثقافة الإسلاميّة، العمل، الملحق الثقافي، 1389هـ/16 جانفي 1970م.ع43

- البغدادي، إسماعيل باشا بن محمد

17 - إيضاح المكنون في الذّيل على كشف الظّنون، دار الفكر، بيروت، 1402هـ/1982م.3ج

18- هدّية العارفين في أسماء المؤلّفين، دار الفكر، بيروت، 1402هـ/1982م.2ج

-بلحسن، محمد الشّاذلي:

19 - التقويم التونسي، 1341هـ/1922 - 1923م.المطبعة الرّسمية تونس

-بوذينة، محمد:

20 - مشاهير التونسيّين، مطبعة شركة فنون الرّسم والنّشر والصّحافة، 1988م.

-بورقيبة، الحبيب:

21 - خطاب: الصّباح، البيان الأسبوعي، س7، ع 1598، 30 رجب 1376هـ/2 مارس 1957م.

22 - المراحل التّاريخيّة للقضاء الوطني، مجلّة القضاء و التّشريع، س9 ع7، 1387هـ/1967م.

- بوزغيبة : محمد :

23 -علماء الإصلاح و الاجتهاد في تونس الشّيخ جعيّط أنموذجا : المطبعة العصريّة 2004 تونس.

- بوزغيبة : محمد :

24 - فتاوى شيخ الإسلام في تونس محمد العزيز جعيّط و اجتهاداته و ترجيحاته : دراسة و تحقيق : دار ابن حزم .بيروت 2005.

- بوزغيبة : محمد :

25- فتاوى الشّيخ محمد المهيري الصّفاقسي : تحقيق مشترك مع الأستاذ حامد المهيري: المطبعة العصرية 2002 تونس.

- بوسنينة، محمد أنور:
26 - تقديم كتاب التعليم الإسلامي للطّاهر الحداد، الدّار التّونسية للنّشر،1401هـ/1981م.
-بيرم الخامس، محمد :
27 - صفوة الاعتبار بمستودع الأمصار،دار صادر، بيروت،د.ت. المطبعة الإعلامية بمصر 1303هـ / 5ج

(ت)

-التّارزي، مصطفى كمال:
28- الشّيخ محمد الهادي ابن القاضي، مجلّة الهداية، س7 ع1. 1399هـ/1979م.
29 - ترجمة الشّيخ الصّادق بن الطّاهر بن عبد الحميد،مجلّة الهداية ع 5 س 11 - 1404 جوان 1984 .
-تحرير مجلة الهداية:
30 -الشّيخ محمد الشاذلي ابن القاضي الحفيد، ع5، س5، جمادى الثّانية1398هـ /ماي 1978م.
31 -الشّيخ محمد الصادق بسيّس، ع2، س 6، ذو الحجّة 1398هـ/نوفمبر 1978م.
-التليلي، المختاربن الطّاهر:
32 - تح الجامع من المقدّمات لابن رشد، دار الفرقان، الأردن ط.1، 1405هـ/1985م.
-تيمور، أحمد:
33 - أعلام الفكر الإسلامي في العصر الحديث،دارالنّصرللطباعة،مصر، ط.1، 1967م.

(ث)

-ثلاثة وثلاثون إمضاء:

34 - استفتاء عن مجلّة الأحوال الشّخصيّة، الاستقلال، س1 ع46، 3 محرم 1375هـ/7 سبتمبر 1956م.

(ج)

-جبران، محمد مسعود:

35 - ترجمة الشّيخ محمد الخضر حسين، جوهر الإسلام، س7، ع4، 1395هـ/1975م.

-جعيّط، علي:

36 - ذيل منهج التّحقيق والتّوضيح، تونس، ط.1، 1340هـ/1921م.

-جعيط، كمال الدّين:

37 - الشّيخ جعيّط: حياته وآثاره، جوهر الإسلام، س 9 ع10، 1397هـ/1977م.

38 - ترجمة والده المرقونة.

-جعيّط، محمد العزيز:

39 -خطاب مشيخة الجامع الأعظم، المجلّة الزّيتونيّة،ج10م3 1359هـ/1940م،

40 -خطابه بمناسبة ختم الدّروس، المجلّة الزّيتونيّة، ج10م4 /1360 هـ/ 1941م.

41 -درس من البيوع، المجلّة الزيتونيّة، ج8 م5

42 -بيان حقيقة، الاستقلال، 8 صفر 1376هـ/14 سبتمبر 1956م.

43 -مقدّمة مجلّة الأحكام الشّرعيّة : مخطوطة يحتفظ بها المؤلّف.

44 -نقد لدراسة فواتح السّور، المجلّة الزيتونيّة، ج2، م9، 1374هـ/1955م

45 -خطاب، المجلّة الزيتونيّة، ج4 م9، 1374هـ/1955م، 219-218.

46 -مجلّة المرافعات الشرعيّة، المطبعة الرّسمية،تونس 1367هـ / 1948م.

47 -جعيّط:مقدّمة مجلّة الأحكام الشرعيّة المخطوطة.

48 - الطّريقة المرضية في الإجراءات الشّرعية على مذهب المالكيّة، مطبعة الإرادة تونس،ط2.دون تاريخ.
49 - مجالس العرفان و مواهب الرحمن،الدّار التّونسية للنّشر،ط.1973-1. 2 ج.
50 - إرشاد الأمّة و منهاج الأئمة،الشّركة التّونسية للتّوزيع،ط.1،ديسمبر 1398هـ / 1978م.
51 - لائحة مجلّة الأحكام الشّرعيّة،مطبعة الإرادة،تونس،دون تاريخ.
52 - دعاء لأحد الأختام الرّمضانية،الزّهرة ع 7703،1351هـ / 1933م.
53 - مكان حمل الرّسول صلّى الله عليه و سلّم،المجلّة الزّيتونية ج 9 . م1: 1356 / 1937م.
54 - المقاصد الشّرعية و أسرار التّشريع،المجلّة الزّيتونية،م1ج3، 1355هـ/1936م.
55 - الإسلام دين و دولة و قوميّة، المجلّة الزّيتونية ج1.م9،1374هـ/ 1955م.
56 - الشّورى و الإسلام،المجلّة الزّيتونية ج4 م9 ، 1374هـ / 1955 م .
57 - خطبة منبرّية في المعاشرة بالمعروف،المجلّة الزّيتونية، ج9. م1، 1356هـ / 1937م.
58 - التّشريع الإسلامي و المرأة: المجلّة الزّيتونية ج4.م1 ، 1355هـ / 1936م.
59 - شرح حديث التوكّل : المجلّة الزّيتونية ج6.م1، 1356 هـ / 1937م.
60 - الحريّة و أثرها في التّشريع،المجلّة الزّيتونية ج9.م9، 1374هـ / 1955م.
61 - فتوى البيع و الشّراء عند صلاة الجمعة،المجلّة الزّيتونية م1.ج3 ، 1355 هـ/ 1936م.
62 - فتوى التأمين، المجلّة الزّيتونية م1.ج10، 1356هـ / 1937م.
63 - فتوى دعوى الحبس، المجلّة الزّيتونية م1.ج10، 1356هـ / 1937م.
64 - فتوى الصّدقة عن الميّت، المجلّة الزّيتونية، ن.م.
65 - فتوى رفع الصّوت في المسجد، المجلّة الزّيتونيّة م2.ج3، 1356هـ/ 1937م.
66 - فتوى قراءة القرآن بواسطة الرّاديو، الزّهرة ع 74-91، 1356هـ / 1937م.

67 - فتوى ختان الكبير، المجلّة الزّيتونيّة م1.ج5، 1355هـ / 1937م.
68 - فتوى الزّريقة، الزّهرة ع 11235/ 11237، 1365هـ / 1946 م.
69 - فتوى زكاة الفطر، الزّهرة 1364هـ / 1945م - 1370هـ / 1951م.
70 - فتوى نقل الدّم، المجلّة الزّيتونية م8.ج1، 1371هـ / 1952م.
70 - فتوى شرب البيّرة، النّهضة ع 9056، 1373هـ / 1953م.
71 - فتوى إضراب الجوع، الصّباح 1375هـ / 1956م.
72 - فتوى الزّكاة على الأرض المكريّة، الصّباح، 1375هـ / 1956م.
73 - فتوى صلاة الجمعة، العمل ع650، 1377هـ / 1957م.
74 - فتوى القرض الوطني، الصّباح، 1376هـ / 1957م.
75 - فتوى الزّكاة في مصلحة الجيش، العمل ع 570، 1377هـ / 1957م.
76 - فتوى النّظام الجمهوري : الصّباح ع 1723، 1376هـ / 1957م.
77 - فتوى أموال الحجّ، الصّباح ع1811، 1377هـ / 1958م.
78 - فتوى استعمال الصّحف العربية، الصّباح 1378هـ / 1958م.
79 - فتوى زكاة الحبوب، الصّباح ع1956، 1378هـ / 1958م.
80 - فتوى الأداء الموظّف على الزّيتون، الصّباح ع1974، 1378هـ/1958م.
81 - فتوى الدّولة و مصارف الزّكاة، الصّباح 1378هـ / 1958م.
82 - فتوى مسألة رمضان، الصّباح ع 2355، 1379هـ / 1960م.
83 - فتوى نقل العين للأعمى، مخطوطة.
84 - فتوى حرق الطّعام و حرق البطائق التّي فيها اسم الله تعالى، مخطوطة
85 - فتوى التصوير في الإسلام،مخطوطة.
86 - فتوى ترجمة القرآن الكريم،مخطوطة.
87 - فتوى إرث البنت، مخطوطة.
88 - فتوى الوصّية الواجبة،مخطوطة.

89 - فتوى توحيد المواسم و الأعياد، مخطوطة بأرشيف مجلّة الهداية.
90 - فتوى الأعذار المبيحة للفطر في رمضان، مخطوطة.
91 - الجواب عن الاستفتاء حول مجلّة الأحوال الشخصيّة، الاستقلال س1ع48: صفر 1376هـ / 1956م.
92 - جواب أعضاء المحكمة الشرعيّة، الاستقلال، 5 صفر 1376هـ/11 سبتمبر 1956م.
93 - جواب الشيخ جعيّط، الاستقلال، 8 صفر 1376هـ/14 سبتمبر 1956م.
94 - جواب الشيخ محمد الشاذلي ابن القاضي، الاستقلال، 21 صفر 1376هـ/28 سبتمبر 1956م.
95 - جوهر الإسلام، س 9 ع9، 10، 1397هـ/1977م، 38 وما بعدها.
-جماعة من الأدباء :
96 - مختارات من الأدب التّونسي في العهدين المرادي و الحسيني،بيت الحكمة، قرطاج،ط. 1، 1990.
-الجندي، أنور :
97 - عبد العزيز الثّعالبي: رائد الحريّة و النّهضة الإسلامية، دار الغرب الإسلامي،بيروت،ط.1 - 1984م.
-الجيدي: عمر بن عبد الكريم :
98 - العرف و العمل في المذهب المالكي،ط. بالاشتراك بين المملكة المغربية و دولة الإمارات، 1404هـ / 1984م.

(ح)

-ابن حجر: أحمد بن علي العسقلاني :
99 - فتح الباري بشرح صحيح البخاري، 14ج دار المعرفة بيروت.
100 - الإصابة في تمييز الصّحابة، مطبعة السّعادة، مصر 1328هـ/ط. 1، 4ج.

-الحجوي :محمد الثّعالبي :
101 - الفكر السّامي في تاريخ الفقه الإسلامي، مطبعة النّهضة، تونس، دون تاريخ،4ج
- المطبعة العلميّة المدينة المنوّرة، مطبعة درا التّراث القاهرة ، 1396هـ.
- الحدّاد : الطّاهر :
102- التعليم الإسلامي وحركة الإصلاح، في جامع الزّيتونة،طبع1401هـ / 1981م، بتونس.
103 - الحدّاد: امرأتنا في الشّريعة و المجتمع الدّار التّونسية للنّشر، 100 102-.ط.4، 1985م
- حسنة : عمر عبيد :
104 -الواقع الثّقافي في جامع الزّيتونة،م.الأمّة،ع62 س6، 1406هـ / 1985م.
- حسن سعيد : إبراهيم علي :
105-عالم القرن العشرين،دار الثّقافة بالدّار البيضاء، المغرب 1976م.
- ابن حسين : محمد :
106 - الشّيخ محمد الحطّاب بوشناق، جوهر الإسلام،س16ع7، 1404هـ / 1984م.
-الحبيب بورقيبة:
107 - خطاب، الصّباح 30 رجب 1376هـ/2 مارس 1957م.
- خالد : أحمد :
108 - أضواء من البيئة التّونسية على الطّاهر الحدّاد و نضال جيل، الدّار التّونسية للنّشر،ط.3 1985م.
-الخضر، محمد حسين:
109 -تونس وجامع الزّيتونة، تح علي الرّضا التّونسي، المطبعة التعاونيّة دمشق 1971م.
110 - إصلاح التّعليم الزّيتوني، مجلّة الهداية الإسلاميّة المصرية،1351هـ

111 - الشّيخ عمر بن الشّيخ، مجلّة الهداية الإسلاميّة بالقاهرة،ج11 م2، 1349هـ / 1935م.

112 - الشّيخ محمد بن حمودة جعيّط، نفس المرجع.

113 - تونس 67 عاما تحت الاحتلال الفرنساوي،تح: كمال العريف، منشورات الحريّة 1989م.

-ابن خلدون : عبد الرحمن :

114 - كتاب العبر، مؤسسة الأعلمي للمطّبوعات، بيروت 1391هـ/ 1971م،6ج.

-ابن خلّكان : أبو العبّاس أحمد بن محمد :

115 - وفيات الأعيان و أنباء الزّمان،ط.1. مطبعة السّعادة مصر، 1367 هـ / 1948م، 6ج.

-خليفة : مصطفى الشّهير بحاجي خليفة :

116 - كشف الظّنون عن أسامي الكتب و الفنون،دار الفكر،بيروت 1402هـ / 1982م.

-أبو خليل : شوقي :

117 -الإسلام و حركات التّحرّر العربيّة، دار الفكر، 1975م.

-الخمّاسي : عبد العزيز :

118 -جامع الزّيتونة المعمور بين الماضي و الحاضر، النّهضة،س16، ربيع الثّاني 1358هـ / جوان 1939م.

-خوجة :حسين :

119 - ذيل بشائر أهل الإيمان بفتوحات آل عثمان،تح : الطّاهر المعموري، الدّار العربية للكتاب، 1975م.

- ابن الخوجة، محمد الجدّ:

120 - كنّش المجموع في مسائل الإنزالات و الخلوّ و الكردار، المطبعة الرّسمية،تونس 1316هـ.

- ابن الخوجة، محمد الحبيب:

121 - ترجمة الشيخ ابن محمود، النشرة العلميّة للكلية الزيتونيّة، س2 ع2.

- ابن الخوجة، محمد :

122 - القضاء الشرعيّ، المجلّة الزيتونيّة، ربيع الأوّل 1358هـ/ ماي 1939م.

123 - تاريخ معالم التّوحيد في القديم و الجديد : ط1 : تونس.

124 - مسند الرّئاسة الحنفيّة : المجلّة الزّيتونة .1940م.

(د)

- الدّاودي : شمس الدّين محمد بن علي :

125 - طبقات المفسّرين : تح علي محمد عمر، دار الكتب مصر. ط1 : 1392هـ / 1972م.

- الدرعي، أحمد:

126 - حول مجلّة المرافعات، الصباح، 3 محرم 1376هـ/11أوت 1956م، س 6.

- الدّسوقي : محمد :

127 - الشّيخ محمد الفاضل ابن عاشور، جوهر الإسلام،س5 ع8، مارس 1978م.

- الدّهلوي : وليّ الله.

128 - عقد الجيد في أحكام الاجتهاد و التّقليد، ط.1، مصر 1327هـ.

129 -دون إمضاء: إحداث منصب مفتي الدّيار التونسيّة، الصباح، نفس التاريخ السابق.

130 - دون إمضاء: تاريخ المحاكم الشرعيّة بتونس، الأسبوع، 22 صفر 1367هـ/4 جانفي 1948م.

131 - دون إمضاء: تبيان نجاح الشيخ جعيّط في مهمته، مُرشد الأمّة، ع 236، 2 ربيع الأوّل 1368هـ/ 2 جانفي 1948.

132 - دون إمضاء، تصريحات أحمد بيرم، الوزير 24 جمادى الثانية 1349هـ/13 نوفمبر 1930م.
133 - دون إمضاء، تصريحات الشّيخ جعيّط،الوزير 24 جمادى الثّانية 1349هـ / 13 نوفمبر 1930.
134 - دون إمضاء: حفل ليلة القدر، الصباح، س 7، ع 164، 27 رمضان 1367هـ/27 أفريل 1957م.
135 - دون إمضاء: حول ختم جمع الجوامع، النّهضة س9ع2،2864،2ربيع الأوّل 1351هـ / 7 جويلية 1932م.
136 - دون إمضاء حول مجلّة المرافعات الشّرعيّة، الإرادة 27 ذي القعدة 1368هـ/ 27 سبتمبر 1949م.
137 - دون إمضاء: ختم الحديث الشّريف، الإرادة 23 رمضان 1368هـ/19جويليّة 1949م.
138 - دون إمضاء: ختم الحديث الشّريف بجامع الحلق،الزّهرة ع 9693 س 51، رمضان 1357هـ / 8 جانفي 1938م.
139 - دون إمضاء: خطة أولى في إصلاح المحكمة الشرعيّة، النهضة، 2 ربيع الثاني، 1351هـ/27 جويليّة 1932م، س 9 ع 2801.
140 - دون إمضاء: داء التعاصي الوبيل، الزهرة، 11 شوّال 1370هـ/14 جويليّة 1951م. دون إمضاء، الزّهرة 14 شوّال 1370هـ/17 جويليّة 1951م.
141 - دون إمضاء: الشّيخ جعيّط رئيس اللّجنة المركزيّة لجمعيّة الحيّ الزّيتوني، الزهرة 4 محرّم 1365هـ/9 ديسمبر 1945.
142 - دون إمضاء: الشّيخ جعيّط في ذمّة الله، الصباح، 28 شوّال 1389هـ/6 جانفي 1970م، ع 6297.
143 - دون إمضاء: محمد الطيّب بيرم شيخ الإسلام الحنفيّ، النّهضة 3 ذي القعدة 1358هـ/15 ديسمبر 1933م.

144 - دون إمضاء: العدليّة التونسيّة، مرشد الأمّة، ع 239، 19 جمادى الثانية 1369هـ/ 7أفريل 1950م

145 - دون إمضاء: عمل النّظارة العلميّة، الوزير 9 جمادى الثانية 1349هـ/ 30 أكتوبر 1930م.

146 - دون إمضاء:القضاء في البلاد التّونسية قبل الحماية و بعدها،الارادة س21،ع911 - 11صفر 1374هـ / 8 أكتوير 1954م.

147 - دون إمضاء: مجلّة الأحوال الشخصيّة، العمل 7 محرّم 1376هـ/15 أوت 1956م.

148 - دون إمضاء: نداء للزعيمين، الاستقلال، 2 ربيع الثاني 1375هـ/ 18 نوفمبر 1955م.

149 - دون إمضاء: نشاط لجنة الحيّ الزّيتوني، الزّهرة ع 11259،ع61، 28 محرّم 1365هـ / 22 ديسمبر 1946م.

150 - دون إمضاء: نُظّار مدارس السكنى، الإرادة، 23 صفر 1358هـ.

151 - دون إمضاء: ندوة الإصلاح العدلي، العمل 26 ذي الحجّة 1375هـ/ 4 أوت 1956م.

152 – دون إمضاء: الصباح، الندوة الصحفيّة، نفس التّاريخ.

153 - دون إمضاء: الوزارة العدليّة، مرشد الأمّة، ع 237، 16 رمضان 1368هـ/12 جويليّة 1949م.

154 - دون إمضاء: يسيئون معاملة محاكمنا عمدا، الإرادة 21 جوان 1368هـ/1949م.

155 – دون إمضاء: الإرادة، 27 ذي القعدة 1368هـ/27 سبتمبر 1494م.

156 - دون إمضاء: تاريخ المحاكم الشرعيّة بتونس، الأسبوع، 22 صفر 1367هـ/4 جانفي 1948م.

- ابن ابي دينار : أبو عبد الله محمد الرّعيني
157 - المؤنس في أخبار إفريقيّة و تونس، ط.1، دار الطّباعة، تونس 1286هـ / 1896م.

(ذ)

- الذّهبي : شمس الدّين محمد بن أحمد :
158 - تذكرة الحفّاظ، دار إحياء التّراث العربين لبنان ، دون تاريخ، 2ج

(ر)

- ركن الشّباب :
159 - مؤتمرات الشّباب و اللاّئكية، مجلّة الزّيتونة، ج4 م9، 1374هـ / 1955م.

(ز)

- الزّرقا: مصطفى أحمد :
160 - الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد، دار الفكرِ،دمشق،ط.9 : 1967م ، 3ج .
-الزّغلامي، عبدالعزيز:
161 - عبدالحميد بن باديس، جوهر الإسلام، س5 ع7، 1393هـ/1973م
- الزّركلي : خير الدّين :
162 - الأعلام : قاموس التّراجم،دار العلم للملايين، بيروت، ط.4، 1979م ، 6ج.
- الزّمرلي : الصّادق:
163 - أعلام تونسيّون، تعريب حمادي السّاحلي،دار الغرب الإسلامي، بيروت،ط.1 - 1986م.
- الزّيدي : علي :
164 - تأريخ النظام التربوي للشعبة العصريّة الزّيتونية، منشورات مركز البحوث في علوم المكتبات و المعلومات، تونس 1986.

(س)

- السّاحلي : حمّادي :

165 - توبة المتجنّس، الصّباح- ع 1169، 17 ماي 1985

166 - السّاحلي، محمد العزيز: شيوخ الزّيتونة في القرن الرّابع عشر الهجري، المطبعة العصريّة، تونس، 2000م.

-السّبكي: تاج الدّين عبد الوهاب :

167 - طبقات الشّافعيّة الكبرى، 4/101، 182. 1324هـ - 6ج.

168 - جمع الجوامع بسرح المحلّي و حاشية البنّاني، دار الفكر،بيروت،دون تاريخ،2ج.

- السّخاوي : شمس الدّين محمد بن عبد الرحمن :

169 - الضّوء اللاّمع في أعيان القرن التّاسع، القاهرة 1355 هـ، 12ج.

-السّنوسي، زين العابدين:

170 -الأدب التونسي في القرن الرّابع، الدّار التونسيّة للنّشر، 1399هـ/1979م، 2ج.

171 - محمد بوشربية : النّدوة س 1ع7 : جويلية 1953م.

- السّنوسي، أبو عبدالله محمد بن عثمان:

172 - مطلع الدّراري بتوجيه النّظر الشّرعي على القانون العقّاري، ط. تونس 1885.

173 - مسامرات الظّريف، تحقيق محمد الشّاذلي النيفر، ط.1، 1/39.

- السّويسي، محمد بن يونس :

174 - الفتاوى التّونسية في القرن 14هـ، رسالة دكتوراه مرقونة بجامعة الزّيتونة 1986م (طبعت مؤخرا).

-السّيد عفيفي:

175 - أصول التشريع الإسلامي، مجلّة الأزهر، م9، س 9، 1357هـ/1938م

(ش)

- الشّابي: بلقاسم :
176 - القضاء التّونسي قبل توحيده، مجلّة القضاء، ربيع الثاني، 1387هـ/جويليّة 1967م،
- الشّابي، المنصف:
177 - صالح بن يوسف:حياة كفاح، دار الأقواس للنّشر 1990 تونس.
- الشّاطبي : أبو اسحاق إبراهيم :
178 - الاعتصام، دار المعرفة للطّباعة،بيروت،دون تاريخ،2ج.
179 - الموافقات في أصول الشّريعة دار المعرفة للطّباعة،بيروت،دون تاريخ،4ج.
-شاهد عيان :
180 - حول ختم جمع الجوامع، النّهضة 2 ربيع الأوّل، 1351هـ / 7جويلية 1932م.
- الشّريف : البشير :
181 - أضواء على تاريخ تونس الحديث، دار بوسلامة للطّباعة و النّشر، تونس، ط.1
-ابن أبي شريف : محمد بن علي :
182 - حاشية على المحلّي على جمع الجوامع، ط.3، دون تاريخ.
- الشّريف : محمد الهادي :
183 - تاريخ تونس،دار السّراس للنّشر، تونس،ط،1985م.
-شمّام : محمد :
184 - محمد الصادق الشطّي،مقدمة الغرّة في شرح فقه الدّرة.1375هـ.
-شمّام : محمود :
185 - بعض ما دُوّن من تشريع، مجلّة القضاء و التّشريع، س 27، ع 6، رمضان 1405هـ/جوان 1985م.

186 - أعلام من الزّيتونة ، المطابع الموحّدة. ط1 تونس 1990.
187 - ترجمته الشّخصيّة بغلاف إشعاع الفقه الإسلامي،ط المطابع الموحّدة.تونس.
188 -كتاب إشعاع الفقه الإسلامي على القانون الوضعي بالبلاد التونسية المطابع الموّحدة.تونس 1406هـ - 1986م.
189 - التطّور القضائي في تطبيق أحكام الشّفعة،م.القضاء و التشّريع 7 س22،شعبان 1400هـ / جويلية 1980م.
190 - خلاصة تاريخ القضاء بتونس، مطبعة الوفاء، تونس 1992م.
191 - سلسلة آفاق إسلامية : 3.وزارة الشؤون الدّينية.
192 - الشّيخ محمد الفاضل ابن عاشور و مسيرة التحرير و التّنوير،وزارة الشؤون الدّينية – تونس 1992م.
193 - القضاء و المجتمع،م.القضاء التونسي ع1957،7م.
194- الشّيخ محمد الحطّاب بوشناق : جوهر الإسلام،س16 ع7، 1404هـ / 1984م.

- الشّيرازي : أبو إسحاق :
195 – طبقات الفقهاء، تح، إحسان عبّاس دار الرّائد العربي،بيروت،2ط ، 1401هـ/ 1981م.

(ص)

- الصبّاغ، رشيد:
196 - القضاء الإداري في تونس بين الأمس واليوم، مجلّة القضاء والتّشريع، ذو القعدة 1400هـ/أكتوبر 1980م
197 - ص.ج: إصلاح في الدّيوان المعمور، الزهرة، 1 رمضان1364هـ/9 أوت 1945م.

(ض)

- ابن أبي الضياف : أحمد :

198 - إتحاف أهل الزّمان بأخبار ملوك تونس و عهد الأمان، الدّار التّونسية للنّشر،ط.3. 1990، 8ج.

(ط)

- طاش كبري زادة : أحمد بن مصطفى :

199 - مفتاح السّعادة و مصباح السّيادة في موضوعات العلوم،دار الكتب العلميّة بيروت، 1405هـ / 1985م.2ج.

200 -طبقات الفقهاء، مطبعة نينوي، الموصل،ط.1، 1954م.

- الطّويلي : أحمد :

201 -محاولة ببيليوغرافية عن أحمد بن أبي الضّياف، م.الهداية ع1س9 ذو العقدة 1401هـ / سبتمبر 1981م.

(ع)

- ابن عاشور : محمد الطّاهر :

202 - أليس الصّبح بقريب، الشّركة التّونسية للتّوزيع، تونس 1967م.

203 - خطابه بمناسبة الجلسة العّامة للجنة الحيّ الزّيتوني، المجلّة الزّيتونية م6 ج 2، جويلية 1364هـ / 1945م.

- ابن عاشور : محمد العزيز :

204 - جامع الزّيتونة المعلم و رجاله، دار السّراس للنّشر، ط. 1991.

- ابن عاشور : محمد الفاضل :

205 - أركان النّهضة الأدبيّة بتونس. مطبعة النجاح. دون تاريخ.

206 - تراجم الأعلام، 131 وما بعدها.

207 - ترجمة الشّيخ يوسف جعيّط، المجلّة الزّيتونيّة، م9، ج2، 1955.

208 - ترجمة الشّيخ صالح الشّريف،المجلّة الزّيتونية،ج2 م8 رجب 1372هـ / أفريل 1952م.
209 - ترجمته الشّخصية، م.النّدوة ع8 س7، نوفمبر 1956م.
210 - الحركة الأدبية و الفكريّة في تونس، مطبعة دار الهنا 1956م- الدّار التّونسية للنّشر 1972م.
211 - سالم بوحاجب، م.الثّريا س1 ع5،جمادى الثّانية 1363هـ / ماي 1944م.
- العامري، محمد الهادي:
212 - سالم بوحاجب، الهداية ع5 س5، جمادى الثّانية 1398هـ/1978م، -
عبدالباقي إبراهيم:
213 - تطوّر التّشريع بتونس، مجلّة القضاء والتّشريع، 1386هـ/1966م،
214 - النظام القضائي بين عهدين، مجلّة القضاء والتّشريع، س 9 ع 7، ربيع الثّاني 1387هـ/1967م.
- عبدالسّلام، أحمد:
215 - الصّادقية والصادقيّون، ط. بيت الحكمة، قرطاج - تونس.
- ابن عبد الشّكور: محمد :
216 - فواتح الرّحموت، بمسلم الثّبوت بهامش المستصفى،ط.1، المطبعة الأميريّة. مصر 1364هـ . 2ج.
-عبداللّطيف محمد الصادق:
217 - الشّيخ معاوية التّميمي في موكب الذّكريات، الهداية، س 11، ع6 1404هـ / 1984م.
- عبد الوهاب : حسن حسني:
218 - خلاصة تاريخ تونس، الدّار التّونسية للنّشر،1976م.
219 - ورقات عن الحضارة العربيّة بافريقيّة التّونسيّة، مطبعة المنار،تونس 1972م.

- العدوي : علي الصّعيدي:
221 - حاشية على شرح أبي الحسن على الرّسالة، دار المعرفة،بيروت، دون تاريخ ،2ج.
- عطيّة، جمال الدّين:
222 - مسألة تقنين الشّريعة، مجلّة المسلم المعاصر، ع12 ذي الحجّة 1397هـ/ديسمبر 1977م.
- العريف : كمال:
223 - تقديم كتاب تونس 67 عاما تحت الاحتلال الفرنساوي،منشورات الحرّية 1989م.
-ابن العماد : أبو الفلاح عبد الحيّ:
225 - شذرات الذّهب في أخبار من ذهب، دار الآفاق بيروت.دون تاريخ.8ج.
- ابن عمّار، محمد:
226 - العدل والقضاء و إليهما، مجلّة القضاء التّونسي، ع70، 1369هـ/1950م/ 20.
- عمار، المختار:
227 - الشّيخ محمد الفاضل ابن عاشور: حياته وأثره الفكريّ، الدّار التّونسية للنّشر 1985م.
-ابن عمر، محمد الصالح:
228 - الأدب الحديث والمعاصر، بيت الحكمة قرطاج تونس 1990.
-العنّابي، محمود:
229 - تطوّر تشريع الأحوال الشّخصيّة في تونس، مجلّة القضاء، س 4 ع 10، شعبان 1382هـ/ديسمبر 1962م
- العيّاشي: المختار:
230 - البيئة الزيتونيّة، دار التّركي للنّشر. ترجمة حمادي السّاحلي 1990م .

-عياض القاضي:

231 - ترتيب المدارك و تقريب المسالك،تح أحمد بكير محمود،دار مكتبة الحياة، بيروت 1967م.

(غ)

- الغزالي : أبو حامد محمد :

232 - إحياء علوم الدّين، دار المعرفة بيروت ، دون تاريخ، 5ج.

(ق)

- ابن القاضي، محمد الشّاذلي:

233 - معاوية التميمي، المجلّة الزيتونيّة، ج7 ،جمادى الثّانية 1363هـ .

234 - الجواب عن استفتاء حول مجلّة الأحوال الشخصيّة الجديدة،الاستقلال س1 ع49 . 21 صفر 1376هـ / 28 سبتمبر 1956م.

- القرافي : شهاب الدّين أحمد :

235 - الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام و تصّرفات القاضي و الإمام، تح محمد عرنوس، مطبعة الأنوار،مصر، 1357هـ / 1938م.

(ف)

-ابن فرحون: برهان الدّين إبراهيم:

236 - الدّيباج المذّهب في أعيان المذهب،تح : الأحمدي أبو النّور،مطبعة التراث للطّبع، بيروت.دون تاريخ.

(ك)

-الكتّاني، عبدالحي:

237 - فهرس الفهارس و الأثبات و معجم المعاجم و المشيخات و المسلسلات، المطبعة الجديدة،1346 هـ .المغرب 2ج.

- كحالة : عمر رضا :

238 - معجم المؤلفين،ط بيروت 15ج.

-كرّو، أبو القاسم محمد:
239 - التّعليم التّونسي بين الحاضر والمستقبل، منشورات كتاب الشعب مطبعة التّرقّي . تونس 1957م.
-الكعّاك، مصطفى:
240 - مختصر قانون الأكرية والتمسّـك ،ط1.المطبعة التّونسية 1341هـ.

(ل)

- ل . ج :
241 - الشّيخ محمد صالح النيّفر مجلّة حقائق ع 385، فيفري 1993م.
- اللّكنوي : أبو الحسنات:
242 - الفوائد البهيّة في تراجم الحنفيّة، مطبعة السّعادة بمصر،1324هـ.

(م)

- المارغني : عبد الواحد
243 - ذيل طالع البشرى على العقيدة السّنوسيّة الصّغرى،ط.4،مطبعة الشّريف تونس، 1371هـ / 1956م.
- المجلس القومي التّأسيسي :
243 - ملتقى ماي 1984م، مركز الدّراسات و البحوث و النّشر، كليّة الحقوق، تونس 1984م.
244 - مجموع تراتيب الزّيتونة و ملحقاتها، المطبعة الرّسمية 1327هـ.
-محفوظ محمد :
245 - تراجم المؤلّفين التّونسيين : دار الغرب الاسلامي بيروت ط 2، 1982م، 5ج.
-المحلّي جلال الدّين:
246 - حاشيته على جمع الجوامع،دار الفكر، بيروت، دون تاريخ. 2ج.
- محمد عبد الكريم :
247 - تعالى إلى متحف الكفاح الوطني،تقرير النّظارة العلميّة، العمل 1شوال

1380هـ،17 مارس 1961،ع 1680.

- ابن محمود، محمد المختار :

248 - ختم جمع الجوامع، النّهضة س9 ع2865، 3ربيع الأوّل 1351هـ/8 جويلية 1932م.

- ابن محمود : هشام :

249 - ترجمة الشّيخ محمد المختار بن محمود،جوهر الإسلام س7 ع1974،1م.

- مخلوف : محمد بن محمد :

250 - شجرة النّور الزّكيّة في طبقات المالكيّة، دار الفكر العربي، بيروت،دون تاريخ.

- مدكور إبراهيم :

251 - الشّيخ محمد الفاضل ابن عاشور، جوهر الإسلام،س3 ع7 محرم 1392هـ / 1971م.

- المدني الهادي :

252 - هل توجد اليوم آثار محكمة بربريّة، م.القضاء و التّشريع ع1 س13، ذو العقدة 1390هـ / جانفي 1971م.

- المزالي محمد الصّالح :

253 - الوراثة على العرش الحسيني، الدّار التّونسية للنّشر، 1969م.

- المسعودي أبو عبد الله محمد الباجي :

254 - الخلاصة النّقيّة في أمراء إفريقيّة، ط.1، مطبعة الدّولة الإسلاميّة 1283هـ.

- المشاط : حسن بن محمد :

255 - الجواهر الثّمينة في بيان أدلّة عالم المدينة، دار الغرب الإسلامي، بيروت ط.2، 1441هـ / 1990م.

- مشيخة الجامع الأعظم و فروعه :

256 - البرنامج العام للتّعليم منذ 1945م، مطبعة الإرادة،دون تاريخ، الخلدونيّة تونس.

- المعموري الطّاهر :
257 - الإمام محمد المازري : حياته و آثاره، رسالة دكتوراه دولة مرقونة بجامعة الزّيتونة، 1405هـ / 1985م.
- المنقعي العروسي :
258 - الصّادقيّة و أثرها في الحياة الفكريّة بتونس، الجامعة التونسيّة كليّة الآداب 1979م.
- المنستيرى محمد المنصف :
259 - سبب عدم صدور اللاّئحة الشّرعيّة، الاستقلال س1 ع 48، 15 صفر 1376هـ / 21 سبتمبر 1956م.
260 - مقدّمة لباب الفرائض، مطبعة الإرادة تونس دون تاريخ.
- المورالي توفيق :
261 - المحكمة العقّارية و دور القاضي العقّاري، مجلّة القضاء و التّشريع ع7 س23،شعبان 1401هـ / جويليّة 1981م.

(ن)

- ابن النّديم، أبو الفرج محمد بن إسحاق :
262 - الفهرست، دار المعرفة للطّباعة و النّشر، بيروت، 1978م.
- النّيفر محمد :
263 - عنوان الأريب عمّا نشأ بالمملكة التّونسية من عالم و أديب، المطبعة التّونسية 1351هـ،2ج.
- النّيفر محمد الشّاذلي :
264 - ترجمة الشّيخ إبراهيم المارغني: ذيل حاشية بغية المريد بجوهرة التّوحيد، ط.2. المطبعة التّونسيّة 1357هـ / 1938م.
265 - ترجمة الشّيخ محمد البشير النّيفر، النّشريّة العلميّة للكليّة الزّيتونية، س2 ع2، 1974م.

266 - ذيل مسامرات الظّريف بحسن التّعريف للشّيخ محمد بن عثمان السّنوسي، دار بوسلامة للطّباعة، تونس،ط.1، 1983م.
267 - مقدّمة نبراس المرشدين في أمور الدّنيا و الدّين للشّيخ محمد البشير النّيفر، الدّار التّونسيّة للنّشر،ط.1 ، 1377هـ/ 1977م.

(و)

- الورتاني محمد الطّيب :
268 - محمد بوشربيّة، م.النّدوة س1 ع7، جويلية 1953م.
- وزارة العدل :
269 - مجلّة الأحوال الشّخصيّة، م.القضاء و التّشريع س14 ع 10شوال،1392هـ /ديسمبر 1972م.
- الونشريسي أحمد بن يحي :
270 - المعيار المعرب و الجامع المغرب عن فتاوى علماء إفريقية و الأندلس و المغرب: تحقيق جماعة من علماء المغرب، دار الغرب الإسلامي بيروت، 1401هـ / 1981م، 13ج.ط،فاسيّة.دون تاريخ.

القوانين والصّحف والمجلاّت والدّوريات

(أ)

271 - أرشيف الدّولة التونسيّة : الوزارة الأولى.

(ر)

272 - الرّائد الرّسمي : الحكومة التونسيّة، سنة الصّدور،1860م (عدّة أجزاء)

(ص)

273 - صحيفة الإرادة : أسبوعيّة، مديرها المسؤول محمد المنصف المنستيري، سنة الصّدور 1924م.
274 - صحيفة الأسبوع : أسبوعيّة، مديرها المسؤول نور الدّين بن محمود.
275 - صحيفة الاستقلال : أسبوعيّة، مديرها المسؤول محمد المنصف المنستيري، سنة الصّدور 1955م.
276 - صحيفة الزّهرة: يوميّة : مديرها المسؤول عبد الرحمن الصّنادلي، سنة الصّدور 1890م.
277 - صحيفة الصّباح: يوميّة : مديرها المسؤول الحبيب الشيخ روحه.
278 - صحيفة العمل: يوميّة : مديرها المسؤول الحبيب بورقيبة.
279 - صحيفة مرشد الأمّة: أسبوعيّة: مديرها المسؤول سليمان الجادوي، سنة الصّدور 1907م.
280 - صحيفة النّهضة: يوميّة: مديرها المسؤول الشّاذلي القسطلّي، سنة الصدور 1923م.
281 - صحيفة الوزير: أسبوعيّة: مديرها المسؤول الطّيب بن عيسى، سنة الصّدور 1920م.

(م)

282 - مجلّة الأحوال الشّخصيّة،المطبعة الرّسميّة 1993م.
283 - مجلّة الالتزامات و العقود،المطبعة الرّسميّة، تونس 1978م.
284 - مجلّة الأمّة، رئاسة المحاكم الشّرعيّة،مطابع الدّوحة الحديثة، قطر.
285 - مجلّة الثّريا، رئيس التّحرير نور الدّين بن محمود،ط.النّهضة،تونس.
286 - مجلّة جوهر الإسلام، مديرها المسؤول الشّيخ محمد الحبيب المستاوي تونس.

287 - مجلّةحقائق:أسبوعيّة، رئيس التّحرير الطيّب الزّهار،ط. ساجاب،تونس.
288 - مجلّة الحقوق العينيّة، المطبعة الرّسميّة. تونس 1985م.
289 - المجلّة الزّيتونيّة : مديرها المسؤول الشّيخ محمد الشذالي ابن القاضي.
290 - مجلّة القضاء التّونسي : وداديّة الحكّام التّونسيين، المطبعة التّونسيّة 1948م - 1956م.
291 - مجلّة القضاء و التّشريع، وزارة العدل : تونس، تونس،ط.الشّركة التّونسيّة لفنون الرّسم.
292 - مجلّة المسلم المعاصر: مديرها المسؤول جمال الدّين عطيّة، الكويت.
293 - مجلّة النّدوة: شهرية، مديرها المسؤول محمد أحمد النّيفر و محي الدّين الدرويش.
294 - مجلّة الهداية الإسلاميّة، إدارة الشّؤون الدّينيّة سابقا،المجلس الإسلامي الأعلى حاليا الوزارة الأول، تونس.
295 - مجلّة الهداية الإسلاميّة، مديرها المسؤول محمد الخضر حسين،مصر.

(ن)

296 - النّشرة العلميّة للكليّة الزّيتونيّة، كليّة الشّريعة و أصول الدّين، تونس.

المراجع الأجنبية

- Abdelmoula Mahmoud :

297. l'université Zeytounienne et la societé tunisienne Paris CNRS Tunis 1971.

- Abdessamed, Hichem :

298. La résidence face à la question de la reforme de l'Enseignement Zeytounien: 1930-1933 histoire de M.N CNUDST 1987 Tunis.

- Archives de l'Etat :

299. Documents 36 Série 1.

300. Documents 36 Série2.

301. Documents 36 Série 4.

302. Documents 36 Série 1.

303. Documents 38 Série D.

304. Documents 53 Série 8.

305. Notariat indigène D36 :4.

- Ayachi Mokhtar :

306. La politique coloniale et la question Zeytounienne dans les années trente-histoire de M.N.

307. Le mouvement Zeytounien dans le centexte de la seconde guerre mondiale : histoire de M.N. CNUDST 1985 Tunis.

- Cuoq Joseph :

308. Les Musulmans en Afrique : ED Maison neuve 1975.

- Documents :

309. Série 15 -14.N°:1 CNUDST 1984 Tunis.

- Lejri Mohamed Saleh :

310. Evolutiondu mouvement national des origines à la deuxiéme guerre mondiale .volume1.Maison Tunisienne de lEdition 1974.

- Mzali Mohamed Saleh :

311. Au fil de ma vie .collection Clema Edition Mzali Tunis 1972.

- Sayedi Mongi :

312. Aljam'iyya Alkaldounyya 1896 - 1958. Maison Tunisienne de lEdition 1974.

- Zmerli Sadek :

313. Espoirs et deception en Tunisie 1942 - 1943. Maison Tunisienne de lEdition 1971.

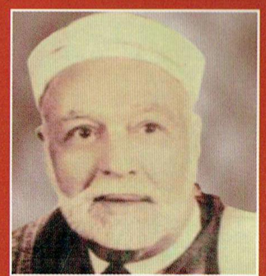
قائمة في الشّيوخ الذين حاورتهم

314. إبراهيم بن حسن رحمه الله.
315. صالح الزّغدودي رحمه الله.
316. عبدالله الزّريبي رحمه الله.
317. عبد العزيز بن جعفر رحمه الله.
318. عبدالعزيز الزّغلامي رحمه الله.
319. عثمان الحويمدي أطال الله عمره.
320. عمر العداسي رحمه الله.
321. كمال الدّين جعيّط أطال الله عمره.
322. محمد الأخوة رحمه الله.
323. محمد الشاذلي النيفر رحمه الله.
324. محمد الصّالح النّيفر رحمه الله.
325. محمد الطّاهر ابن عثمان أطال الله عمره.
326. محمّد الطيّب بسيّس رحمه الله.
327. محمد المختار السّلامي أطال الله عمره.
328. محمود شمّام أطال الله عمره.
329. الهاشمي الحفناوي رحمه الله.

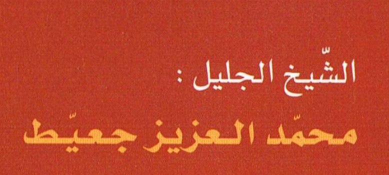
الفهرس العام

- الفهارس :









بين يدي القارئ

ولد الشّيخ محمد العزيز جعيّط بتونس سنة 1303 هـ / 1886 م . و ترقى علميّا إلى أن بلغ رتبة أستاذ في التّعليم العالي بالجامع الأعظم. واشتغل في الفتوى و القضاء بصفته قاضيا مالكيّا ثمّ شيخا للإسلام المالكي ثمّ وزيرا للعدليّة التّونسية. وهو أوّل من تولى خطّة مفتي الدّيار التّونسية في دولة الاستقلال، و رغم هذه الشّهرة العلميّة لم ينل الشّيخ جعيّط حظّه معرفيّا.

و يُعتبر هذا البحث أوّل دراسة مُفردة تهتمّ بأحد أعلام الزّيتونة الذي كاد أن يكون مغموراً، وتهتمّ بالكشف عن سيرته ومؤلّفاته وآرائه وإصلاحاته وآثاره المتنوّعة، التّي كادت أن تكون مجهولة أيضا، والتّي يتمّ التّعريف بها لأوّل مرّة، وينفرد هذا البحث بفتح أقفال مخطوطة لم يقع نشرها سابقاً. و استنطق ذاكرة ثلّة من الشّيوخ الذين تتلمذوا له و استفادوا منه.

و يضمّ الكتاب مدخلا و أربعة أبواب ورد فيها :

- الباب الأوّل : الشيخ جعيّط : نسبه،أسرته،تعلّمه.
- الباب الثّاني : الشيخ جعيّط في سلك التّدريس : نشاطه و إصلاحاته.
- الباب الثّالث : الشيخ جعيّط في سلك الفتيا و القضاء : وظائفه و إصلاحاته
- الباب الرّابع : آثار الشيخ جعيط و أهميّتها.

ISBN 978-9938-806-53-3





الشّيخ الجليل

محمّد العزيز جعيّط

الطريقة المرضيّة في الإجراءات الشرعيّة على مذهب المالكيّة

دراسة و تحقيق الدكتور :

محمّد بوزغيبة

أستاذ الفقه الإسلامي و علومه

و رئيس وحدة فقهاء تونس بجامعة الزيتونة



تونس - بيروت

3

الطّريقة المرضيّة في الإجراءات الشّرعيّة على مذهب المالكيّة

تأليف صاحب الفضيلة العلاّمة المحقّق
الشّيخ : **محمّد العزيز جعيّط.**

دراسة و تحقيق : أ. د . **محمّد بو زغيبة**
أستاذ الفقه الإسلاميّ و علومه و مدير قسم الشريعة و رئيس وحدة فُقهاء تونس بجامعة الزّيتونة.

الدار المتوسطية للنشر

بسم الله الرّحمان الرّحيم

الكتـاب: الطّريقة المرضيّة في الإجراءات الشّرعيّة على مذهب المالكيّة

المؤلف : فضيلة الشّيخ محمّد العزيز جعيّط

مدير النشر : عماد العزّالي

تصميم الغلاف و الكتاب : شيماء المذيوب ، نجلاء العياري

الترقيم الدولي للكتاب : 978-9938-806-54-0

الطبعة الأولى: 2010 م - 1431 هـ



تونس - بيروت

الدار المتوسطية للنّشر - تونس
5 شارع شطرانة 2073 برج الوزير أريانة
الهاتف : 880 698 70 216 - الفاكس : 633 698 70 216
البريد الإلكتروني : medi.publishers@gnet.tn

Mediterranean Publishers - Tunis Tunisia
5 avenue chotrana 2073 Borj Elouzir Ariana
Tél. 216 70 698 880 - fax : 216 70 698 633
E-mail : medi.publishers@gnet.tn

بسم اللّه الرّحمن الرّحيم

والصّلاة والسّلام على خاتم النبيين
والمرسلين سيّدنا محمّد صلّى الله عليه وعلى آله وصحبه الميامين.

الإهداء إلى روح الشّيخ العلاّمة
سيدي محمّد العزيز جعيّط التّونسي برّد الله ثراه

تقديم

تميّز الشّيخ جعيّط بين معاصريه بحفظ الفقه أصولا وفروعا، وتخصّص في الإحاطة بمسائله، والعلم بالنّوازل وبما جرى به العمل. ولقد أجمع شيوخه وأقرانه وتلامذته على اطّلاعه الواسع على مذهب الإمام مالك وأصحابه، وإلمامه بفقه المذاهب الأخرى وخاصّة الفقه الحنفي، لأنّه المذهب الرّسمي المعتمد عند ساسة البلاد في عصره[1].

وكانت للشّيخ جعيّط ضلاعة يستطيع بها تحقيق مناطق الحكم، ودفع التّعارض بين النّصوص، وترجيح الأولى منها بالانطباق على واقعة الحال. وإنّ انتصابه لتدريس الكثير من المصادر الأصليّة والفرعيّة[2]، مكّنه من الانفراد بالمرجعيّة الفقهيّة داخل البلاد وخارجها.

وإنّ آثاره التي كانت متّجهة في جلّها إلى الاعتناء بالفقه وأصوله، تثبت مدى تمكّن الشيخ وإلمامه بفقه القضاء[3] والعمل والنّوازل والأحكام والتّوثيق بدرجة أولى، ثم إلمامه ببقيّة الأبواب الفرعيّة والأصليّة بدرجة ثانية.

---

[1] ابن الخوجة، محمد : القضاء الشرعي، المجلّة الزيتونيّة م3 ج5 ربيع الأوّل 1358هـ: ماي 1939: 34

[2] يراجع كتاب : الشّيخ جعيّط: حياته – إصلاحاته – آثاره.

[3] يقول الونشريسي : فقه القضاء أعمّ من علم القضاء، لأنّ فقه القضاء هو الفقه بالأحكام الكليّة، وعلم القضاء هو العلم بتلك الأحكام الكليّة مع العلم بكيفيّة تنزيلها على النّوازل الواقعة: المعيار : 10/78 ط. بيروت.

وفيما يلي دراسة متأنّية لكتاب «الطّريقة المرضية» يضمّ :
- فقه الطّريقة.
- أسلوب تأليف الطّريقة.
- مصادر ومراجع الطّريقة.

1 - فقه الطّريقة : من المباحث الفقهيّة التي نالت النّصيب الأوفر في كتاب «الطريقة المرضية» فقه العمل وعلم التّوثيق.

- فقه العمل : يعتبر عمل أهل المدينة من أصول المذهب المالكي المعتبرة والمعتدّ بها[4]. لكنّ فقه العمل لم ينفد به السّادة المالكيّة. لأنّ السّادة الحنفيّة أيضا أخذوا بعمل علماء العراق، واحتجّ السّادة الشافعية بعمل أهل مكّة[5] إلاّ أنّ اعتماد المالكيّة على فقه العمل كان أعمّ من بقيّة المذاهب، وهو مقدّم عندهم على الرّاجح والمشهور. قال النّاظم[6]:

وما به العمل دون المشهور ❁ مقدّم في الأخذ غير مهجور

ولقد استقرّ الرّأي عند متأخّري المالكيّة على أنّ العمل هو العدول عن القول الرّاجح أو المشهور في بعض المسائل، إلى القول الضعيف فيها رعيا لمصلحة الأمّة وما تقتضيه حالتها الاجتماعية، وذلك لتبدّل العرف وضرورة جلب المصلحة ودرء المفسدة، وإلاّ فالواجب الرّجوع إلى المشهور[7].

[4] راجع مثلا : القرافي : شرح التنقيح : 445 - المشاط : الجواهر الثّمينة : 95 - ابن الطالب : إيصال السّالك : 6 وما بعدها.

[5] راجع مثلا : الجيدي عمر : العرف والعمل في المذهب المالكي : 341

[6] التّسولي، علي : البهجة في شرح التّحفة : 144/1

[7] ابن الطاهر : حاشيته على التّاودي : مخطوط بدار الكتب الوطنيّة بتونس : ورقة 163.

يقول التّسولي نقلا عن الإمام الشاطبي : «إنّ مخالفة العمل ليست بالأمر الهيّن، وإنّ المعمول به مشهور أيضا»[8].

ويقول عمر عبد الكريم الجيدي المغربي : «وإيضاح ذلك أنّ بعض المسائل يكون فيها خلاف بين فقهاء المذهب، فيعْمدُ بعض القضاة إلى الحكم بقول يخالف المشهور لسبب من الأسباب، كدرْء مفسدة أو خوف فتنة أو جريان عرف أو تحقيق مصلحة... فيأتي من بعده ويقتدي به مادام الموجب الذي لأجله خولف المشهور قائما[9].

فيرتبط العمل بالموجب وجودا وعدما، ولأجل ذلك يختلف باختلاف البلدان، بل يتبّدل في البلد الواحد بتجدّد الأزمان[10].

ولا يجوز للقاضي أو المفتي الاسترسال في الإفتاء بما به العمل، ويظنّ أنّه حكم مؤبّد، بل هو مؤقّت مادامت المصلحة أو المفسدة التي لأجلها خولف المشهور، فإذا ذهبت رجع الحكم للمشهور، لأنّه واجب والانتقال عنه رخصة للضّرورة، فإذا زالت الضّرورة ذهبت الرّخصة.

وسبب اعتماد الشيخ جعيّط على ما جرى به العمل في كتاب «الطّريقة المرضية»، لأنّ مراعاة العرف وتحكيم ما يُقضى به أمر واجب في سياسة الأمّة وتدبير شؤونها، على وفْق مبادئ الشريعة التي لم تقصد إلاّ إلى النّظام وتحقيق مصالح العباد. والعرف مثلما قال الشيخ محمد الهادي ابن القاضي رحمه الله (-1970) : «يُعْتبر إن قام على أساس وثيق، ويُلغى إن جرى بالنّاس في غير طريق[11]».

[8] التّسولي : م.ن : 144/1

[9] الجيدي : العرف والعمل في المذهب المالكي : 342

[10] الوزّاني : مهدي : حاشيته على التّاودي على الزّقاقيّة : ط حجريّة : 263

[11] ابن القاضي : محمد الهادي : تأثير العادة والعرف على التّشريع : م القضاء والتشريع : جانفي 1944 : 22 وما بعدها.

ومن الأمثلة التي قدّم فيها الشيخ جعيّط ما جرى به العرف والعمل :

- مبحث إنهاء الخطاب : بيّن الشيخ جعيّط أنّ إنهاء الخطاب من قاض إلى آخر يتمّ بثلاثة أساليب وهي : الإنهاء بالمشافهة والإنهاء بالإشهاد والإنهاء بالكتابة. ولقد بطل العمل بتونس بالإنهاء بالمشافهة ووقع الاختصار على الإنهاء بالإشهاد أو بالكتابة وهو أضبط وأضمن للحقوق[12].

- مبحث التّنفيذ : بعد أن بيّن الشيخ جعيّط أنّ التّنفيذ غير الثّبوت والحكم، وأنّ أوّل ما يسبق هو ثبوت الشّيء ثم الحكم ثم تنفيذه. وبعد أن قدّم أمثلة كثيرة من طرق التّنفيذ، مثل الإلزام بالحبس، وأخذ المال بيد القوّة ودفعه لمستحقّه، وتسليم الولد لحاضنته، ذكر الشّيخ جعيّط أنّ القاضي في عصره قد تجعل له قوّة التّنفيذ وقد تُسلب منه، وأنّ التراتيب الجاري بها العمل اقتضت أنّ السّلط التنفيذية تكون مستقلّة عن السّلط الحكميّة، فالمنفّذ هو شيخ المدينة في الحاضرة وعامل الجهة في غيرها، وإذا صدر حكم من القاضي، فالمحكوم له يتسلّم نسخة من الحكم، وينهيه إلى شيخ المدينة أو عامل الجهة[13].

ثمّ تحدّث الشّيخ جعيّط عن التّنفيذ بالنّسبة لحكم غيره، وبيّن أنّه متى كان الحكم الأوّل مستوفيا شروط الصحّة يلزم تنفيذه، وإلزام المحكوم عليه به إذا اتّخذ الحاكم الأوّل والمنفّذ الثاني مذهبا، أمّا إن اختلفا مذهبا، فإنّه تساءل هل يلزم الحاكم الثّاني بتنفيذ حكم القاضي الأوّل مع أنّ مقتضى مذهبه خلاف ما نفذ به ذلك، وأجاب الشّيخ جعيّط عن تساؤله بقولين في المسألة :

---

[12] الطريقة المرضية : 226 ط أولى

[13] م.ن: 224

الأوّل : أنّه يقف عن تنفيذه وإبطاله لأنّه إن نفّذه وألزم المحكوم عليه ما فيه ألزمه ما لا يرى أنّه الحق عنده.

الثاني : أنّه ينفّذه ويلزم المحكوم عليه ما تضمّنه الحكم لأنّ توقّفه عن إنفاذه كإبطاله وهو ممنوع من نقض الأحكام المجتهد فيها.

وغمز الشّيخ جعيّط إلى نفوذ الحكم الحنفيّ بتونس أيّام الدّولة الحسينيّة مبيّنا أنّ العمل التونسي جرى على هذا الثّاني، وضرب مثلا لذلك وهو أنّ القاضي الحنفيّ إذا حكم بصحّة البيع فيما بيع على الكمشة المجهولة، أو بصحّة الوقف الخالي عن الحيازة، وتروفع بعد هذا الحكم في القضيّة المحكوم فيها لدى القاضي المالكي في الصحّة والفساد، فإنّ القاضي المالكي يحكم بمثل ما حكم به القاضي الحنفي في الصّحة، ويعلّل حكمه بأنّ حكم الحاكم يرفع الخلاف، ويجعل حكم تلك الجزئيّة الخاصّة عند الجميع، واعتبر الشّيخ جعيّط أنّ هذا ما كان يفعله من سلف من القضاة التونسيين وأنّ العمل به مازال مستمرّا في عصره.

واستشهد بأنّ القاضي محمّد الطاهر ابن عاشور (- 1284 هـ-1868م) مكّن من الشّفعة بقيمة الشقص المشفوع فيه فيما بيع على الكمشة المجهولة، وصدر حكم من القاضي الحنفيّ فيه بصحّة البيع على مقتضى مذهبه، وعلّل القاضي الجدّ ذلك بأنّ المشاع إذا بيع بيعا فاسدا وطرأ على ذلك البيع ما أوجب مضيّه، فإنّ الشّفعة تقع بقيمة الشّقص المشفوع فيه، كما قال في التّحفة في مبحث الشّفعة:

ونخلة حيث تكون واحدة ❁ وشبهها وفي البيوع الفاسدة
ما لم تصحّح فبقيمة تجبْ ❁ ذاك ذو التّعويض إذا فيه يجبْ[14]

[14] التّسولي : البهجة 112/2

وبيّن الشّيخ جعيّط أنّ البيع على الكمشة المجهولة فاسد عند المالكيّة لجهل الثّمن[15]، واقتضت التّراتيب أنّه إذا حكم الحاكم الحنفيّ بصحّة البيع وإمضائه، ارتفع الخلاف في تلك الجزئيّة، وصارت من قبيل البيع الفاسد الذي طرأ عليه ما أوجب مضيّه، ومن لوازم ذلك تمكين الشّريك من الشّفعة فيه بالقيمة.

ونقل الشّيخ جعيّط عن القاضي محمد الطاهر ابن عاشور الجدّ قوله : «وبلغنا أنّ القاضي إسماعيل التميمي (-1248هـ) كان فعل ذلك أخذًا ممّا تقدّم ،وهو أخذ متين العُرى. وكان القضاة التونسيّون في القديم ولم يزالوا إلى اليوم يحكمون بما تقتضيه ألفاظ الواقفين في الاستحقاق وشرائط الوقف على مقتضى مذهبهم، في الأوقاف الخالية من الحوز المحصّنة بحكم قاض حنفيّ بصحّتها، قال الشّيخ جعيّط: «وما ذلك إلاّ من آثار اعتبار الحكم الحنفي ونفوذه»[16].

- مبحث التّعجيز : بيّن الشّيخ جعيّط أنّ الحكم بالتّعجيز يكون على القائم بعدم سماع ما يأتي به من البيّنات على إثبات دعواه، ويكون على المطلوب بعدم سماع قدحه في بيّنة المدّعي، وذكر أنّ التّعجيز يقطع حجّة المعجّز، ولكونه كذلك بيّن الشّيخ جعيّط أنّ التّعجيز يجب أن لا يقع في الحقوق التي إذا ثبتت لا يجوز إسقاطها مثل الأحباس، وقدّم مثالا لذلك وهو إذا ادّعى قائم أنّ هذه الدّار وقف على الفقراء أو طلبة العلم، وعجز عن إثباته ثم أثبته قُبل، بخلاف الوقف على معيّن كزيْد، فإنّه إذا عجز عن إثباته يمضي عليه التّعجيز[17]، ثمّ تعرّض الشّيخ جعيّط إلى ما جرى به العمل بتونس، وهو عدم التّعجيز مطلقا لأنّ غالب الأحباس على محصور غير

---

[15] جعيّط : الطريقة المرضية 225. ط.أولى

[16] جعيّط : ن.م 225-226

[17] التّاودي : حواشي الزّقّاقيّة (مخ) رقم 8265، 54 وما بعدها.

معيّن كأولاد المحبّس ثم أولاد أولاده، ووضّح أنّ عدم التّعجيز في الوقف إنّما هو في إثباته أمّا ادّعاء نفيه ففيه تعجيز[18].

- مبحث الدّعوى فيما فيه حقّ الله :

بعد أن بيّن الشّيخ جعيّط أنّ الدّعوى فيما فيه حقّ الله تعالى تُقبل من كلّ أحد كدعوى أنّ هذه الأرض مقبرة، أو أنّ هذا البناء مسجد، أو الموضع الذي بني فيه اقتطع من الطّريق العام، أو أنّ هذا المكان المبيع حُبسٌ على الفقراء أو طلبة العلم ذكر عكس المسألة، وهو أن تقع الدّعوى على حُبّس أو مسجد، وحينئذ يقيم الحاكم وكيلا يدفع عنه، فإن وجب عليه قضى به وإلاّ فلا[19]، أمّا العمل التونسي فهو جار على أنّ تلك الجهات إن كان عليها ناظر استدعي لها، وأجرى الخصام معه، وإن لم يكن لها ناظر قدّم القاضي مقدّما وقتيّا ليخاصم عنه[20].

- مبحث الالتزام بالوصيّة : بيّن الشّيخ جعيّط في مسألة الالتزام بالوصيّة أنّ الموصي إذا التزم فيها عدم الرّجوع، ففي لزوم ذلك خلاف بين متأخّري فقهاء تونس مبنيّ على أنّ الوصيّة من لوازمها الشرعيّة وخواصها صحّة الرّجوع عنها، ثمّ تساءل الشّيخ جعيّط : هل يتنزّل اللاّزم الشّرعي منزلة اللاّزم العقلي أم لا ؟ وذكر أنّ المسألة تتفرّع إلى ثلاثة فروع :

- الأوّل : الوصيّة التي التزم الموصي فيها مجرّد عدم الرّجوع مجملا[21]

- الثّاني : الوصيّة التي التزم فيها ذلك مستندا لاختيار قول من قال بلزومه من الفقهاء.

---

[18] جعيّط : ن.م 77-78

[19] ابن فرحون : التّبصرة 127/1

[20] الطّريقة المرضية 12-13

[21] الطّريقة 129-130

- الثالث : ما إذا زاد الموصي في وصيّته: أنّه مهما رجع عنها، كان رجوعه تجديدا لها، وتنفيذا لحكمها.

ثمّ بيّن الشّيخ جعيّط أنّ الثالث هو الذي جرى به العمل في تونس، وهو أنّ الموصي يلزمه الالتزام، وينبغي أن يكون ذلك خارجا عن الخلاف، وهو الذي اختاره قاسم عظوم وجرى به القضاء التونسي من زمن الشيخ محمد الشاذلي بن صالح (- 1308هـ/1891م) إلى زمن الشّيخ جعيّط[22].

- مبحث اليمين : ذكر الشّيخ جعيّط في هذا المبحث[23] أنّه إذا كان الحقّ ربع دينار فأكثر، يلزم الإتيان باليمين من قيام[24]. وأن يكون الحالف مستقبل القبلة بالجامع، فإن أبى أن يحلف فيه عدّ ناكلا، فإن سأل المحلوف له مسجدًا آخر يعظّونه أجيب إلى مطلبه.

واستشهد الشّيخ جعيّط بقول الناظم محمد بن أبي القاسم السّجلماني[25] (-1214هـ/1799م) في منظومة العمل المطلق[26]:

وعـنـدمـا تغلّـظ اليميـن فـي ❁ ربع دينار مكان الحلـف
المسجد الجامع هو الأعظـم ❁ ما لم يكن في بلد يعظّـم
فـيه سواء مـن مساجدهـــم ❁ فإنّ في هذا يكون القسـم

[22] ن.م 130-131

[23] الطّريقة المرضيّة 82 وما بعدها. ط.أولى

[24] إذا كان الحقّ أقلّ من ربع دينار فلا يمين – المعيار 23/10

[25] أنظر ترجمته في : مخلوف : شجرة النّور 376 رقم 1505

[26] أنظر : مجموع المتون 302

ثمّ ذكر الشّيخ جعيّط أنّ الخصم لو طلب تحليفه على المصحف أو سورة براءة أو قد سمع، أو أضرحة الصّالحين أجيب إلى ذلك لأنّ المقصود من اليمين هو الإرهاب، أمّا لو طلب تحليفه بالطّلاق فينبغي أن لا يجاب إليه[27].

وذكر الشّيخ جعيّط أيضا : أنّه شاهد الحلف في الجوامع يكون عند المصحف الموضوع بوسطها، وإنّه لم ير الحلف بين المنبر والمحراب أصلا وهو جار على قول المدوّنة : «ولا يعرف مالك اليمين عند المنبر، إلاّ منبر النبي صلّى الله عليه وسلّم في ربع دينار، قال أبو إبراهيم : فيه إشارة إلى أنّ الجامع كلّه سواء، وهي رواية في المذهب[28]، ثم بيّن الشّيخ جعيّط أنّ الذي جرى به العمل أنّ المتّهم إذا نكل عن اليمين غرم بمجرّد نكوله، ولا يطلب المدّعي بالحلف على ما ادّعي، ونقل عن المعيار في أوّل نوازل الدّعاوي رواية عن الإمام مالك أن يمين التّهمة لا تردّ، فإن أبى المتّهم ونكل عنها، حبس أبدًا حتى يحلف[29].

أثبتت هذه العيّنات إلمام الشّيخ جعيّط بما جرى به عمل تونس، لكنّه أيضا كان له اطّلاع كبير على عمل فاس والقيروان وقرطبة، وكان كثيرا ما يقارن بين عمل كلّ قطر ويبيّن الخلاف أو التطابق الذي وقع بين هذه الأقطار.

ومن المباحث التي تبيّن اطّلاع الشّيخ جعيّط عن الذي جرى به العمل في فاس:

- مبحث شروط صحّة الدّعوى : بيّن الشّيخ أنّ الطالب إذا كان يجهل قدر حقّه فإنّه يعذر، وعمل المغرب أنّ دعوى المجهول تسمع، عندما قال : إذا كان الطالب

---

[27] جاء في المدوّنة : أنّ يمين الطلاق يجاب إليه وهو رأي الجمهور 2/ 128-129

[28] سحنون : المدوّنة 103/4 – الونشريسي : المعيار ط.بيروت 308/10

[29] المعيار : 10/ 232-233

يعرف قدر حقّه وامتنع من البيان لم تسمع دعواه، بخلاف ما إذا جهل قدره كدعوى الرّجل منابا من وقف كثر مستحقّوه، فإنّه يعذر لغلبة الجهل بكيفيّة قسمة الأوقاف، وما جرى به العمل في المغرب هو سماع الدّعوى بالمجهول إذا كان لا يعرف قدره[30].

وهذه عيّنة تبيّن تطابق ما به العمل التونسي والفاسي:

- مبحث الشّهادة على الخطّ : ذكر الشّيخ جعيّط أنّ الذي جرى به العمل الفاسي، أنّ الشّاهد إذا عرف خطّه ولم يذكر شهادته، فإنّه يؤدّيها إذا لم يكن في الكتاب محْوٌ أو بِشْرُ لم يتعذّر عنه وتنفع المشهود له[31]، واستدلّ بقول صاحب العمليّات الفاسيّة[32].

والشاهد العارف خطّه ولم ❁ يذكر شهادته أدّى للحكم
إن لم يكن محو به أو ريبة ❁ وتنفع الشّهادة المطلوبة

ثمّ ذكر الشّيخ جعيّط أنّ العمل التونسي مطابق لما به عمل فاس، ووضّح المسألة بقوله : «إنّ العدول المنتصبين للإشهاد يعملون على ما قيّد، ووضعوا علامتهم وإن لم يذكروا الشّهادة، وحكم القاضي في ذلك مخالف لحكمهم، فإذا وجد حكما في ديوانه بخطّه دون أن يذكره، فليس له أن يعمل به إلاّ أن يشهد عنده بذلك الحكم شاهدان، وكذا إذا وجده القاضي المتولّي بعده، فإنّه لا يعمل به دون أن يشهد شاهدان[33]».

أمّا العيّنات الموالية، فإنّها تبيّن الفارق بين عمل تونس وفاس:

---

30 ابن فرحون : التّبصرة بهامش عليّش 1/127 – التّسولي : البهجة 1/138 وما بعدها – الطّريقة المرضيّة 14

31 الونشريسي : المنهج الفائق 86 وما بعدها – المعيار 10/134

32 الفاسي : عبد الرحمن: مجموع المتون 209

33 الطّريقة المرضية 178-179

- مبحث العقلة : يعتبر الشّيخ جعيّط أنّ ما جرى به العمل في تونس هو أنّ المدّعي إذا طلب عقلة الشّيء المتنازع فيه، فإن لم يكن إلاّ بمجرّد الدّعوى لم يجب مطلبه، أمّا عمل فاس، فإنّه جرى بالتّوقيف بمجرّد الدّعوى، فإذا أقام المدّعي البيّنة على ما يدّعي أجيب إلى ذلك[34].

- مبحث تجديد الوكالة : بيّن الشّيخ جعيّط أنّ المعتمد في تونس في هذا المبحث أنّه إذا وكّل شخص وكيلا على مخاصمة رجل، فلم يقم الوكيل بشيء إلاّ بعد سنتين أو أنشب الخصومة قبل ذلك، ثم أتى بالبيّنة بعد هذه المدّة، فإن وقع في وكالته أنّها دائمة مستمرّة بقي على الوكالة ومكّن من المخاصمة، ولا ينعزل عن الوكالة إلاّ بنصّ صريح، وإن لم يقع التّقييد بذلك، يبعث الحاكم إلى الموكّل ليسأله أهو على وكالته. أمّا عمل فاس فإنّه يرى تجديد الوكالة[35]، وبيّن الشّيخ جعيّط أنّه لا يعلم أنّ أحدا من التّونسيين نصّ على أنّ العمل التّونسي موافق لعمل فاس[36].

ومن المباحث التي تعرّض فيها الشّيخ جعيّط إلى الخلاف فيما جرى به العمل بقرطبة والقيروان:

- مبحث الدّعاوي : يقول الشّيخ إنّ الذي عليه العمل بقرطبة، أنّ الدعاوي إذا كانت لشخص واحد تجمع في يمين واحدة، ولا تتعدّد الأيمان بتعدّد الدّعاوي[37]، أمّا الذي به العمل في القيروان، هو أنّ الأيمان تتعدّد بالدّعاوي ولو لشخص واحد[38].

---

[34] الطّريقة المرضية 75 ط. أولى

[35] لمزيد الاطّلاع على هذه المسألة أنظر : ابن فرحون : التّبصرة 124/1

[36] الطّريقة المرضية، 8

[37] يوضّح المعيار في نوازل الدّعاوي ما به عمل قرطبة 243/10

[38] الطّريقة المرضية 20-21

وهذه عيّنة انتصر فيها الشّيخ جعيّط للعمل التّونسي، وأيّد البرزلي[39] (-844 هـ/1440م) وحلولو[40] (كان حيّا سنة 875هـ/1470م). وخالف ميّارة والتّاودي حول بيّنة الإراثة في مبحث الشّهادة، حيث أثبت الشّيخ جعيّط في بيّنة الإراثة، أنّه يجب أن يذكر الشّهود انحصار إرث المتوفّى في الأشخاص الذين يعيّنونهم في علمهم، وأن يذكروا عدم علمهم بوارث سواهم، وبذلك يقع التّعارض بين بيّنتي وفاة تشهد إحداهما بعدد من الورثة، وتشهد الأخرى بعدد زائد، وقدّم الشّيخ جعيّط مثلا آخر، وهو أن تشهد بيّنة بأنّ العاصب له بيت المال، وتشهد الأخرى بأنّ العاصب له ابن عمّه فلان، ثمّ يقول : «إذ لا منافاة بين العلم بالشّيء من شخص، وعدم العلم به عن آخر، فيعمل حينئذ بالبيّنة الشاهدة بالعدد الزّائد، والبيّنة الشّاهدة بأنّ العاصب له ابن عمّه فلان، لكن يلزم في البيّنة الشاهدة بتعصيب ابن العمّ أن تذكر الجدّ الجامع وإلا كانت الشهادة بالتّعصيب ملغاة، ثمّ نقل عن البرزلي قوله : «العمل اليوم لابدّ من ذكر الجدّ الجامع الذي يجتمعان فيه وإلا فلا تصحّ، ونقل حلولو في اختصار نوازل البرزلي قوله : «إذا شهد أنّه شقيق فلان فذلك يستلزم أنّهما رجل واحد، ولم يذكره ولا يدخلهما خلاف إذ لم يرفعها الشّاهد إلى جدّ معين[41].

فما ذكره البرزلي وحلولو، هو الذي جرى به عمل تونس، أمّا الذي به عمل فاس، فإنّ الشّيخ جعيّط أخذه عن ميّارة الذي لا يشترط بيان التّعدّد إلاّ في منازعة الأقرباء فيما بينهم، لا مع بيت المال، ونقل جواب التّاودي عن التّسولي في حواشي

[39] هو أبو القاسم أحمد بن محمد البلوي القيرواني : مخلوف : شجرة النور 245 رقم 879 – كحالة : معجم المؤلفين 158/2

[40] أبو العبّاس أحمد بن عبد الرحمن اليزليطني القروي – مخلوف : شجرة النور 259 رقم 947 – وفي السّخاوي: الضّوء اللاّمع 260/2 وكحالة : معجم المؤلّفين 215/1 كان حيّا سنة 895هـ/1490م.

[41] أنظر : حلولو : مختصر نوازل البرزلي (مخ) 199/2

الزّقاقيّة، وهذا نصّ جواب التّاودي : «تحرير المسألة ومحصّلها على ما تفيده أجوبة المحقّقين، وكلام أصحاب النّوازل أنّه إذا لم يكن هناك وارث يدّعي ذلك إلاّ مقيم البيّنة، كان بيان التعدّد فيها بشرط كمال وصحّت دونه كما في المتّيطيّة، وإن كان هناك معارض لها، ومن يدّعي خلافها فلابدّ من بيان التعدّد ليعلم الأحقّ منها»[42].

وبعد أن نقل الشّيخ جعيّط آراء فقهاء تونس والمغرب في المسألة، انتصر إلى ما به عمل تونس، وأوجب على القضاة العمل به، بدليل قوله : «ينبغي أن يعوّل القاضي هنا على ما نقلناه عن البرزلي وحلولو، لا على ما قيّد به المسألة ميّارة والتّاودي، لأنّ عملنا على عدم التّفصيل بدليل إطلاقهما»[43].

ولم يقم الشّيخ جعيّط بمساندة مطلقة لعمل تونس، بل خالفه في بعض المباحث علما وأنّ عمل تونس في المبحث الذي سأذكره هو مذهب عبد الرحمن بن القاسم[44] (-191هـ/807م). إلاّ أنّ الشّيخ جعيّط رجّح رأي أشهب[45] (-204هـ/819م) وصورة المسألة في :

– مبحث الإقرار بالنّسب : «فإذا أقرّ أحد أنّ فلانا ابن عمّه لا وارث له غيره وأشهد بذلك ثمّ مات، فمذهب ابن القاسم لا يثبت النّسب بهذا الإقرار وإنّما له المال بعد التأنّي، فإن لم يأت له طالب أخّره المقرّ له مع يمينه، وذكر الشّيخ جعيّط أنّه مذهب

---

[42] التّاودي : حاشيته على الزّقاقية (مخ) رقم 8265/69 – التّسولي : حاشيته على التّاودي على الزقاقيّة، ط. حجريّة 90

[43] الطّريقة المرضية 155-156 ط. أولى

[44] عياض : المدارك 434/2 – مخلوف : شجرة النّور 58 رقم 24

[45] أبو عمرو أشهب بن عبد العزيز : ابن النّديم: الفهرست 281 – الشّيرازي : طبقات الفقهاء 156 – ابن خلّكان : وفيات الأعيان 238/1

عبد الملك بن حبيب[46] (-238هـ/853م) وابن الماجشون[47] (-212هـ/827م) وأصبغ بن الفرج، ثمّ ذكر الشّيخ جعيّط مذهب أشهب، وهو أنّه لا يستحقّ الميراث إلاّ من استحقّ النّسب، وثبت له ما تثبت به الأنساب، ثمّ أردف الشّيخ جعيّط قائلا : «مذهب أشهب هو النّظر والقياس إلاّ أنّ العمل جرى بقول ابن القاسم»[48]، وخالف الشّيخ جعيّط عمل تونس وأخذ بعمل فاس في اعتبار التعدّد من شروط قبول الشاهد، حيث تقبل شهادة غير العدول إذا انعدم العدول ويشترط فيهم الستر ولا يقلّ عددهم عن السّتة[49].

- علم التّوثيق في «الطّريقة المرضية» :

خصّص الفقهاء قانون العقود والتزامات بفنّ خاصّ به سمّوه علم التّوثيق، ووضعوا كتبا في أصول التّوثيق، وشروط العقد الكتابي: «الوثيقة» سواء كانت أصليّة أو استرعائيّة[50]، وسواء كانت صادرة عن إرادة مزدوجة أو إرادة منفردة[51]، وبيّنوا صفة الموثّق[52] والشروط التي تجب في كاتب الوثيقة[53]، وما ينبغي للموثّق أن يحترز منه ويتفطّن إليه[54]، حتّى صار علم الوثائق علما قائما بنفسه خصّه الفقهاء بالشّرح

[46] عياض : ن.م 301/3 – الذّهبي : تذكرة : تذكرة الحفّاظ 537/2

[47] أبو مروان عبد الملك بن عبد العزيز : عياض : ن.م 360/2 – مخلوف : شجرة النّور 56 رقم 11

[48] الطّريقة المرضية 103-104

[49] ن.م 144

[50] الونشريسي : المعيار 199/10

[51] العلوي : كتاب المواريث 15

[52] الونشريسي : المنهج الفائق، 04 وما بعدها

[53] ابن فرحون : التّبصرة بهامش عليش 235/1 وما بعدها

[54] الونشريسي : ن.م 45 وما بعدها

والدّرس، ولم يقصروا هذا العلم على ناحية من النّواحي الفقهيّة، فبيّنوا أحكام العقود والالتزامات على الإطلاق، وتكلّموا في جميع الوثائق[55]، يقول التّسولي متحدّثا عن أهميّة التّوثيق عند أبي بكر محمد بن عاصم الغرناطي[56] (-829هـ/1426م) : للنّاظم كلام على الوثائق لأنّ الفقه المذكور في النّظم هو الذي بنيت عليه العقود وبه رسمت الوثائق، فمعرفته طريق لمعرفة ما يصحّ من الوثائق وما يبطل منها[57].

وبما أنّ كتاب «الطّريقة المرضية» يعتبر من المراجع المهتمّة بدراسة العقود والوثائق، فطبيعي أن يكون الشّيخ جعيّط ملمّا بعلم الوثائق وخصوصا في البلاد التونسيّة.

وهذه عيّنات من التّوثيق والإجراءات التابعة له، استقيتها من «الطّريقة المرضية» وضبطتها في المباحث التالية :

- مطلب الدّعوى : من أنظار المحاكم الشرعيّة التونسيّة، مطلب الدّعوى الذي ضبطه الشّيخ جعيّط في تقديم مطلب للقاضي في ورق معتاد كتابةً، يبيّن به المدّعي موضوع الدّعوى وحاصلها، فيوقّع القاضي على الشّكاية أنّها من النّوازل الشخصيّة أو من النّوازل الاستحقاقيّة، وبيّن الشّيخ جعيّط أنّ التّراتيب اقتضت أن يحيل القاضي الشّكاية على كاتب مكلّف بإعطاء ورقة خاصّة، مبيّن بها نوع النّازلة، ويسلّم الكاتب الورقة للطالب ليذهب بها إلى إدارة التّسجيل، ويدفع معلوما يختلف باعتبار كون النّازلة شخصيّة أو استحقاقيّة، ويقدّم الورقة إلى القاضي، الذي يحيل النّازلة إلى دائرة العدول لكتب المقال، وتوضع الورقة بملف النّازلة.

---

[55] العلوي : ن.م 15

[56] البغدادي : إيضاح المكنون 1/127 – مخلوف : شجرة النّور 247 رقم 891

[57] التّسولي : البهجة 1/11

وإذا عجز الطّالب عن دفع المعلوم، ذكر الشّيخ جعيّط أنّه يكلّف بإثبات العجز، وعندها يكتب القاضي على الشّكاية ما نصّه : «يمنح الإعانة العدليّة» وحينئذ يعفى الطّالب من دفع المعلوم[58].

- مبحث العمل بالنّسخ : بيّن الشّيخ جعيّط أنّ النّسخ لا يعمل بها إلا إذا كانت مقامة عن إذن الحاكم الشّرعي، ومختومة بختمه، وخاطب عليها. وكيفيّة الخطاب بالنّسبة لنسخ الأحباس، أن يكتب الحاكم أعلى النّسخة بخطّه ما نصّه : «قوبل بأصله فتطابقا وكان نصّا سواءً، أو «قوبل الفرع بأصله فتطابقا وكانا نصّا سواء، وأعلم به فقير ربّه فلان القاضي ببلد كذا أو المفتي ببلد كذا»، والأصل المنسوخ منه لابدّ أن يثبت عند القاضي ويكون بحيث لو حضر لقضي به...[59].

وقال الشّيخ جعيّط في مسألة إخراج النّسخ : «لا حرج في إخراج النّسخ إذا لم يخش تكرّر الحقّ كالأحباس والوصيّة بالثّلث لمعيّن... ويخاطب القاضي على نسخ غير الأحباس بقوله : «ثبت لديّ» وتساءل : هل هذا الخطاب يفيد صحّة الرّسم مطلقا، أو لا يفيد إلاّ عدالة عدلي الرّسم؟

ثمّ ذكر اختلافا وقع بين الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور الجدّ والشيخ حمدة الشاهد في المسألة، فالشيخ محمد الطاهر ابن عاشور الجدّ يرى أنّ «ثبت لديّ» يفيد صحّة الرّسم بدليل إفراد الضمير في «ثبت»، فهو يعود على الرّسم، وحينئذ فلا يخاطب القاضي على رسم لا يصحّ الاحتجاج به، وإن كان عدلاه ثابتي العدالة عنده، والشيخ محمد حمدة الشاهد (-1311هـ/1894م) يرى قصر إفادته على عدالته عدلي الرّسم.

---

[58] الطّريقة المرضية 3-4 ط. أولى

[59] الطّريقة المرضية 190 وما بعدها - 231-232 ط. أولى

ورجّح القضاة التونسيون مختار ابن عاشور الجدّ حسبما ذكر الشيخ جعيّط، وأبوا وضع أختامهم في رسوم بشهادة عدول ثقات، إذا كان الرّسم مشتملا على ما لا يجوز في مذهب مالك، مثل بيع الكمشة وبيع الثّنيا ورهن الانتفاع[60].

– مبحث استخراج المضامين : بيّن الشّيخ جعيّط كيف تخرج المضامين من رسوم الأملاك المشتركة، وذلك إذا أراد شريك الاستقلال برسم، فإنّه يطلب من الحاكم الشّرعي الإذن لعدلين في إخراج مضمون بالرّسم الأصلي للملك، ليكون حجّة بيده، وتتمثّل مهمّة الحاكم الشّرعي، في تسلّم الرّسم الأصلي والتأمّل فيه وفي صحّته وفي عدالة شاهديه، ثمّ يأذن لعدلين في إخراج مضمون منه يذكران فيه انتقال الملكيّة وأسبابها، ويذكران أنّه كتب هذا المضمون بالإذن من فلان القاضي أو المفتي، ليكون حجّة في تملّك فلان للجزء الذي يملكه منه، ويعيّنان مقدار هذا الجزء، ويؤرّخان كتابة المضمون، ولا يعقدان على ما كتباه إلا بعد أن يطّلع الآذن على المضمون، ويتتبّعه ويجده قد استوفى ما بالرّسم من الأركان، فحينئذ يختمه ويكتب بخطّه ما نصّه: «ختم كذا من عام كذا»، ثمّ يضع العدلان علامتيهما ويكتبان في هامش الرّسم الأصلي ما نصّه : «أخرج منه مضمون في تملّك فلان لقدر كذا بشهادة شهيديه فلان وفلان في تاريخ كذا، وبذلك يصير المضمون حجّة فيما أخرج فيه[61].

– مبحث الشّهادة على الخطّ : نفى الشّيخ جعيّط عن هذا المبحث احتمالا وقع فيه البرزلي، حيث نقل عن البرزلي قوله : «إذا لم يضع ذو الخطّ علامته فلا يرفع إليه، لأنّه ربّما كتب ولم يتمّ الأمر» فبيّن الشّيخ جعيّط أنّ ما ذكره البرزلي متعيّن في الشّهادات المدرجة برسوم مستقلّة، أمّا الشهادات المدرجة بدفتر العدل المعدّ لتقييد

[60] الطّريقة : 195-197

[61] أنظر : الطريقة المرضية 197

الشّهادات المعروف بدفتر المبيضات، فإنّه يرفع فيه على إمضاء الشّاهد فيه دون علامته، لأنّ الشّاهد لا يضع علامته فيه وإنّما يضع إمضاءه، ثم يمضي معه جليسه، وأكّد الشّيخ جعيّط على أنّه لا يوضع في دفتر المبيضات إلاّ الشهادات التامّة، مبيّنا أنّ بهذه العمليّة ينتفي الاحتمال الذي ذكره البرزلي.

ثمّ بسط الشّيخ جعيّط القول في فرضيّة موت العدل أو غيابه، فإن تمّ ذلك وأريد الرّفع على شهادته، فإنّ التّراتيب التّونسيّة قضت أن يستأذن الحاكم الشّرعي عدليْن في إخراج الشّهادة وإدراجها بالرّسم، فيكتب العدل الحيّ الحاضر شهادته، ويعقد عليها، ثمّ يخرج العدلان أسفل شهادة الحيّ ما بالدفتر، ويعقدان على ذلك بعد أن يشهدا أنّ الإمضاء إمضاؤه ويضمّنا إذن الحاكم، ويختم الحاكم تلك الشّهادة بختمه[62].

- مبحث البيّنة : في مبحث تكليف المدّعي بإقامة البيّنة فيزعم أنّ بيد المدّعى عليه ما يغنيه عنها، بيّن الشّيخ جعيّط أنّ أغلب الموثّقين لا يلزمون المدّعى عليه إعطاء موجباته التي بيده لخصمه، لكي لا يفتح على النّاس باب يعسر سدّه، إلا أبو علي الحسن بن رحّال[63] (-1140هـ/1728م) فإنّه اختار القضاء عليه بذلك واستظهر أنّه لو رفع لعدل ينظر فيه أو حلف أنّه لم يقصد حيلة، وإنّما أراد الانتفاع به لكان حسنا[64].

ولم يوافق الشّيخ جعيّط ما جاء في حاشية محمد بن سلامة على التّاودي عند قول التّحفة[65] :

وطالب التّأخير فيه سهلا ❁ لمقصد يمنعه وقيل لا

[62] الطّريقة المرضيّة 180-181 ط. أولى

[63] مخلوف : الشّجرة 334 رقم 1313

[64] الطّريقة المرضيّة 56-57

[65] ابن عاصم : تحفة الحكّام 06

عندما قال محمد بن سلامة (-1266هـ/1850م) : ما جرى به العمل في تونس، وهو أنّ الرّسم إن كان حاضرا دفع لعدل ينظر فيه[66]، قال الشّيخ جعيّط : «أنا أشكّ في صحّة العمل الذي ذكره إذ لم ينصّ عليه قاسم عظوم ولا حسن الشّريف (-1289هـ/1875م) ولا أحمد بن الطاهر، ولعلّه رأى بعض شيوخه من القضاة فعل ذلك اغترارا بكلام أبي علي بن رحّال فحكاه عملا»[67]، ودليل الشّيخ جعيّط يدلّ على أنّه متمكّن من تراتيب التّوثيق بتونس.

وعندما يضعّف الشّيخ جعيّط رأي الفقهاء يقدّم حجّته، والحجّة التي قدّمها الشّيخ جعيّط في هذه المسألة قوله : «إنّ ما ثبت الاشتراك فيه أو تعيّن الحقّ فيه للطالب وكان مسلما كرسوم المحاسبات والتّركات والأحباس وعقود الأملاك لا خلاف فيه، وإنّ الحجّة متى كانت موروثة أو أقامها الجميع، فمن أراد نسخة منها أخذ الأجر من الجميع، إذ لا وجه لاستبداد واحد دون الآخر، إلاّ إذا تراضوا على تمكينها من شخص واحد منهم، ومن أسقط حقّه لا يلزمه أجرًا»[68].

- مبحث شهود البيّنة : انتقد الشّيخ جعيّط التّساهل الواقع من الحكّام، في المحاكم الشرعيّة التونسيّة في قبول تزكية من لا يعرفونه، فتحدّث عن الشّروط التي يجب أن تتوفّر في شهود البيّنات الاسترعائيّة، مبيّنا أنّهم إذا كانوا عدولا معروفين بالعدالة ككونهم منتصبين للإشهاد، أو حاملين لأوامر تخوّلهم الانتصاب للإشهاد، فإنّهم لا يحتاجون إلى تعديل أو تزكية، ويكتب الموثّق تحت اسم الشّاهد هذه العبارة : «معروف بالعدالة» وإذا لم يكونوا كذلك احتاجوا إلى التّعديل، فإن علم العدلان المأذونان بالرّفع عليهم عدالتهم، كتبا تحت اسم كلّ واحد منهم هذه العبارة «وأزكّيه».

---

[66] ابن سلامة : حاشيته على التّاودي (مخ) 9440 : 111 وما بعدها

[67] الطّريقة المرضية : 59

[68] الطّريقة المرضية 59-60 ط. أولى

وبيّن الشّيخ جعيّط أنّهما إن لم يعلما عدالتهم، افتقر إلى أن يزكّيهم رجلان عدلان معروفان عند القاضي...[69].

-مبحث الشّهادة الأصليّة : ذكر الشّيخ جعيّط في هذه المسألة أنّ الحاكم ينبغي عليه أن يتنبّه إلى أنّ الشهادات الأصليّة في التبرّعات، يلزم تصريح الموثّق فيها بالإشهاد، وإلا تعتبر ملغاة، وقدّم الطّريقة الصّائبة وهي أن يقول الموثّق «أشهد فلان أنّه وهب أو تصدّق»، واشترط على الموثّق إذا قال في فاتحة الوثيقة «وهب فلان أو تصدّق أو وكّل «يلزم أن يقول في آخرها» وشهد على إشهاده بذلك»[70].

- مبحث الاستحقاق العقّاري : هذه عيّنة تثبت تمكّن الشّيخ جعيّط من علم التّوثيق عند المالكيّة والأحناف، فهي تبيّن تحديد العقّار في المذهبين والإجراءات القانونيّة التي تقام عند التّنازع حوله.

فالمذهب الحنفي يرى أنّ تحديد العقّار يكون بذكر العقّار المُحادّ له وبيان نوعه وبيان مالكه، وإذا كان المحدود به على ملك متعدّدين ورثة أو غير ورثة، فذكر واحد منهم كاف، وتذكر الفواصل بين الحدّ والمحدود ويكتفي بثلاثة حدود، ولكن إذا ذكر الرابع يلزم ذكره محرّرا على الوجه الأتمّ، ويرى المذهب المالكي في استحقاق العقّار أنّ صحّته تستدعي تعيين ناحية العقّار وتشخيصه بذكر حدوده من جهاته الأربع على وجه مفصّل...

ولو وقع التّنازع حول حدود العقّار، قدّم الشّيخ جعيّط الإجراءات الكفيلة بالبتّ في القضيّة، وذلك بإحضار الشّهود والإذن بخروج عدليْن أطلق عليهما

[69] ن.م 162-163

[70] ن.م 154-155

اسم «التوجّه» إلى محلّ النّزاع وتلقّي الشّهادة وسماع الدّعوى والجواب، وتحمل المصاريف على المبطل في التّحديد[71].

- مبحث دفتر المراسلات : بيّن الشّيخ جعيّط أنّ كتاب القاضي كان يُطلق عليه اسم مراسلة، وأنّ النّاس في عهده كانوا يتغالون في اقتناء مراسلات القضاة التّونسيين المعروفين بالعلم والتّحقيق، مثل الشيخ إسماعيل التميمي والشيخ محمد الخضّار.

وذكر الشّيخ جعيّط أنّ دفتر المراسلات كان يمسكه عدلان ويضمنان به المراسلات الصادرة، وإذا وجدت مراسلة مخالفة لمراسلة صدرت في القضيّة من بعض الحكّام يعلمون الشيخ المراسل، ليتذاكر مع صاحب المراسلة السّابقة، ويرجع أحدهما إلى ما رآه الآخر، فإن بقيا على الاختلاف يُنهيا الأمر إلى رئيس تلك الدّائرة، وهو الذي يبتّ في المسألة، ثمّ استعيض عن اسم المراسلة، وتغيّر بلفظ «مكتوب»، وكانت المراسلة يحملها المنتفع إلى قاضي الجهة، وصار المكتوب يوجّه إلى القاضي المنهيّ إليه بواسطة البريد، فإذا كان مصحوبا بالحجج، يخشى عليها من الضّياع يرسل المكتوب والحجج على طريق ضمان البريد، والمكاتيب الموجّهة إلى قاض من قضاة الجهات تضمن بدفتر معدّ لذلك يمسكه كاتب المحكمة، كما أنّ الوارد من الكتب يضمن بدفتر معدّ لذلك[72].

فجميع هذه المباحث تؤكّد تضلّع الشّيخ جعيّط في فقه العمل والتوثيق.

2 - <u>أسلوب تأليف «الطّريقة المرضيّة» :</u>

إنّ المتتبّع لأبواب الكتاب، يتبيّن له أنّ الشّيخ جعيّط لا يعتمد عند تبسيط مسألة فقهيّة على مرجع واحد، ولا يطنب في النّقول، بل يجمع آراء الفقهاء ويفصّلها

---

[71] الطّريقة المرضية: 15

[72] أنظر : الطّريقة المرضية : 230

ويحقّقها دون استطراد، ويحيل إلى المصادر والمراجع، ويذكر أحيانا الصفحة ودار الطبع، ويظهر مواطن الإجماع ومواطن الاختلاف داخل المذهب، ويضعّف ويرجّح ويربط المسائل بأصولها، ويستشهد أحيانا بقضيّة وقعت بين يديه وتولّى الحكم فيها أو حادثة وقعت لأحد شيوخه، وعندما يخالف رأيا، يعلّق مستعملا غالبا لفظة : «قلت».

ولم يقم الشّيخ جعيّط بتجميع المعلومات الفقهيّة من كتب الأحكام والعقود والأقضية، بل كان يختار المسائل حسب الفصول التي أدرجها في «طريقته».

وعلى سبيل المثال استشهد بحُكم حكم به أبو بكر بن زرب[73] نقلا عن التّبصرة في مبحث اليمين، وذكر ابن فرحون هذا الحكم بين الكثير من المسائل والفروع والأقضية، في الباب الثامن والعشرين الخاص بالاتّهام وأيمان التّهمة[74].

وطريقة الشّيخ جعيّط في ضبط المسألة، أنّه ينقل باختصار، ويكثر من المصادر والمراجع الهامّة في المسألة الواحدة، ومن ذلك ما جاء في مبحث الشّهادة على السّماع في النّسب[75].

قال الشّيخ جعيّط : «قال في الكافي : الشّهادة على السّماع عند مالك وأصحابه جائزة في النّسب المشهور، وفي الولاء المشهور، فإذا قال الشهود : لم نزل نسمع أنّ فلان بن فلان مولى فلان بن فلان مولى عتاقة، أو أنّه ابن عمّه ثبت بذلك النّسب والولاء، وقال ابن القاسم : لا يثبت بذلك نسب إنّما يستحقّ بها المال، إلاّ أن يكون أمرا مشتهرا مثل نافع مولى ابن عمر[76].

[73] الطّريقة المرضيّة، 87 ط. أولى

[74] ابن فرحون : التّبصرة 1/274

[75] الطّريقة المرضيّة، 205 ط. أولى

[76] نقل الشّيخ هذه المسألة باختصار، أنظر : ابن عبد البرّ : الكافي 2/ 182-220

وقال ابن رشد[77] : شرح المسألة أربعة عشر من سماع أبي زيد، من شهادات البيان ما نصّه : «وأمّا إن لم يكن السّماع بذلك مشتهرا اشتهارا يصحّ للشّاهد به الشّهادة على القطع، فقال : لم أزل أسمع من أهل العدل وغيرهم، أنّ فلانا هو ابن فلان أو مولى فلان، ففي ذلك اختلاف، قيل إنّه يثبت بذلك النّسب والولاء، وهو قول أشهب، والذي يأتي على قول ابن القاسم، في سماع أصبغ، في إجازة شهادة السّماع في ضرر الزّوجين، وقيل : إنّها لا يثبت بها النّسب ولا الولاء، ويستحقّ بها الميراث وهو قول ابن القاسم في هذه الرّواية، وفي المدوّنة[78]، ويتخرّج في المسألة قول ثالث : أنّها لا يثبت بها النّسب ولا يستحقّ بها المال، وأنّ المال لا يستحقّ إلاّ بعد إثبات النّسب والولاء[79].

فهذه المسألة وغيرها كثير، تبيّن أنّ الأسلوب الذي توخّاه الشّيخ جعيّط، أنّه يعتمد على كبار فقهاء المذهب، وعلى المصادر المعتمدة فيه.

ولا يعتمد الشّيخ جعيّط على نقول بعض الفقهاء في مراجعهم، بل يعود إلى الأصل ليتثبّت فيه، ومثال ذلك ما نقله التّسولي[80] (-1258هـ/1842م) من المعيار، واعتبره الشّيخ جعيّط إجحافا ربّما يُوقع لُبْسًا في كيفيّة الاستدلال به حسب عبارته، حيث جاء في البهجة عند شرح التّسولي لقول النّاظم:

لأنّه أضبط للأحكام ❁ ولانحصار ناشئ الخصام

[77] ابن رشد : البيان والتحصيل 232/10

[78] سحنون : المدوّنة 4/ 88-89

[79] المواق : التاج والإكليل 114/6

[80] أبو الحسن علي بن عبد السّلام – مخلوف : شجرة النّور 397 رقم 1576 – الحجوي: الفكر السّامي 299/2

في مسألة اضطراب الدّعوى : ومنه ما في نوازل الدّعاوي من المعيار في مريض تصدّق على أخيه، فقبض الأخ الصّدقة، وحازها، ثمّ مات المريض، فردّ على ورثته ما زاد على الثّلث، ثم تبيّن أنّ الصدقة في الصحّة وأنّها جائزة كلّها[81].

وعند رجوع الشّيخ جعيّط إلى الونشريسي[82] (-914هـ/1508م) وجد أنّ التّسولي تصرّف في نقله، وجعل استشهاده مبتورا.

وما جاء في المعيار قوله[83] : «سئل سحنون[84] (-240هـ/854م) عن رجل تصدّق على أخيه بنصف ماله، وهو مريض مرضا طويلا دام سنين، يخرجه في حوائجه ويقضيها، فقبض أخوه الصّدقة وحازها سنين، ثمّ إنّ الأخ المريض مات، وقام عليه ورثة المتصدّق، فقالوا للمتصدّق عليه : لا يجوز لك إلاّ الثلث»، وقد سألنا الفقهاء لا يجوز لك إلا الثّلث.

فدفع إليهم المتصدّق عليه مازاد على الثّلث، ثمّ علم أنّ الصّدقة جائزة فأجاب بأن قال : من يعلم أنّك كنت جاهلا أنّ الصدقة لك كلّها، أنت تدفع إليهم مالك، وتوجّهه لهم بعدما قد حزته وملكته، وقمت الآن تدّعي الجهالة، ما أرى لك فيما دفعت إليهم حقّا»، قال له السّائل : أنا أقيم البيّنة، أنّهم قالوا أنّ هذه الصّدقة لا يجوز لك منها إلا الثّلث، وقد سألت عن ذلك الفقهاء فأخبروني بذلك، فقال له : أمّا إن أقمت البيّنة على هذا، فأرى لك أن ترجع عليهم بما أخذوا منك»[85].

---

[81] التّسولي : البهجة 1/ 54-55

[82] أبو عبد الله أحمد بن يحي التلمساني. البغدادي: إيضاح المكنون 113/1 – الكتّاني : فهرس الفهارس 438/2 – مخلوف : شجرة النور 275 رقم 1022

[83] الونشريسي : المعيار (ط.فاسيّة) 194/10

[84] عبد السلام بن سعيد التّنوخي – عياض : المدارك 585/2 – ابن فرحون : الدّيباج 30/2، ط. بيروت، الزّركلي: الأعلام 129/4

[85] الطّريقة المرضية 25-26 ط. أولى

وإنّ كتاب «الطّريقة المرضية» أرقى من فقه التّبصرة الفرحونيّة، لأنّ ابراهيم ابن فرحون اكتفى في مبحث الثّبوت مثلا بنقل رأي سراج الدّين البلقيني الشافعي[86] (-805هـ/1403م) دون انتقاده، بينما ردّ الشّيخ جعيّط على البلقيني اعتمادا على أصول المذهب المالكي[87]. فليراجع.

3 - مراجع الشّيخ جعيّط الفقهيّة :

نظرا لتخصّص الشّيخ جعيّط في فقه القضاء، والأحكام، والتّوثيق، والنّوازل، والعمل، فإنّه اعتمد في كتاب «الطّريقة المرضية» على مراجع مخطوطة لم يتمّ فتح أقفالها واستكشاف أسرارها إلا نادرا، وعلى مراجع مطبوعة معتمدة ومتداولة عند المالكيّة، وفيما يلي عيّنات من أهمّها في بعض المباحث التي استقيتها على سبيل المثال وليس على سبيل الحصر.

لقد اعتمد الشّيخ جعيّط على المخطوطات التالية :

- عيسى بن سهل في الإعلام بنوازل الأحكام : مبحث صفة القائم بالدّعوى[88]
- قاسم بن ناجي في شرح ابن الجلاّب : مبحث قبول غير العدول من اللفيف[89]
- قاسم بن ناجي في شرح تهذيب البراذعي الكبير: توجّه اليمين من المدين على ربّ الدّين[90].

---

[86] أبو حفص عمر بن رسلان: أنظر: مثلا: السّخاوي: الضّوء اللاّمع 85/5 – ابن العماد : شذرات الذّهب 51/7

[87] الطريقة المرضية 267-268 ط.أولى

[88] الطّريقة المرضية، 7

[89] ن.م، 177 وما بعدها

[90] ن.م 53

- عبد الله بن محمد بن شاس : الجواهر الثّمينة في مذهب عالم المدينة: مبحث إبراء الزّوجة زوجها عن الصداق[91].
- أبو الحسن علي بن محمد بن عبد الحقّ الزّرويلي : تقييد على المدوّنة : مبحث يمين القضاء[92].
- محمد بن هارون الكنّاني التونسي : مختصر المتيطيّة لعلي بن عبد الله المتّيطي: مبحث صفة القائم بالدّعوى[93] ووثائق الاسترعاء[94].
- عبد الله بن أبي زيد القيرواني : النّوادر والزيادات : تصفّح أحكام القاضي الجاهل[95]
- خليل بن إسحاق الجندي : التّوضيح شرح مختصر ابن الحاجب: تصفّح أحكام القاضي[96].
- محمد بن عبد الله بن راشد القفصي : الفائق في الوثائق: حضور المطلوب وجوابه بالإنكار[97].
- محمد بن عرفة : مختصره : غيبة المطلوب عن إيالة القاضي[98] وعدم تعقّب أحكام العدل الميّت[99].

---

[91] ن.م 121 وللإشارة فإنّ كتاب ابن شاس طُبع مؤخّرا.

[92] أنظر : الطريقة المرضية 89 ط.أولى

[93] ن.م 5

[94] ن.م 33

[95] ن.م 286 وللإشارة فإنّ النّوادر طبع مؤخّرا

[96] ن.م 286 كتاب التّوضيح تحت الطبع حاليّا

[97] ن.م 39.كتاب الفائق بصدد الدّرس

[98] ن.م 41

[99] ن.م 283-284. طبع جزء من المختصر مؤخّرا.

- البرزلي : الحاوي في الفتاوي: أحكام القاضي العدل لا تتعقّب[100] صفة القائم بالدعوى[101] ومعنى الثبوت[102].

- شرح محمد بن أحمد بن مرزوق للمختصر الخليلي : مبحث الإنهاء بالإشهاد[103].

- شرح أحمد حلولو للمختصر : مبحث حقيقة الخطاب[104]

- محمد عظوم : الدّكانة : القضاء استنادا للعادة[105]

- محمد عظوم : رعاية الأمانة : الحلّ بالقدح في الشّهود[106]

- قاسم عظوم : برنامج الشّوارد : صفة القائم بالدّعوى[107]

- شرح المختصر لمحمد بن عبد الصادق الدّكالي : حضور المطلوب وامتناعه من الجواب[108].

- حسن الشّريف : معين المفتي : مبحث العمل بالنّسخ والمضامين[109]

---

[100] الطّريقة المرضية 283

[101] ن.م 96 كتاب البرزلي طبع مؤخّرا

[102] ن.م 217

[103] ن.م 229

[104] ن.م. ط. أولى

[105] ن.م: 46

[106] ن.م 66

[107] ن.م 7

[108] ن.م 33

[109] ن.م 196

- حسن الشّريف : حاشيته على ميّارة على الزّقاقية : صفة القائم بالدّعوى[110]
- أحمد بن الطاهر اللطيّف : حاشيته على التّاودي على التّحفة : الإعذار[111]
- محمد بن سلامة : حاشيته على التّاودي على التّحفة : إقامة البيّنة[112]

كما اعتمد الشّيخ جعيّط على المطبوعات التالية : سحنون: المدوّنة: قبول كتابة القاضي[113]

- أبو الوليد الباجي: المنتقى شرح موطأ مالك : الاستقلال بالقضاء[114]
- أبو عمر يوسف بن عبد البرّ : الكافي في الفقه : يمين الإنكار[115]
- أبو الوليد محمد بن رشد : البيان والتّحصيل : الأحكام التي يجوز تعقّبها[116]
- إبراهيم بن فرحون : تبصرة الحكّام : المواضع التي يدخلها الحكم[117]
- شهاب الدّين القرافي : الفروق: المبحث السّابق مثلا[118]
- شهاب الدّين القرافي : الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام: مبحث الفرق بين المجتهد في الفتوى والحكم[119]

---

[110] الطّريقة المرضية 7

[111] ن.م 75

[112] ن.م 59

[113] ن.م 235

[114] ن.م أنظر: 287 و ما بعدها

[115] ن.م 93

[116] ن.م 280

[117] ن.م 262

[118] ن.م 262 و ما بعدها

[119] ن. م 256

- خليل بن إسحاق الجندي :المختصر الفقهي : نقض قضاء العدل العالم[120]
- محمد الأبّي : إكمال الإكمال : الشّهادات[121]
- قاسم بن عبد الله الأنصاري بن الشّاط : إدرار الشروق : إسقاط المرأة نفقة المستقبل[122]
- أحمد الونشريسي : المعيار المعرب : صفة القائم بالدّعوى[123]
- علي بن زين العابدين الأجهوري : الفتاوى الأجهوريّة : الإقرار بالمجمل[124]
- حاشية الرّهوني على الزّرقاني على خليل : شروط صحّة الدّعوى[125]
- حاشية التّاودي على الزّقاقية : سماع شهادة اللّفيف[126]
- حاشية مهدي على الزقّاقية : مسألة الأذون[127]
- حاشية التّسولي على الزقّاقية : نسخة الاسترعاء[128]
- شرح العمليّات الفاسيّة للسّجلماسي : شروط صحّة الدّعوى[129]
- أبو زكريا يحيى بن موسى المازوني : الدّرر المكنونة في نوازل مازونة: مبحث الإقرار[130]

---

[120] الطّريقة المرضيّة 280

[121] ن.م 143

[122] ن.م 122

[123] ن.م 11

[124] ن.م 107

[125] ن.م 14

[126] ن.م 173

[127] ن.م 174

[128] ن.م 34

[129] ن.م 12

[130] ن.م 105

واعتمد الشّيخ جعيّط أيضا على متون المالكيّة مثل :

- متن العاصميّة في مبحث الشهادة على الخطّ مثلا[131]
- متن ابن عاشر في : الجرح والتّعديل[132]
- متن لاميّة الزّقاق : العمل بالنّسخ مثلا[133]
- متن لقد الدّرر لمحمد السّنوسي : اضطراب الدّعوى[134]
- متن العمليّات الفاسيّة لعبد الرحمن الفاسي : شروط صحّة الدّعوى[135]
- متن العمل المطلق لمحمد بن أبي القاسم السّجلماسي : قبول غير العدول من اللفيف[136]

ولم يقتصر الشيخ في كتابه «الطّريقة المرضية» على المؤلّفات فقط، بل كثيرا ما استشهد بفتاوى بعض الفقهاء من أمثال :

- الشيخ إسماعيل التّميمي في مسألة الشّفعة في البيوع الفاسدة[137]، ومسألة فيما يحصل به الحكم[138].
- الشيخ محمد الشاذلي بن صالح في مسألة عدم قبول القاضي الخصام في حقّ الغائب من غير وكالة[139].

---

[131] الطّريقة المرضية 179

[132] ن.م 163

[133] ن.م 134

[134] ن.م 24

[135] ن.م 12

[136] ن.م 177

[137] ن.م 226

[138] ن.م 241

[139] ن.م 12

- الشّيخ محمّد حمدة الشاهد في مسألة النّسخ والرّسوم[140]
- الشّيخ محمّد الطّاهر ابن عاشور الجدّ في نفس المسألة[141]
- الشّيخ يوسف جعيّط في مسألة رفع الخلاف بحكم الحاكم وما انبنى عليها من الفتاوى، وراجعه في هذه المسألة الشّيخان عمر بن الشّيخ ومحمد النّجار[142].

وليست هذه قائمة نهائيّة لمصادره، وإنّما هي أهمّ الكتب التي اعتمدها الشّيخ جعيّط واستشهد بها، والتي أحال عنها إمّا في الأصل أو في الهوامش، ولقد اكتفيت بالإحالة إلى بعض العيّنات منها، إلاّ أنّ كتاب الطّريقة المرضية، اعتمد على هذه المراجع في عدّة مباحث.

والظاهر أنّ أبرز الكتب التي اعتمدها الشّيخ جعيّط، هي كتب النّوازل والأحكام والوثائق والقواعد المسطّرة، يقول العلوي في كتاب المواريث: «هذه الكتب عبارة عن مجموعة من الفتاوى والأحكام، ومجموعة الفتاوى تلك اسم لاجتهادات رجال القانون والإفتاء، ولنظرياتهم في حلّ النّزاع المعروض على رجال القضاء، وهي اجتهادات مبنيّة على فهم الواقع في الدّعوى، وفهم الواجب شرعا في هذا الواقع، وكيفيّة تطبيق أحدهما على الآخر ولذا قد يختلفون في الفهم، وفي كيفيّة التطبيق إزاء حلّ عقدة النّزاع الواحدة لاختلاف مداركهم، أو لخفاء بعض عوارض النّزاع عند العرض والتّصوير، ثمّ يقول : فلا فرق بين القاضي والمفتي في الفقه الإسلامي إلاّ وجود صفة الإلزام بالحكم بالنّسبة للقاضي، وعدم وجودها بالنسبة للمفتي[143].

---

[140] الطّريقة المرضية 196

[141] ن.م 196

[142] ن.م 254-255

[143] العلوي : كتاب المواريث. 8

وبتتبّع مراجع «الطّريقة المرضيّة» تبيّن لي أنّ أبز الكتب المخطوطة التي اعتمدها الشّيخ جعيّط في فقه القضاء ألّفها تونسيّون، وهذا الأسلوب يثبت مدى ثقة الشيخ في فقهاء الزّيتونة والقيروان من جهة، ولأنّ المخطوطات التونسيّة مليئة بما جرى به عمل تونس، وكتاب الطّريقة يهمّ فقه العمل بدرجة أولى.

فكتاب «الطّريقة المرضية في الإجراءات الشرعيّة على مذهب المالكيّة» يندرج ضمن كتب وسائل الإثبات والمرافعات ومتطلّبات الشهادة وأحكام التّوثيق وصفة الموثّق، وهي علوم مبثوثة في باب القضاء في الفروع الفقهيّة، وفي كتب السياسة الشرعيّة وفي تفاسير آيات الأحكام كآية المداينة (البقرة 282) وآية العقود (المائدة 1) وغيرها كثير.

ولقد خصّ فقهاء المالكيّة فقه الإجراءات بكتب كثيرة ركّزوا فيها على أحكام التوثيق مثل :

- تنبيه الحكّام على مآخذ الأحكام لمحمد بن عيسى بن المناصف (-920هـ)
- تبصرة الحكّام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام لبرهان الدين بن فرحون المدني (-799هـ).
- العقد المنظّم للحكّام فيما يجري بين أيديهم من العقود والأحكام لسلمون بن علي ابن سلمون (-767هـ).
- معين الحكّام في القضايا والأحكام لإبراهيم بن عبد الرفيع التونسي (-733هـ)
- فصول الأحكام وبيان ما مضى عليه العمل عند الفقهاء والأحكام لأبي الوليد سليمان الباجي (-474هـ)...

إضافة إلى كتب العمل التي اهتمّت بالأعراف والعادات التي جرى بها العمل في دول المغرب الإسلامي خصوصا، وأوجد لها الفقهاء سندا شرعيّا، وذلك مثل : تحفة الحكّام لمحمد بن عاصم الغرناطي (-829هـ) وشروحها، كشرح محمد ميّارة

(-1072هـ) وشرح محمد التّاودي (-1209هـ) المسمّى : حلي المعاصم في شرح تحفة ابن عاصم، وشرح علي التّسولي (-1258هـ) المسمّى : البهجة في شرح التحفة...

وأيضا نظّم عمل فاس لأبي زيد السجلماسي (-1214هـ)

وأيضا كتب النّوازل والأقضية مثل نوازل مازونة...

إلاّ أنّ الشّيخ جعيّط لم يقف عند هذه الكتب المطبوعة، ولم يتعبّد بنصوص فقهاء المالكيّة، بل كثيرا ما نجده ينقد ويضعّف من رأى ضعف دليله، ويذبّ عن المذهب المالكي لمّا يتراءى له أنّ أدلّته قويّة وراجحة، فمن الكتب المخطوطة التي انفرد بها الشّيخ جعيّط وأخذ عنها عند تأليفه للطّريقة :

- شرح أحمد حلولو القيرواني للمختصر الخليلي.
- شرح ابن مرزوق التلمساني على مختصر خليل.
- شرح ابن ناجي القيرواني على تهذيب المدوّنة للبراذعي.
- شرح ابن ناجي على كتاب التّفريغ لابن الجلاّب البغدادي.
- الحاوي في الفتاوى للبرزلي القيرواني.
- الدّكانة لمحمد عظوم القيرواني.
- برنامج الشّوارد لقاسم عظوم القيرواني.
- حاشية الشّريف التّونسي على شرح ميّارة للزقاقيّة.
- معين المفتي للشّريف التّونسي.
- حاشية أحمد بن الطاهر التّونسي على شرح التّاودي للتّحفة.
- حاشية محمد بن سلامة التّونسي على شرح التّاودي للتّحفة.
- رسائل كبير أهل الشّورى الشيخ إسماعيل التّميمي...

وتعميما للفائدة، فيما يلي قائمة من المصادر والمراجع في الفقه المالكي التي اعتنت

بالتّوثيق والإجراءات، والأقضية والمرافعات، والعقود والبيانات والشّهادات والسجّلات والأحكام والشّروط... مرتّبة ترتيبا هجائيّا .

الكتب المخطوطة[144]

-أ-

1 - ابن أسد : أبو بكر عتيق الأنصاري (-538هـ) له مختصر في الشروط -مخطوط-

-ب-

2 - الباجي : أبو عبد الله محمد بن أحمد (-433هـ) له الوثائق -مخطوط-

3 - الباجي : نفسه : له سجلاّت القضاة - مخطوط-

4 - ابن برّي : علي بن محمد الرّباطي (-730هـ) شرح وثائق الغرناطي - مخطوط-

5 - البطليوسي : محمد بن أبي حمراء (القرن الخامس) له الوثائق -مخطوط-

6 - ابن البقا : يحي بن عمرو الجذامي (-521هـ) : مختصر في الشروط - مخطوط-

7 - البلوي : فرج بن سلمة الأندلسي (-345هـ) له الوثائق -مخطوط-

8 - البنزرتي : إدريس بن محفوظ الشريف (-1354هـ) : النّثر الرّائق في كتب الرّسوم والوثائق -مخطوط بتونس-

9 - البولاقي: أبو يحي مصطفى البرلسي (-1263هـ) : الأبواب والفصول في أحكام شهادة العدول -مخطوط بمصر-

---

144 لمّا أعرف مكان الكتاب أشير إلى ذلك، وعندما أجهل المكان أكتفي بكلمة -مخطوط-

-ت-

10 - التّاملي : داود الجزولي (-899هـ) : مختصر أمّهات الوثائق وما يتعلّق به من العلائق –مخطوط بالمغرب-

-ج-

11 - الجزيري : علي بن يحي (-585هـ) المقصد المحمود في تلخيص العقود –مخطوط بتونس-

12 - الجوهري : أبو الفصل العبّاس بن إسماعيل : كتاب آداب الشهادة – مخطوط-

13 - أبو جيدة بن أحمد اليازغي الفاسي (-361 تقريبا) : الوثائق الشافعية – مخطوط-

14 - أبو جيش : محمد بن إبراهيم الأنصاري (-662هـ) الوثائق –مخطوط-

-ح-

15 - ابن الحاج : أبو البركات عماد الدّين (-771هـ) : خطر فنظر ونظر فخطر في تنبيهات على وثائق ابن فتوح – مخطوط-

16 - الحارثي : أبو الحسن علي بن عمادي (-606هـ) : مختصر في التّوثيق – مخطوط-

17 - الحشايشي : عثمان بن محمد (-1284هـ) : وثائق الحشايشي –مخطوط بتونس-

18 - الحصّار : محمد بن عبد العزيز الأندلسي (-372هـ): وثائق ابن الحصّار –مخطوط-

19 - ابن حمرا : أبو الحسن علي الغرناطي (القرن 5) : الوثائق –مخطوط-

-خ-

20 - الخشني : ابن الحارث محمد (-361هـ) : المحاضر والسجلّات –مخطوط-

-د-

21 - ابن دبّوس : أبو محمد عبد الله الفاسي (ق6) : الإعلام بالمحاضر والأحكام وما يتّصل بذلك ممّا ينزل عند القضاة والحكّام – مخطوط بفاس-

22 - ابن دنْيال : أحمد بن سعيد الأندلسي (-435هـ) : مختصر وثائق ابن الهندي –مخطوط-

- ذ-

23 - ابن ذهل الأندلسي (؟) : مختصر وثائق ابن الهندي –مخطوط-

-ر-

24 - ابن راشد : محمد بن عبد الله القفصي (-736هـ) : الفائق في معرفة الأحكام والوثائق – مخطوط بتونس-

25 - الرباطي : عبد الرحمن بن عبد الله (-1307هـ) : كتاب في الوثائق – مخطوط-

26 - الرباطي : أبو عيسى محمد المهدي (-1344هـ) : تقييد في متولّى القضاء والفتوى والشهادة –مخطوط بالرباط-

27 - الرّعيني : أبو الحسن علي بن محمد (-666هـ) كتاب في الوثائق –مخطوط بالمغرب-

28 - الرّهوني : أبو العبّاس أحمد : التّحقيق والتّدقيق والإفادة في تحرير مسألة من باب الرّجوع عن الشهادة (-1373هـ) –مخطوط بالرّباط-

-ز-

29 - ابن زرب : محمد بن يبقى (-381هـ) وثائق ابن زرب –مخطوط بالمغرب-

30 - ابن أبي زكرياء : إبراهيم بن سليمان الأندلسي (-326هـ) : كتاب في الوثائق –مخطوط بالمغرب-

31 - ابن زكرون : أبو الحسن علي الطرابلسي (-370هـ) الشروط – مخطوط-

32 - ابن أبي زمنين : محمد بن عبد الله (-399هـ) : المشتمل في علم الوثائق –مخطوط-

33 - ابن أبي زمنين : نفسه : منتخب الأحكام – مخطوط بتونس-

34 - الزّهري : أحمد بن سيّد أبيه (حيّا سنة 567هـ) كتاب في الوثائق – مخطوط-

35- الزّواوي : أبو الرّوح عيسى بن مسعود (-743هـ) له كتاب في الوثائق –مخطوط-

36 - الزّواوي : محمد بن محمد الشريف (؟) رسالة في علم التّوثيق –مخطوط بتونس-

37 - ابن زيري : أبو الحجاج يوسف الطرابلسي (ق6): الكافي في الوثائق – مخطوط-

-س-

38 - ابن سرحان: عبد الله العبدري (-450هـ) كتاب المفيد في الوثائق – مخطوط بمكتبة ابن عاشور-بتونس-

39 - ابن سرحان –نفسه – شرح كتاب المفيد – مخطوط-

40 - ابن سلاّم التونسي (؟) كتاب في الوثائق –مخطوط بتونس-

41 - ابن سلمون : محمد بن موسى (؟) مختصر ابن سلمون في الوثائق الشرعية –مخطوط بطرابلس-

42 - ابن السّمح : أحمد بن محمد (-407هـ) : وثائق – مخطوط-

43 - ابن سهل : أبو الأصبغ عيسى الأندلسي (-486هـ): الإعلام بنوازل الأحكام –مخطوط بتونس-

44 - سيالة : محمود بن محمد (حيّا سنة 1270هـ) : شهد الشّهود في بيان مرتبة الشهود –مخطوط بتونس.

-ص-

45 - ابن الصفّار : يونس بن عبد الله (-429هـ) كتاب المواقف والمحاضر – مخطوط-

-ط-

46 - ابن الطّلاّع : محمّد بن فرج (–497هـ) الشروط والوثائق –مخطوط-

-ع-

47 - ابن عات: هارون بن أحمد (-582هـ) : الطرر الموضوعة على الوثائق المجموعة، أو بلوغ الأمنية ومنتهى الغاية القصيّة في شرح ما أشكل من الوثائق البونتيّة –مخطوط بتونس-

48 - ابن عبد العزيز : عبد الله الأقليبشي (ق6هـ) مختصر في الوثائق –مخطوط-

49 - ابن عبد القادر : أبو عمر أحمد الأندلسي (-420هـ) المحتوى في الوثائق –مخطوط-

50 - ابن عبد الله : عمر بن سعيد (ق13هـ) : إرشاد الطالب الموفّق إلى شرح عمدة الموثّق للمجاري –مخطوط بالمغرب

51 - ابن عبد الواحد الأندلسي (؟) مختصر وثائق ابن الهندي –مخطوط-

52 - ابن عبدوس : أبو العباس محمد الحنفي القيرواني (-297هـ) : الشروط –مخطوط-

53 - ابن عبدوس : محمد بن إبراهيم القيرواني (-260هـ): وثائق ابن عبدوس -مخطوط-

54 - العراقي : محمد إدريس الفاسي (-1348هـ) : أحكام مسجّلة -مخطوط-

55 - العشّي : أبو بكر عثمان التونسي (ق13هـ) : كتاب في الوثائق -مخطوط بتونس-

56 - عظوم : بلقاسم بن محمد (-1013هـ) : برنامج وثائق القشتالي -مخطوط بمكتبة ابن عاشوربتونس-

57 - ابن عفيف: أحمد (-410هـ) : الشروط والوثائق -مخطوط-

58 - ابن عفيون : محمد بن أبي بكر الغافقي (-584هـ) : مختصر في الوثائق -مخطوط-

59 - ابن عيّاد : يوسف بن عبد الله (-575هـ) : المنهج الرّائق في المدخل لعلم الوثائق -مخطوط بالمغرب-

60 - العيّاشي : أبو سالم عبد الله (-1090هـ) : القول المحكم في عقود الأصمّ والأبكم -مخطوط-

-غ-

61 - الغافقي : محمد بن أحمد (-597هـ) : مختصر في الشروط -مخطوط-

62 - الغسّاني : أبو الحسن علي بن أحمد (-609هـ) : الوثائق -مخطوط-

-ف-

63 - الفاسي : عبد الرحمن (-1096هـ) : وثائق فقهية -مخطوط بالمغرب-

64 - الفاسي : محمد العربي (-1052هـ) : شهادة اللفيف -مخطوط بالمغرب-

65 - الفاسي : أحمد بن أحمد بن زياد القيرواني (-318هـ) : الوثائق -مخطوط-

66 - ابن فتحون : خلف بن سليمان (-505هـ) : وثائق ابن فتحون -مخطوط-
67 - ابن فتحون : أبو بكر محمد التّجيبي (-591هـ) : الشروط - مخطوط-
68 - ابن فتوح : أبو محمد عبد الله (-460هـ) : الوثائق المجموعة : مخطوط بفاس-
69 - ابن الفخّار : محمد بن عمر (-419هـ) : الردّ على ابن العطّار في وثائقه -مخطوط-
70 - فضل بن سلمة الجهني الأندلسي (-317هـ) : الوثائق -مخطوط-

-ق-

71 - القابسي : أبو الحسن علي القيرواني (-403هـ) : رسالة في تزكية الشهود وتجريحهم -مخطوط-
72 - القبريري : أبو عبد الله محمد التّجيبي (؟) كتاب الانتصار لابن العطّار فيما ردّه عليه أبو عبد الله بن الفخّار -مخطوط-
73 - القلييري : أحمد بن محمد الأندلسي (-610هـ) : مجموع في الشروط - مخطوط-
74 - القنازعي : عبد الرحمن بن مروان (-413هـ) : مختصر في الشروط على مذهب مالك بن أنس -مخطوط-
75 - ابن القيصر: عبد الرحمن الغرناطي (-576هـ) : اختصار الوثائق -مخطوط-

-ك-

76 - ابن كحيل : أبو العباس أحمد التونسي (-869هـ) : الوثائق العصريّة - مخطوط-
77 - ابن كوثر : خلف بن سعيد الغافقي (آخر ق5) : مجموع في الوثائق - مخطوط-

-ل-

78 - ابن لبابة : محمد بن يحي الأندلسي (-330هـ) : المنتخب في الوثائق العدليّة -مخطوط بالمغرب-

79 - المازوني : أبو عمران موسى بن يحي (ق9) : المذهب الرّائق في تدريب النّاشئ من القضاة وأهل الوثائق -مخطوط بمكتب ابن عاشور بتونس.

80 - مؤلّف مجهول : التّقييد الأبيّ في علم الوثائق (ق12هـ) -مخطوط بالرباط

81 - مؤلّف مجهول : مختصر وثائق ابن عرضون - مخطوط بتونس-

82 - مؤلّف مجهول من بجاية (ق9) : مغني الموثّقين عن كتب الأقدمين -مخطوط بتونس-

83 - المتيّطي : أبو الحسن علي الفاسي (-570هـ) : النّهاية والتّمام في معرفة الوثائق والأحكام -مخطوط بالمغرب-

84 - المجاري : أبو عثمان سعيد الدّكالي (؟) عمدة الموثّق في ذكر بعض شروط الواثق -مخطوط بالمغرب-

85 - ابن مزين : يحي بن إبراهيم الأندلسي (-259هـ) : وثائق ابن مزين -مخطوط-

86 - ابن معاذ : محمد بن إبراهيم (-485هـ) : وثائق -مخطوط بالمغرب-

87 - ابن المغيث : أحمد الصّدفي (-459هـ) : المقنع في الوثائق -مخطوط بفاس-

88 - ابن مفرّج : محمد بن أحمد الأندلسي (-501هـ) وثائق -مخطوط-

89 - المكناسي : أحمد بن محمد الأوسي (ق8هـ) : المنهل المورود في شرح المقصد المحمود للجزيري -مخطوط-

90 - ابن الملوّن : محمد بن سعيد (نحو 280هـ) : وثائق -مخطوط-

91 - المنتوري : محمد بن عبد الملك (-834) : الرّائق في نصوص الوثائق -مخطوط بالمغرب-

-هـ-

92 - ابن هارون : محمد الكناني التونسي (-750هـ) : مختصر النّهاية والتّمام في معرفة الوثائق والأحكام -مخطوط بتونس-

93 - ابن هذيل : عبد الصّمد البكري (-495هـ) : مختصر في الوثائق -مخطوط-

94 - ابن هشام : أبو الوليد به عبد الله الأزدي (-606هـ) : مفيد الحكّام فيما يُعرض لهم من النّوازل والأحكام -مخطوط بتونس-

95 - ابن هلال : عبد الله بن محمد الأندلسي (-354هـ) كتاب في الوثائق -مخطوط-

96 - الهندي : أحمد بن سعيد الهمداني (-399هـ) : وثائق الهندي -مخطوط-

97 - الهوّاري : عبد السّلام بن محمد (-1328هـ) : شرح الهواري على الوثائق الفاسيّة -مخطوط بالمغرب-

-و-

98 - الوتد : موسى بن أحمد الأندلسي (-377هـ) : الشروط والوثائق -مخطوط-

99 - ابن ورد : أحمد بن عمر التميمي الأندلسي (-540هـ) : كتاب العدل والقول الفصل لأبي عبد الله بن العطّار من أبي عبد الله بن الفخّار -مخطوط-

100 - ابن وسعدن : عمر بن عبد الله : إرشاد الطالب الموفّق إلى شرح عمدة الموثّق للمجاري -مخطوط بالمغرب-

101 - الوفلالي : عبد القادر بن محمد (ق13): عقود الدّرر والآلي في ترتيب وثائق القشتالي وتطريزها بغنية المعاصر والتالي -مخطوط بمكتبة ابن عاشور-بتونس

-ي-

102 - ابن يونس : أبو بكر محمد (-451هـ) : وثائق ابن يونس -مخطوط بتونس

الكتب المطبوعة

103 - الباجي: أبو الوليد سليمان بن خلف (-474هـ) : فصول الأحكام وبيان ما مضى عليه العمل عند الفقهاء والحكّام -ط تونس-

104 - البرزلي : أبو القاسم أحمد (-844هـ) : جامع مسائل الأحكام فيما نزل بالمفتين والحكام ط بيروت-

105 - بنّاني : محمد بن أحمد فرعون (-1261هـ) : الوثائق الفاسيّة أو الفرعونيّة -ط المغرب-

106 - التواتي : محمد البشير (-1311هـ) مجموع الإفادة في علم الشّهادة -ط تونس-

107 - جعيّط : محمد العزيز : الطّريقة المرضيّة في الإجراءات الشرعيّة-ط تونس-

108 - الحجوي : محمد الثعالبي (-1376هـ) : نيل المرام في ذكر بعض ما يتعلّق على الشاهد من الأحكام -ط الرباط-

109 - حمّادي جيرو أبو الفضل : معيار التّحقيق في مبنى الفتاوى والتّوثيق -ط الدار البيضاء-

110 - ابن الخطيب : لسان الدين (-776هـ) : مثلى الطّريقة في ذمّ الوثيقة تح عبد المجيد التركي وآخر عبد الحفيظ منصور -ط بيروت-

111 - الرباطي : أبو عيسى محمد المهدي (-1344هـ) : نصيحة أهل العلم فيما يتعلّق بالفتوى والشهادة -ط حجرية بفاس-

112 - السّجلماسي : محمد بن أبي القاسم (-1214هـ) : شرح نظم عمل فاس لأبي زيد عبد الرحمن الفاسي —ط فاس-

113 - السّجلماسي : العمليات العامّة —ط تونس-

114 - ابن سلمون : سلمون بن علي الكناني (-767هـ) : العقد المنظّم للحكّام فيما يجري بين أيديهم من العقود والأحكام —ط بيروت-

115 - السّمرقندي : أبو نصر أحمد : كتاب الشّروط والوثائق —ط بغداد-

116 - الشّعبي : أبو المطرّف عبد الرّحمن (-477هـ) : الأحكام —ط بيروت-

117 - الصنهاجي : أبو الشتا (-1365هـ) : التّدريب على تحرير الوثائق العدليّة : (شرح الوثائق الفرعونيّة) —ط المغرب-

118 - ابن عبد الرّفيع : أبو إسحاق إبراهيم (-733هـ) : معين الحكّام على القضايا والأحكام—ط بيروت-

119 - ابن عرضون : أحمد الشفشاوي (-992هـ) : التّقييد اللائق في تعليم الوثائق —ط المغرب-

120 - ابن العطّار : محمد (-399هـ) : الوثائق والسجلاّت —ط مدريد-

121 - عظوم : بلقاسم المرادي (-1013هـ) : نعوت المشهود عليه —ط السعوديّة-

122 - ابن عياض : أبو عبد الله محمد (-575هـ) : مذاهب الحكّام في نوازل الأحكام —ط بيروت-

123 - الغرناطي : أبو إسحاق إبراهيم (-579هـ) : الوثائق المختصرة —ط الرّباط-

124 - وثائق محمد بن أحمد بن شريف السّبتي الغرناطي (-760هـ) —ط حجريّة بفاس-

125 - الفاسي : أحمد بن يوسف الفهري (-1052هـ) : شهادة اللّفيف —ط الرّباط-
126 - ابن فرحون : برهان الدّين بن علي (-799هـ) : تبصرة الحكّام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام —ط القاهرة-
127 - القشتالي : محمد بن أحمد الفاسي (-777هـ) : الوثائق —ط حجريّة بفاس-
128 - قاسم : يوسف : كتاب الإعداد لعمل الإشهاد —ط تونس-
129 - القرافي : شهاب الدّين أحمد (-684هـ) : الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرّفات القاضي والإمام —ط مصر-
130 - محمد ولد سيدي سعيد : مجموع الوثائق والأحكام بالعربيّة والفرنسيّة —ط الجزائر-
131 - المصمودي : محمد بن أحمد (القرن 11) الوثائق السّلجماسيّة —ط الرباط-
132 - المكناسي : أبو عبد الله محمد(-917هـ) : مجالس القضاة والحكّام —ط دبي-
133 - ابن المناصف : محمد عيسى (-620هـ): تنبيه الحكّام على مآخذ الأحكام —ط تونس-
134 - النّيفر : علي بن صالح (- 1985م) الدّر المنظوم في كيفيّة كتب الرّسوم —ط تونس-
135 - الهوّاري : عبد السّلام (-1328هـ) : شرح وثائق البنّاني —ط تونس-
136 - وزارة خير الدين التونسي (-1292هـ) : قانون أعمال الشّهود —ط تونس-

137 - الونشريسي : أحمد (-914هـ) : غنية المعاصر والتّالي في شرح وثائق القشتالي –ط حجريّة بفاس-

138 - الونشريسي (نفسه) : المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى علماء إفريقية والأندلس والمغرب –ط بيروت-

139 - الونشريسي (نفسه) : المنهج الفائق والمنهل الرّائق والمعنى اللائق بآداب الموثق وأحكام الوثائق –ط السعوديّة-

وفيما يلي نصّ الكتاب ويليه ملحق خاصّ بمجلةّ المرافعات الشرعيّة الصّادرة سنة 1948 والتي جرى بها العمل بالمحاكم الشرعيّة، ثم فهرسة للكتاب. والله الهادي إلى سواء السّبيل

أ. د. محمد بوزغيبة
مدير قسم الشريعة ورئيس وحدة فقهاء تونس بجامعية الزيتونة
ابن عروس صائفة 1430هـ/2009م

بسم الله الرّحمان الرّحيم

الحمد لله بنعمته تتمّ الصّالحات والصّلاة والسّلام على خير خلقه وأكرم رسله، وعلى آله وصحبه المحيين سنّته. أما بعد فإنّ التّأليف الموسوم «بالطّريقة المرضيّة في الإجراءات الشرعيّة»، كان هدفه ومطمح نظره تلقين طلاب التّعليم العالي أصول القضاء المعمول بها في الدّيار التونسيّة، في الزّمن الحاضر ليتمكّنوا من اقتعاد صهوته وتسنّم ذروته وتسيير القضايا على الوجه الأتم إذا ألقي إليهم بزمامها. ولذلك كان تنْسيقه متماشيا مع سير القضايا الطبيعي من النّظر في الدّعوى أولا والحجج ثانيا والحكم ثالثا. فرتّب على ثلاثة أبواب الأول في الدّعوى وما يتعلّق بها ويترتّب عليها؛ الثاني في الحجج وأنواعها المعبّر عنها بمستندات الحكم؛ الثّالث في الحكم ومتعلّقاته.

وإذ كان الغرض المنشود منه إفادة روّاد العلم ما لا غنى لهم عنه، حسن أن يورد فيه ما يشدّ سواعدهم ويفتح بصائرهم، فسقت جملا من النّصوص الفقهيّة المبثوثة في كتب التّوثيق والأحكام للاستدلال بها أو بيان مدركها، أو نقدها والتّنبيه على ما يرد عليها لئلا يغترّ بها الناظر، أو غير ذلك من المقاصد التي تنجلي لمن ينثل كنانتها ويعجم عيدانها ويستكشف خباياها. وآثرت كثيرا مما جاء في الكتب المعتمدة ولا سيما التي لم تطمثها يد الطباعة، ولا حاولت أن تفتق أكمامها وتنشر لطائمها فبقيت مكنونة محجوبة عن كثرة المداولة، ولم يتح فتح أقفالها واستكشاف أسرارها إلاّ للنادر القليل، كشرح العلاّمة التونسي الشيخ حلولو للمختصر الخليلي وشرح ابن مرزوق له، وشرح ابن ناجي القيرواني للتّهذيب، وشرحه للجلاّب وحاوي البرزلي والدّكانة للشيخ محمد عظوم القيرواني، وبرنامج الشّوارد للشيخ قاسم عظوم القيرواني، وحاشية الشّريف التّونسي المفتي على شرح ميارة للزقاقيّة، ومعين

المفتي له، ورسائل القاضي النظّار الشريف إسماعيل التّميمي، وحاشية الشيخ أحمد ابن الطاهر على شرح التّاودي للتّحفة، وحاشية القاضي النظّار محمد ابن سلامة عليه، ولقط الدّرر للشيخ السّنوسي. وقصدت بذلك:

أولا — تقوية الملكات وصقل الأذهان باستقداح زناد التفهّم لما تضمّنته عباراتهم، ومعاناة استنتاج الأحكام منها والتّدريب على البحث والنّقد.

ثانيا — الإلمام باصطلاحات الموثّقين.

ثالثا — التّنبيه على ما يحسن حط رحال المطالعة بأكنافه من كتب التّوثيق والأحكام، لمن ينشد زيادة التّحقيق وإنارة البصائر.

رابعا — تمتين الأواصر وتوثيق العرى بين الحاضر والغابر، لئلاّ يتوارى الدّابر بحجاب النّسيان والإهمال.

خامسا — الإرشاد إلى تطوّرات الإجراءات القضائيّة باختلاف الظّروف.

بيد أنّ كثيرا ممن لا تهمّه هذه الفوائد ولا يقصد غير الإلمام بالإجراءات القضائية من أقرب السّبل وأسهل الطرق، اقترح أن يردف التأليف بعجالة تتضمّن مسائله بألفاظ دانية القطاف قريبة التناول، سهلة على الأفهام مجرّدة عن نصوص الفقهاء ومباحثاتهم، التي ربما يشقّ أو يتعاصى استخراج زبدة مخيضها على غير من اعتاد السّوم في حقولها ومروجها، والمشي في سهولها ونجودها. فوكلت إجابة المقترح إلى الفرص السّانحة، وقد رأيت الآن أنّ الفرصة حانت وتجلّت والعوائق أدبرت وولّت، إذ نفدت الطّبعة الأولى التي كانت جدّ متواضعة من ناحية الكمّية الكافية لوقوعها أيام الحرب العالميّة الثانية، تلك الحرب الشعواء التي لم تبق ولم تذر وامتدّ سعيرها وانتشر وأحرق قشيبها أهل المدر والحضر، فتعطّلت دواليب المصانع وشقّت المواصلات على روّاد المنافع فقلّ في جملة ما قلّ الورق، وأصبح الاستحصال على الموجود منه أعزّ

من بيض الأنوق، ثم منّ الله بإيقاف رحاها وإسكات إعصارها وإخماد جذوتها، وتجاوبت أصداء الطّلب من كل ناحية في إعادة طبع الكتاب، فصدّرت الكتاب في هذه الطبعة الثانية بالعجالة المنشودة وجعلتها مفصولة منه، ليعلم أنها مستقلّة عنه وعلّقت في هامش أسفل الكتاب تعليقات، اقتضاها تغيير الوضع أو حبّذها مراجعات علميّة من بعض علماء الزّيتونة، أو دعا إليها ما يحسن من زيادة فائدة أو كمال إيضاح، أو تعريف بالعلماء المذكورين في الكتاب. والله أسأل حسن التّوفيق والحفظ من الزّلل لا ربّ غيره ولا خير إلاّ خيره.



بسم الله الرحمان الرحيم

الحمد لله على هداه، والصلاة والسلام على حبيبه ومصطفاه وعلى آله وصحبه ومن والاه، وبعد فهذه مواد تتضمّن الفقه الذي ذكر في الطّريقة المرضيّة، مشيرا لكلّ صفحة في الأصل تتضمّن تلك المادة وقصدت بذلك التّقريب للإفهام مع الاختصار، والله المستعان وعليه التّكلان.

الباب الأوّل – وفيه فصول

الفصل الأوّل – في الدّعوى – وفيه سبعة مطالب

المطلب الأوّل – في حقيقتها

المادة 1 – حقيقة الدّعوى طلب معيّن أو ما في ذمّة معيّن أو طلب ما يترتّب عليه معيّن أو ما في ذمّة معيّن.

المطلب الثّاني – في كيفيّة القيام بالدّعوى

المادة 2 – تقدّم للقاضي شكاية كتابية على ورق معتاد يبيّن فيه موضوع الدّعوى وحاصلها.

المطلب الثّالث – في صفة القائم بالدّعوى

المادة 3 – يلزم فيما ليس حقّا لله أن يكون القائم بالدّعوى صاحب الحقّ، أو وكليه أو ناظره من أب أو وصيّ أو مقدّم قاض.

المادة 4 – لا يشترط الرّشد في قبول الدّعوى من صاحب الحقّ نفسه.
المادة 5 – إذا كان القائم وكيلا اشترط في قبوله أن يجعل له الإقرار، إلاّ إذا كان وكيلا عن الوصيّ في حقّ محجوره أو عن المحجور نفسه فلا يجعل له الإقرار.
المادة 6 – إذا جعل الإقرار للوكيل عمل بإقراره فيما يرجع للخصومة لا فيما هو خارج عنها.
المادة 7 – ليس للموكّل عزل وكيل الخصام إذا أشرفت النّازلة على الحكم أو قاعد الوكيل الخصم ثلاث مرات. إلاّ أن يرضى خصمه أو يظهر منه تقصير أو خيانة أو يتبيّن عذر كمرض أو سفر.
المادة 8 – يقبل قول قاضي الحاضرة في أنّ الوكيل قاعد خصمه ثلاثا. أمّا قضاة الآفاق فيلزم لقبول ذلك الثّبوت كتسجيل ثلاث مرافعات في دفتر المحكمة، أو وجود ما ينشأ عن المقاعدات من التّحريرات والآجال ونحوها.
المادة 9 – إذا وقع التّقييد في توكيل الخصام بالمخاصمة لدى الحاكم الفلاني، فليس للوكيل التكلّم عنه عند حاكم آخر. وإذا وقع توكيل الخصام مطلقا فللوكيل أن يخاصم عنه لدى كل حاكم.
المادة 10 – إذا لم يقم وكيل الخصام بشيء إلاّ بعد عامين من تاريخ توكيله، أو أنشب الخصومة وسكت بعد ذلك حتى مضى عامان، فإن وقع في وكالته أنّها دائمة مستمرّة بقي على الوكالة ومكّن من المخاصمة ولا ينعزل عن الوكالة إلاّ بنصّ صريح. أما إذا لم يقع التّنصيص على الدّوام فيبعث الحاكم إلى الموكّل يسأله هل أبقى الوكيل على وكالته أو خلعه عنها. ويعمل على ما يجيبه به. وإذا كان الموكّل غائبا اعتبر الوكيل باقيا على وكالته.
المادة 11 – من وكّل على الخصام فخاصم في قضيّة انتهت بالحكم، وأراد الوكيل أن يخاصم عن الموكّل في غيرها، كان له ذلك إن كانت الوكالة مطلقة غير مقيّدة بمخاصمة

فلان أو في أمر كذا، ولم يطل ما بين القضيّتين أو طال فيما إذا كان الموكّل غائبا.

المادة 12 – ليس للوكيل أن يوكّل غيره ولو كان وكيلا مفوّضا –على ما به العمل التونسي- إلاّ إذا جعل له توكيل الغير.

المادة 13 – لا يقبل في مرافعة الخصم أكثر من وكيل واحد.

المادة 14 – للنّاظر القيام في حقّ منظوره سواء أكان الحجر لصغر أو سفه.

المادة 15 – ليس للحاجر الدّعوى في حقّ السّفيه في غير المال.

المادة 16 – للأب الواجب عليه نفقة ابنته أن يطلب من الزّوج البناء، ليسقط عن نفسه الإنفاق.

المادة 17 – لا يقبل الخصام في حقّ الغائب من غير وكالة.

المادة 18 – تقبل الدّعوى فيما هو حقّ لله من كلّ أحد.

المادة 19 – إذا وقعت الدّعوى على حبس أو مسجد أو طريق أو غير ذلك مما هو حقّ لله، فإن كان لتلك الجهات مقدّم أجري الخصام معه، وإن لم يكن لها مقدّم قدّم القاضي مقدّما وقتيّا للمخاصمة عنها.

المادة 20 – للأجنبي والمحجور كشف الوصيّ عن مال المحجور وتسلّم نسخة بالشّهادة على ما عنده.

المادة 21 – يستكشف الأب المستراب لفقر أو غيره عن مال ابنه.

المطلب الرّابع – في شروط صحّة الدّعوى.

المادة 22 – يشترط في صحّة الدّعوى أن تكون مبيّنة غير مجملة إذا لم يكن هناك عذر في الإجمال. وأن تكون موجّهة على معيّن. وأن تكون بحيث لو أقرّ بها المطلوب أو قامت عليه الشهادة بها لزمته.

المادة 23 – يلزم في الدّعاوي المتعلّقة بالعقّار تشخيص العقّار وتعيينه بذكر حدوده من جهاته الأربع. ولا يكفي التّحديد بالأشخاص بل يلزم التّحديد بالعقّار المحاد له ببيان نوعه ككونه أرضا أو دارا أو غيرهما. وببيان ملكه إن كان ملكا أو مستحقّه أو المحبّس له إن كان وقفا.

المادة 24 – إذا عيّن المدّعي حدودًا للعقار المتنازع فيه ولم يصادقه المدّعى عليه على تلك الحدود، وزعم أنّ حدود ما بيده مخالفة لتلك الحدود، يلزم تقييد الدّعوى والجواب على العين. ليكون المتنازع فيه معيّنا. ويجعل توجّه بعدلين لهذا الغرض، ويتلقّى العدلان شهادة من يحضره الخصمان من الشّهود لتحديد المتنازع فيه.

المادة 25 – المصاريف النّاشئة عن تقييد المقال والجواب على العين تحمل على المبطل من الخصمين معا حملت عليهما.

المادة 26 – الدعاوي المتعلّقة بالعروض والحيوان والطعام يلزم فيه تعيّن نوع المدّعى فيه وبيان عدده وقيمته. ويستحسن التوسّع في وصفه.

المادة 27 – يلزم في دعاوي الاستحقاق بيان المقدار الذي يدّعى استحقاقه.

المادة 28 – إذا ادّعى المدّعي أنّ الاستحقاق انجرّ إليه بالإرث من غيره، يلزم أن يدلي بوفاة المورّث وجميع من انتقل إرثه إليه.

المادة 29 – إذا أثبت القائم موت من يقوم بسببه وعدّة ورثته وأثبت موت بعض ورثة المورّث الأول، وجرّ القائم ذلك إلى نفسه ولكن لم يجد من يشهد له بعدّة سائر ورثة الوارثين غير من يدلي به كفاه ذلك.

المادة 30 – إذا مات الطالب يلزم القائمين مقامه أن يثبتوا موته ووراثته ويوجّهوا دعواهم على المطلوب.

المادة 31 – إذا مات المطلوب وقام ربّ الحق أو ورثته على ورثة المطلوب، فلا تكلّف ورثة المطلوب بالجواب حتى يثبت القائم موته وعدّة ورثته.

المادة 32 – لا تسمع دعوى المعاوضات والتبرّعات على المحجور عليه.

المطلب الخامس

فيما يلزم اشتمال الدّعوى عليه إذا سأله المطلوب.

المادة 33 – إذا قال المطلوب لا أجيبك حتى تجمع مقالاتك وتحصر دعواك، لزم ذلك إن كانت الدّعوى في غير ميراث، وإن كانت الدّعوى في ميراث لم يلزم ذلك، إلاّ أن يطلب الخصم حصرها على ما في علمه.

المادة 34 – إذا حصر المدّعي دعواه في الميراث على ما يعلمه ثم ادّعى دعوى أخرى، فللمطلوب تحليفه على أنّه لم يعلم بها وقت حصرها، فإذا حلف كلّف المطلوب بالجواب عنها.

المادة 35 – إذا كانت الدعوى من حاجر في حقّ محجور لا يحصر دعواه.

المادة 36 – إذا كان الحقّ لجماعة متعدّدين وقاموا كلّهم بالمطالبة، وسأل المطلوب أن لا يجيبهم حتى يوكّلوا واحدا أو يحضروا جميعا لمخاصمته؛ أجيب إلى ذلك.

المادة 37 – إذا كان الحقّ لجماعة متعدّدين وقام بعضهم دون بعض، وكان غير القائم حاضرا بالإيالة[145]؛ فمن حقّ المطلوب أن يقول لا أخاصم حتى يوقف الحاضرون، فإمّا أن يسلّموا لي أو يوكّلوا واحدا أو يحضروا جميعا.

المادة 38 – إذا كان الحقّ لجماعة وقام بعضهم وكان غير القائم غائبا ؛ فإن كان القائم الحاضر بالبلد واحدا أمر المطلوب أن يجيب، وإذا حكم للقائم فلا يقضي له إلاّ بحقّه ولا ينزع باقي الحق من يد المطلوب. أمّا إذا كان الحاضر بالبلد أكثر من واحد فللمطلوب جبر الحاضرين على توكيل واحد أو الحضور جميعا أو التّسليم.

[145](– أي بالبلاد التونسيّة).

المادة 39 – جمع ذوي الحقّ المشترك ليسلّموا أو يوكّلوا واحدا أو يحضروا جميعا للمخاصمة، على القائم لا على المطلوب.

المادة 40 – طلب ما في ذمّة معيّن يلزم فيه بيان السّبب الذي من أجله ترتّب ما في ذمّة المطلوب، فإن لم يذكر المدّعي السّبب لزم الحاكم أن يسأله، فإن غفل الحاكم فمن حقّ المطلوب السّؤال عن السّبب، فإن بيّن الطالب السّبب لزم المطلوب الجواب. وإن أبى الطالب من بيان السبب، فإن ادّعى النّسيان قبل منه ولزم المطلوب الجواب، وإن لم يدّع نسيانا لم يسأل المطلوب عن شيء ولا يكلّف بالجواب.

المطلب السّادس – في تبعيض الدّعوى

المادة 41 – لا يتّخذ القول بتبعيض الدّعوى أو عدم تبعيضها أمرا مطّردا. بل يرجع في كلّ جزئية إلى ما شهر في بابها.

المطلب السّابع – في اضطراب الدّعوى

المادة 42 – اضطراب المدّعي في دعواه موجب لسقوطها. ومن ذلك تحويل الدّعوى في المدّعى عليه أو به، والادّعاء لقدر ثم إدّعاء أكثر منه، وادّعاء الملك بالإرث ثم بالشّراء. وادّعاء الاستحقاق بالحبسيّة ثم الملكيّة.

المادة 43 – إذا رجع المدّعي عن دعواه لعذر عاديّ، تسمع دعواه وعذره.

الفصل الثّاني
في استدعاء المطلوب للجواب عن الدّعوى . وفيه مباحث .

المبحث الأوّل – في كيفيّة استدعاء المطلوب

المادة 44 – يستدعى المطلوب للجواب طبق ما جاء به الأمر العليّ المؤرّخ في 12 ربيع الأول سنة 1356 وفي 27 ماي سنة 1937.

المادة 45 – إذا كان المطلوب رشيدا يوجّه الاستدعاء إليه. وإذا كان محجورا فإن كانت الدّعوى غير ماليّة، وجّه الاستدعاء إلى المحجور نفسه، وإن كانت الدّعوى دعوى في مال استدعي حاجره إن كان له ناظر، أما إذا لم يكن له ناظر فإنّ القاضي يقدّم من ينظر في أموره، وحينئذ يجري الخصام مع النّاظر.

المبحث الثّاني – في حضور المطلوب وامتناعه من الجواب

المادة 46 – إذا حضر المطلوب وامتنع من الإقرار والإنكار. بأن قال لا أجيب، أو لا أقرّ ولا أنكر، أو لا أجيبك حتى تبيّن لي هل ما تدّعي عليّ برسم أو بغير رسم. عدّ ذلك إنكارا فيقضي للمدّعي بما ادّعى بعد يمينه إن كان ما ادّعاه من الحقوق التي تثبت باليمين. فإن كان من الحقوق التي لا تثبت باليمين كلّف المدّعي البيّنة، وإذا أقامها على الوجه المعتبر يقضى له.

المادة 47 – إذا قال المطلوب لا أدري هل عليّ شيء ممّا يدّعي، وجّه القاضي عليه اليمين، فإن حلف كلّف الطالب بإثبات حقه وإن نكل عن اليمين جرى عليه حكم الملدّ عن الجواب.

المادة 48 – تعليق المطلوب الجواب على إثبات الطالب أشياء لا تلزمه، يعتبر إلدادا عن الجواب.

المادة 49 – إذا طلب المطلوب التأجيل على الجواب ليتثبّت ويذكر، ضرب له أجل غير بعيد.

المادة 50 – إذا طلب المطلوب أن لا يجيب حتّى يوكّل، فإن كانت الدّعوى بسيطة سهلة أمر بالجواب في الحال، وإن كانت ذات فصول أمهل وأجّل.

المادة 51 – إذا قال المطلوب لا أجيب لأنّي أريد المحاكمة بين يدي القاضي الحنفي، صرفت النّازلة للحاكم الذي يريد المخاصمة عنده، بناء على ما جاء به ترتيب دار الشّريعة من أنّ الخيار للمطلوب.

المادة 52 – إذا ندم المطلوب على التمسّك، وأراد الرجوع إلى التّقاضي لدى القاضي الأوّل، يمكّن من ذلك. وهكذا دواليك إلى المرّة الثالثة فلا يسعف فيها بطلبه[146].

المادة 53 – تمكين المطلوب من طلبه التّقاضي لدى حاكم مذهب آخر، إنّما إذا لم يحصل منه جواب. فإن حصل منه جواب انقطع حقّه في التمسّك، إلاّ إذا أجاب وقال إثر جوابه هو متمسّك بالمذهب الفلاني، فإنّه يبقى على حقّه في التمسّك.

المادة 54 – يقبل قول القاضي بالحاضرة إن المطلوب أجاب. بخلاف قضاة الآفاق فلا يقطع حق التمسّك عندهم إلاّ تسجيل الجواب كتابة.

المادة 55 – إذا قال المطلوب لا أجيب حتى آخذ نسخة من المقال لأ تأمّل فيه، أجيب إلى مطلبه ومكّن من أخذ النّسخة، وأجّل على الجواب عن الدّعوى بعد إحضار النّسخة بما يراه الحاكم، ويحسن أن يؤجّل بثلاثة أيّام إذا حضر المطلوب نفسه، فإذا حضر وكيله زيد على الأيّام الثلاثة وروعي قرب بلد الموكّل وبعده، وما تستدعيه مفاهمة الوكيل مع موكّله من الزّمان.

[146] هذا ما كان معمولا به قبل صدور المجلّة الشرعيّة للمرافعات، وصار الأمر بعد صدورها أن لا يمكّن من الرّجوع عن تمسّكه. (راجع نصّ مجلّة المرافعات في الملاحق).

المادة 56 – إذا طلب أحد المتخاصمين تمكينه من نسخة من المقال أو الجواب، أو الشّهادات والوثائق الاسترعائيّة وغيرها أو الأحكام، أجابه القاضي إلى مطلبه.

المبحث الثّالث – في حضور المطلوب وجوابه بالإقرار

المادة 57 – إذا حضر المطلوب وأجاب عن الدّعوى بالإقرار، فالقاضي يشهد عدلين على إقراره ثم يحكم عليه. ولا يحكم عليه قبل الإشهاد على إقراره.

المادة 58 – إذا حكم القاضي بمقتضى إقرار المطلوب قبل الإشهاد عليه، وأنكر المطلوب إقراره قبل الحكم عليه، كان الحكم فاسدا.

المادة 59 – إذا أقرّ المطلوب، فطلب المدّعي تقييد إقراره بالشّهادة، أجابه الحاكم. وللحاكم أن ينبّه المدّعي إلى ذلك.

المبحث الرّابع – في حضور المطلوب وجوابه بالإنكار.

المادة 60 – إذا أجاب المطلوب بالإنكار، يلزم أن يكون الإنكار صريحا، ولا يكتفي منه بالإنكار الضّمني، ويلزم أن يكون بصيغة الجزم، وإذا امتنع المطلوب من إنكار الوجه الذي ذكره الطالب أو الإقرار به، عدّ كالممتنع من الجواب وجرى عليه حكم الملدّ.

المادة 61 – إذا أنكر المطلوب ما ترتّب بسببه شغل ذمّته، كإنكار التزوّج والطلاق في ادّعاء المرأة شغل ذمته بنصف الصّداق، فأقامت المرأة بيّنة بالتزوّج ثم الطلاق، فلا يقبل من الزّوج بيّنة بقضائه إياه، لأنّه أكذبها، إلاَّ إذا كان ممن يجهل أنّ الإنكار للسّبب يضرّه فيعذر.

المادة 62 – محلّ قبول البيّنة التي أكذبها صاحبها لعذره بالجهل، إذا لم يبيّن له ما يترتّب على إنكاره السّبب من المضرّة، أما إذا بيّن له ذلك واستمرّ على إنكاره

السّبب، لم تسمع بيّنته.

المادة 63 – الإنكار الذي يفضي بصاحبه إلى تكذيب بيّنته حتى يبطلها، لا يعتبر في الحدود الشرعيّة[147] ولا في العقّار، فتقبل بيّنته التي كذّبها إنكاره أولا فيهما.

المادة 64 – إذا أجاب المطلوب بأنّ المدّعى فيه ليس بيده وإنما هو بيد فلان؛ طولب ببيان هل يدّعي أنّ له فيها حقّا؛ فإن نفى استحقاقه لشيء منه يسجّل عليه ذلك ووجه الطالب الدّعوى على ذي اليد.

المادة 65 – إذا قال من بيده العقّار ليس لي فيه شيء؛ هو حبس على أولادي أو هو ملك لفلان؛ يؤمر المدّعي بالإدلاء ببيّنة أنّه له؛ لأنّ الحائز لا ينازعه. فإن أثبت المطلوب ما ادّعاه؛ جرت الخصومة بين المدّعي ومن ثبت أنّه له.

المادة 66 – إذا حصل الجواب بالإنكار فأراد الطالب الإعراض عن الدّعوى؛ فمن حقّ المطلوب أن يلزمه بإتمام الخصومة إلى أن تنتهي بالحكم. ويأمر الحاكم الطّالب بإتمام الخصومة؛ فإن أبى حكم القاضي بأن لا حقّ له.

المبحث الخامس – في تغيّب المطلوب بعد إنشاب الخصام

المادة 67 – تغيّب المطلوب في أثناء الخصام بعد استيفاء حججه بمنزلة الحضور، فيعجزه الحاكم ولا تسمع له بيّنة بعد.

المادة 68 – تغيّب المطلوب قبل استيفاء حججه، لا يمنع من الحكم، ويمنع من التعجيز؛ فيسمع ما يدلي به بعد الحكم.

---

[147] الحدود الشرعيّة هي زواجر عن الجنايات محدّدة، بخلاف التّعزير فإنّه موكول لاجتهاد الحاكم؛ وهل شرطه أن لا يصل إلى الحدّ أو لا؛ خلاف. والرّاجح عند المالكيّة أنّه يمكن تجاوزه الحدّ الشّرعي.

المبحث السادس - في غيبة المطلوب عن إيالة القاضي.

المادة 69 – إذا لم يكن المطلوب من إيالة القاضي وكان غير حالّ بولاية القاضي؛ يؤمر الطالب بالذهاب إلى بلد المطلوب ليخاصمه لدى حكامه.

المادة 70 – إذا كان المطلوب خارجا عن إيالة القاضي لزيارة أو تجارة أو نحوهما؛ وهو متوطّن بمحلّ ولاية القاضي، أو له مال بها، أو وكيل، فالقاضي يتناول القضيّة.

المادة 71 – إذا كانت غيبة المطلوب قريبة، بأن كانت على مسافة ثلاثة أيام ونحوها مع الأمن، يكتب القاضي إلى المطلوب إما أن يحضر أو يوكّل، ويضرب له أجلا يسع وصوله أو وصول وكيله ويسع الطّعن في البيّنة القائمة عليه. فإذا تمادى على المغيب ولم يجب بشيء حكم عليه وعجزه كالحاضر.

المادة 72 – إذا كانت غيبة المطلوب بعيدة؛ أي على مسافة شهرين أو متوسّطة، بأن كانت على مسافة عشرة أيام مع الأمن؛ أو ثلاثة مع الخوف؛ يحكم على الغائب بعد يمين القضاء من الطالب. وتسمع حجّة الغائب إذا قدم. ويسمّي الحاكم الشّهود في سجلّ الحكم أو في سجلّ مستقلّ يحفظ بالمحكمة، ليمكّن للغائب التّجريح في الشّهود بعد قدومه.

المادة 73 – لا يحكم باستحقاق عقّار الغائب في الغيبة المتوسّطة.

المادة 74 – يقام للغائب البعيد وكيل للإعذار وغيره ولا يعجز.

المادة 75 – يلزم في الحكم ببيع مال الغائب إثبات موجبات البيع. فيلزم إثبات سبب البيع من نفقة أو غيرها؛ وإثبات غيبته؛ وأنّه أعذر إليه في القريبة فلم يقدم؛ وإنّ هذا البيع ملكه؛ وإنّه أولى ما يباع عليه؛ وإنّه تسوّق به مدة شهرين، وإنّه لم يلف زائد في الثمن.

المادة 76 – لا يحكم بالطلاق على الغائب حتى تثبت الزوجيّة والغيبيّة؛ وسبب الطّلاق من الإعسار بالنّفقة أو غير ذلك.

الفصل الثّالث - في المدّعي والمدّعى عليه.

وفيه مباحث – الأول في بيان المدّعي والمدّعى عليه.

المادة 77 – المدّعي الذي يطالب بالبيّنة؛ من تجرّد قوله من الأصل والعرف. والمدّعى عليه المطالب باليمين من عضده أحدهما. فإن شهد لأحدهما الأصل وللآخر العرف؛ كان من شهد له العرف هو المدّعى عليه.

المادة 78 – الأصل براءة الذّمة قبل تحقّق عمارتها. وإذا تحقّقت عمارة الذّمة فالأصل استصحاب تلك الحالة حتى يتحقّق الرّافع.

المادة 79 – الأصل الصّحة؛ فزاعم المرض مدّع خلاف الأصل فعليه البيّنة.

المادة 80 – الأصل عدمَ العداء؛ فإذا زاد المأذون له على ما أذن له فيه؛ وادّعى عليه أنه تعمّد ذلك وأنكر التعمّد؛ فالقول قول المأذون له أنّه فعل ذلك خطأ.

المادة 81 – الأصل الجهل، فالمدّعي على غيره العلم بشيء؛ فهو المدّعي المطلوب بالبيّنة.

المادة 82 – الأصل هو الفقر؛ والغالب هو الملأ، فمن زعم الإعسار فهو المدّعي فعليه البيّنة.

المادة 83 – الأصل في العقود الصّحة، فمدّعي الفساد هو المدّعي المطالب بالإثبات، ما لم يغلب الفساد فيكون القول قول مدّعيه.

الباب الثّاني
في مستند الحكم – وفيه فصول
الفصل الأوّل – في اليمين – وفيه مباحث

المبحث الأوّل – في صيغتها

المادة 132 – صيغة اليمين الواجبة في القضاء، بالله لا إلاه إلاّ هو. ولا يكفي غير ذلك.

المادة 133 – إذا حلف من توجّهت عليه اليمين بالطلاق؛ باقتراح ممن توجّهت له؛ ثم ندم وقال أكتفي بها؛ فإن قام بالفور فله ذلك؛ وإن قام بعد الطول فلا مقال له.

المادة 134 – تكون اليمين على البتّ؛ إن ادّعى لنفسه أو لمورّثه شيئا، أو نفى عن نفسه. وتكون على نفي العلم إن نفى عن غيره.

المبحث الثّاني
في الكيفيّة التي يكون عليها الحالف عند اليمين

المادة 135 – يلزم إذا كان الحقّ ربع دينار أو ثلاثة دراهم فأكثر؛ أي قرامات تسعة؛ أو ما تساوي قيمته أحدهما؛ أن يكون الحالف آتيا باليمين من قيام، وأن يكون مستقبل القبلة.

المبحث الثّالث
في مكان اليمين

المادة 136 – يحلف من توجّهت عليه اليمين في أقلّ من ربع دينار؛ في مكانه. وفي ربع دينار فأكثر؛ في الجامع. فإن أبى أن يحلف فيه، عدّ ناكلا.

المادة 137 – إذا سأل المحلوف له مسجدا آخر يعظّمونه؛ أجيب إلى مطلبه.

المادة 138 – إذا طلب الخصم تحليف الحالف على المصحف أو بأضرحة الصّالحين؛ أجيب إلى ذلك[148].

المادة 139 – إذا لم يكن للخصوم جامع يحلف من توجّهت عليه اليمين، إلى الجامع الذي بينه وبين منازلهم مسافة ثلاثة أميال فأقلّ. فإن كانوا على مسافة أبعد، حلف الحالف في مكانه.

المادة 140 – إذا ادّعى من توجّهت عليه اليمين عجزه عن الخروج للجامع لمرض؛ فإن أثبت ذلك ببيّنة حلف ببيته. وإن لم يثبته؛ حلف لا يقدر على الخروج لا راجلا ولا راكبا؛ وخيّر المدّعي في تحليفه ببيته أو تأخيره لصحّته. فإن نكل لزمه الخروج أو قلب اليمين.

المادة 141 – من حلف في الجامع بغير حضرة الخصم، ولو بحضور عدلين يلزمه أن يعيد اليمين بحضرة الخصم. إلاّ إذا تغيّب المحلوف عليه يلزمه أن يعيد اليمين بحضرة الخصم. إلاّ إذا تغيّب المحلوف له بعد الحكم له بها وأقام القاضي له وكيلا يقتضيها؛ فلا حجّة له حينئذ؛ وتكفي الخصم اليمين بمحضر الوكيل المقام.

المادة 142 – إذا طلب أحد الخصمين تعجيل اليمين وطلب الآخر تأخيرها؛ أجيب طالب التّعجيل لمطلبه.

المادة 143 – إذا كانت المرأة ممّن لا تخرج لا ليلا ولا نهارا وتوجّهت عليها اليمين، يبعث القاضي شاهدين يشهدان على يمينها إن كانت مطلوبة. فإن كانت طالبة خرجت للجامع ليلا.

المادة 144 – إذا حلفت المرأة ببيتها، قضي للخصم بحضوره، ويبعد عنها أقصى ما يسمع صوتها ولا يرى شخصها.

---

[148] مراعاة لعرف بعض الجهات حيث يعظّم الناس أماكن العبادة ومنازل الصالحين.

المادة 145 – إذا كانت المرأة تخرج في مصالحها نهارا، تخرج لليمين نهارا. وإذا كانت لا تخرج إلاّ ليلا؛ تخرج لليمين ليلا، طالبة أو مطلوبة. وتحلف بحضرة الخصم؛ فإن أبت هي وزوجها من حضوره، فإنّه يبعد عنها لأقصى المسجد بقدر ما يسمع يمينها.

المادة 146 – إذا وقع التّنازع في كونها ممّن تخرج؛ فعليها الإثبات أنّها من أهل الحجاب؛ وأنّها ممّن يحلف ليلا.

المادة 147 – إذا وجبت اليمين لورثة رشداء؛ وحلف الحالف لبعضهم؛ فإن كان الحلف بأمر القاضي؛ لم يكن لبقيّة الورثة أن يحلّفوه ثانية. وإن كان بغير أمره، فكلّ من قام منهم يحلفه.

المادة 148 – إذا أقام غير من أحلفه بيّنة؛ عمل بها في حقّه فقط، ولو كان عالما بها حين حلّف القاضي المدّعى عليه لغير مقيمها.

المبحث الرّابع

في أقسام اليمين

المادة 149 – يمين التّهمة، هي التي تتوجّه لردّ دعوى غير محقّقة على المدّعى عليه.

المادة 150 – يمين التهمة تتوجّه على المتّهم وغيره. إذا لم يثبت المنكر أنّ هناك عداوة بينه وبين خصمه ويقصد بيمينه إحراجه.

المادة 151 – لا يحلف المتّهم بما ضاع أو سرق؛ إلاّ بعد أن يحلف المدّعي أنّه قد ضاع الشيء المدّعى ضياعه أو سرق؛ إن أنكر المتّهم أن يكون قد ضاع له شيء أو سرق.

المادة 152 – إذا نكل المتّهم عن اليمين؛ غرم بمجرّد نكوله، ولا يطلب المدّعي بالحلف على ما ادّعى.

المادة 153 – يمين القضاء؛ تتوجّه في الدّعوى على الغائب والميّت واليتيم والمساكين، والأحباس وكلّ وجه من وجوه البرّ وبيت المال وعلى من استحقّ شيئا من الحيوان.

المادة 154 – يحلف من توجّهت عليه يمين القضاء في الديون؛ أنّه ما قبض حقّه ولا شيئا منه ولا أحاله ولا أسقطه ولا سقط عن الميت بوجه من الوجوه.

المادة 155 – إذا دفع الولي الدّين قبل يمين القضاء، ضمن إن تعذّرت يمين القابض للدّين.

المادة 156 – يلزم الدّائن يمين القضاء إذا مات المدين، وكان في ورثته قاصرون. وكذا إذا كانوا كلّهم رشداء وأقرّوا بالدّين وأرادوا الدّفع بحكم حاكم.

المادة 157 – لا تجمع يمين القضاء مع اليمين المتمّمة للنّصاب لقيام شاهد واحد.

المادة 158 – يجوز الصّلح عن يمين القضاء. إذا عرفت عزيمة الطّالب على الحلف بقرائن الأحوال. ويتوقّف المقدّم في الصّلح عنها؛ على إذن القاضي.

المادة 159 – إذا كان الدّين لميّت على ميّت، توجّهت يمين القضاء على ورثة الطّالب أنهم لا يعلمون أنّ مورّثهم قبضه، ولكن يحلف من الورثة الكبار والزّوجة لا الصّغار.

المادة 160 – تسقط يمين القضاء، إذا أوصى الميّت بقضاء دينه من ثلث مخلّفه، أو أوصي بتصديق ربّ الدّين، أو وجبت على مسجد أو غيره من الأحباس التي لا يمكن فيها الأداء، أو أقرّ الميّت بشيء معيّن من عرض أو غيره من قراض أو وديعة.

المادة 161 – إذا توجّهت يمين القضاء على غير الرّشيد، يعجّل الحقّ وتؤخّر اليمين إلى الرشد، فإذا رشد طلب بالحلف، فإن حلف بقي الشّيء بيده، وإن نكل ردّ الحق إلى من أخذ منه.

المادة 162 – إذا كان الحقّ على ميّت أو غائب، وكان ربّ الدّين اشترط أنّه مصدّق في عدم قبض حقّه، عمل على الشّرط مطلقا، فلا تتوجّه اليمين.

المادة 163 – يمين الإنكار، هي اليمين المتوجّهة لردّ دعوى ماليّة محقّقة، إذا عجز المدّعي عن الاستظهار بالبيّنة.

المادة 164 – لا يشترط في توجيه يمين الإنكار، ثبوت الخلطة بين المتداعيين.

المادة 165 – لا يحلف المطلوب يمين الإنكار، إلاّ على ما ادّعاه الطالب، ولا يكتفي بما ينفي دعواه تضمّنا أو التزاما.

المادة 166 – إذا امتنع من توجّهت عليه اليمين لأخذ مال، من الحلف حتى يحضر المال، أجيب إلى ذلك.

المادة 167 – إذا توجّهت اليمين على المطلوب المنكر للدّعوى؛ فالتزم الحلف، ثم بدا له أن يقلب اليمين على المدّعي، لزمه ما التزمه، ولم يكن له قلب اليمين.

المادة 168 – إذا توجّهت اليمين على المطلوب ؛ فقلبها على خصمه، ثم بدا له وأراد أن يحلف، فليس له ذلك.

المادة 169 – إذا رضي من خصمه باليمين؛ ثم رجع وقال آتي بالبيّنة، لم يكن له ذلك.

المادة 170 – من حقّ الحالف؛ أن يطلب ممّن توجّهت له اليمين أن يجمع مطلبه ليحلف يمينا واحدة، إذا كان ذلك في غير ميراث.

المادة 171 – لا تجمع يمين الإنكار مع يمين الردّ، بل لا بدّ من يمينين مفترقتين.

المادة 172 – لا تعجّل يمين الإنكار أو التّهمة على السّفيه؛ ويستأني رشده.

المادة 173 – إذا ادّعى السّفيه دعوى؛ فنكل المطلوب عن اليمين، حلف السّفيه واستحقّ الحقّ.

المادة 174 – لا يحلف الصّغير الذي شهد له شاهد بحقّه في الدّعاوي الماليّة وما يؤول إليها، ويؤمر المطلوب باليمين إذا أنكر، فإن نكل، حكم للصّبي في الحال، ولا يمين عليه بعد بلوغه. وإن حلف، وقف الشيء إلى بلوغه، فإن حلف بعد البلوغ، استحقّ، وإن نكل، أخذه المطلوب.

المادة 175 – يحلف السّفيه مع الشاهد له ويستحقّ، فإن نكل، حلف المطلوب وبقي الشيء بيده إلى الرّشد، فيحلف المرشّد ويستحقّ.

المادة 176 – تلزم الأب اليمين في الدّعوى على ولده، إذا قام للأب شاهد بحقّه، أو نكل الابن عن اليمين وردّها على الأب.

المادة 177 – إذا طلب الأب من ابنه أن ينفقه لعدمه، فأنكر الابن العدم، فأثبته الأب، قضي له بالنّفقة دون يمين.

المادة 178 – من له ديون مؤجّلة فأراد سفرا ووكّل وكيلا على اقتضائها وسأل من القاضي أن يمكّنه من الحلف على بقاء تلك الدّيون في ذمم المدينين، مكّن من ذلك، على ما به القضاء بتونس. وتسمّى هذه اليمين يمين رغبة.

الفصل الثّاني
في الإقرار – وفيه مباحث

المبحث الأوّل – في شروط صحّته

المادة 179 – شروط صحّة الإقرار أن يكون المقرّ بالغا، مكلّفا، رشيدا، طائعا، لم يكذّبه المقرّ له، ولم يتّهم المقرّ في إقراره، وكان الإقرار لقابل التّمليك.

المادة 180 – الإقرار في الصّحة نافذ صحيح، إذا كان المقرّ به في الذمّة، أو معينا لا يعرف ملك المقرّ له. فإن أقرّ بما يعرف ملك المقرّ له، جرى مجرى الهبة، إن حاز ذلك المقرّ له في صحّة المقرّ جاز، وإلاّ لم يجز. لا فرق في ذلك بين المقرّ له الوارث وغيره.

المادة 181 – لا يعتبر إقرار البائع في ثبوت التّوليج (أي كون البيع صوريّا غير حقيقيّ) وإنّما يعتبر إقرار المشتري أنّ الشّراء لا أصل له؛ وإنّما هو عطيّة.

المادة 182 – إذا ثبت التّوليج بإقرار المشتري أو بالبيّنة، ردّ البيع إن لم يقبض المشتري المبيع حتى حصل مانع من موت أو تفليس. فإن قبضه المشتري قبل حصول المانع مضى.

المادة 183 – إذا اشترى الأب لابنه الصغير ربْعا، وأقرّ أنّ المال للابن، مضى ذلك للابن مطلقا.

المادة 184 – إذا اشترى الأبُ لابنه الصغير بمال أقرّ أنّه وهبه له، صحّ ما اشتراه للابن؛ و لم يقبض الابن المبيع.

المبحث الثّاني

في الإقرار بنسب أو وارث

المادة 185 – إذا أقرّ إنسان أنّ فلانا ابن عمه؛ لا وارث له غيره وأشهد بذلك ثم مات؛ لا يثبت النّسب بهذا الإقرار؛ وإنّما له المال بعد التأنّي، فإن لم يأت له طالب أخذه المقرّ له مع يمينه.

المادة 186 – إذا رجع المقرّ بوارث عن إقراره، منع رجوعه من أن يرثه المقرّ له.

المادة 187 – إذا أقرّ أحد الورثة بوارث آخر، يكون المقرّ له من المقرّ ما أخذه زائدا على تقدير صحّة الإقرار.

المبحث الثّالث

في الإقرار بالحبسيّة

المادة 188 – إذا أقرّ الورثة بحبس لزمهم ذلك. ويكون محبّسا عليهم على حسب ما أقرّوا به. إلاّ أن يظهر كتاب الحبس يوما ما ويكون فيه خلاف ما أقرّوا به من المرجع والتّعقيب فينتقض إقرارهم في ذلك. وإن شاركهم أحد في الميراث لم ينفذ إقرارهم إلاّ في حصصهم فقط. ويلزم المنكر اليمين بالله أنّه لا يعلم أنّ مورّثه حبّس عليهم شيئا، وليس له ردّ اليمين.

المبحث الرّابع

في الإقرار بالمجمل

المادة 189 – إذا أقرّ الزّوج الصّحيح بأنّ جميع ما في بيته لامرأته وأشهد بذلك؛ قضي به للزّوجة بعد يمينها أنّه لها.

المادة 190 — إذا أقرّ الزّوج وهو مريض أنّ جميع ما في بيته لزوجه؛ أخذت ما كان من زيّها بغير يمين؛ أما ما كان من غير زيّها فلا تأخذه إلاّ بيمين.

المبحث الخامس

فيما يقبل فيه رجوع المقرّ عن إقراره

المادة 191 — يقبل الرّجوع عن الإقرار، إذا اعتذر بما هو عذر عادي، كالمرأة تدّعي أنّ زوجها طلّقها ثلاثا فينكرها ثم يخالعها فتزيد نكاحه بعد ذلك وتقول إقراري بالطّلاق الثلاث لأتخلّص منه، فإنّه يقبل قولها وتمكّن من نكاحه. وكذلك المرأة تطلّق ثم تدّعي الحمل ثم ترجع عن ذلك معتذرة بأنّها قالت ذلك ليراجعها، فإنّها تصدّق.

الفصل الثّالث

في الإبـراء

المادة 192 — الإبراء من المعيّن إسقاط للمطالبة به، وما يعرف أصله للمبرئ يكون حكمه الهبة. فإن حيز قبل حصول المانع وإلاّ بطل.

المادة 193 — الإبراء بصورة عامّة لا يشمل الرّبع. فيحتاج الرّبع إلى التّنبيه عليه بخصوصه؛ ويتناول المعيّن وغيره.

المادة 194 — إذا أبرأ الإنسان آخر من قليل الأشياء وكثيرها، فالتزم آخر جميع ما التزمه الأوّل، ثم ذهب إلى أنّه لم يقصد إلاّ أشياء معيّنة؛ لم يلزم الملتزم إلاّ ما نصّ عليه وفسّره، بعد يمينه أنّه ما التزم من الإبراء إلاّ ما نصّ عليه. وله ردّ اليمين على المبرئ.

المادة 195 – إذا جرى الإبراء العام على سبب، وادّعى المبرئ أنّه قصد بالتّعميم فيما هو السّبب، قبل قوله.

المادة 196 – إذا وقع إبراء عام؛ ثم قام المبرئ يدّعي حقّا وأقام بيّنة عليه، فإن علم تقدّم البيّنة على البراءة أو جهل لم تقبل البيّنة، وإن علم ببيّنة أنّ الحقّ المدّعى به بعد الإبراء؛ قبلت البيّنة.

المادة 197 – إذا عقد إنسان أنّه لم يخلّف عند قريبه أو عند ورثته مالا ولا عرضا ولا ناضّا، توجّهت اليمين على المبرئ إذا اتّهم في ذلك.

الفصل الرّابع
في الإسقاط

المادة 198 – من أسقط حقّا من حقوقه، لزمه الإسقاط إذا كان أهلا للتبرّع به؛ وكان ذلك بعد وجوب الحق.

المادة 199 – ليس للمسقط حقّا، الرّجوع فيه إلاّ إذا كان هناك عذر قويّ؛ كما إذا أسقطت الزّوجة حقّها في القسم لها، فلها الرّجوع متى شاءت.

المادة 200 – إسقاط الشريك حقّه في الشّفعة قبل البيع لا يلزم.

المادة 201 – من أسقط إرثه من مورّثه أو وهبه لشخص آخر، فإن كان بعد موت مورّثه أو حال مرضه المخوف الذي مات فيه، لزمه ولم يكن له رجوع إلاّ إذا ظنّ أنّه يسير ثم بان أنّه كثير، فيحلف على ذلك ولا يلزمه. وإن كان في صحّة مورّثه لم يلزمه وكان له الرّجوع.

المادة 202 – إذا وهب الوارث ميراثه لمورّثه، فإن لم يقض المورث فيه بشيء حتى مات؛ رجع للوارث. وإن قضى فيه بشيء جرى على وزان إجازة الورثة

الوصيّة بأكثر من الثّلث؛ فلا يلزم إلاّ إذا كان ذلك في المرض المخوف الذي اتّصل به الموت؛ وكان الواهب رشيدا؛ ليس في نفقة الميّت، ولا له عليه دين؛ ولا سلطان.

المادة 203 – إذا اشترط الزّوج لزوجته، إن تزوّج عليها أو أخرجها من بلدها فأمرها بيدها؛ فأسقطت الشّرط وأباحت له التزوّج؛ فإن كان الإسقاط بقرب إرادة فعل الزّوج؛ لزمها الإسقاط ولا رجوع لها. وإن تراخى فعل الزّوج؛ كان لها الرّجوع فيما أباحت له.

المادة 204 – إذا أبرأت الزّوجة زوجها من الصّداق في نكاح التفويض قبل البناء وقبل أن يفرض لها؛ لم يلزمها.

المادة 205 – إذا أسقطت المرأة عن زوجها نفقة المستقبل؛ لزمها الإسقاط.

المادة 206 – إذا أسقطت المرأة حقّها في الحضانة؛ فإن كان الإسقاط بعد وجوب الحاضنة لها، لزمها الإسقاط، وإلاّ لم يلزم.

المادة 207 – إذا أسقطت الزّوجة حقّها في الحضانة حال العصمة، لزمها الإسقاط.

المادة 208 – إذا خالع الزّوج زوجته على إسقاط حضانتها وهي حامل؛ لزمها الإسقاط.

المادة 209 – إذا أسقط مستحقّ في وقت حقّه من الحبس، لزمه الإسقاط. ولا يعمل هذا الإسقاط بالنّسبة لمن ينتقل إليه الحقّ من ورثته بمقتضى نصّ الواقف. وإذا كان الإسقاط، يختصّ به المسقط له. وإذا كان لغير معيّن، لا يختصّ به واحد من المستحقّين دون آخر.

الفصل الخامس
في الالتزام – وفيه مباحث :

المبحث الأوّل
في الالتزام المطلق :

المادة 210 – من التزم شيئا من المعروف لزمه. وقضى به على الملتزم إن كان الملتزم له معيّنا، ولم يحصل للملتزم مانع من موت أو تفليس أو مرض مخوف قبل حوز الملتزم له. فإن حصل المانع بعد الحوز نفذ الالتزام. أما إذا كان الملتزم له غير معيّن، فلا يقضي بالالتزام إن امتنع الملتزم.

المادة 211 – من التزم إنفاق شخص معيّن، لزمه المطعم والملبس، إلاّ إذا قال أردت الإطعام خاصّة، فإنّه يصدّق بدون يمين. وكذا إذا أنفق مدّة معيّنة كشهر وقال هذا الذي أردت، وطلبت الملتزم له مدّة حياته، فإنّ الملتزم يصدّق.

المادة 212 – إذا طاع الزّوج بنفقة ولد زوجته أمد الزّوجيّة، جاز بعد العقد. ومنع إذا كان في العقد، ويفسخ النّكاح حينئذ قبل البناء ويثبت بعده بصداق المثل، ويبطل الشّرط.

المادة 213 – من تزوّجت رجلا على أن ينفق على أولادها من غيره أجلا معلوما، أو تطوّع الزّوج بعد العقد بالإنفاق عليهم مدّة الزّوجيّة، وأرادت الرجوع بذلك على أبيهم، فإن كتب ذلك للولد. فلا رجوع على أبيهم بشيء وللأب أن يمتنع من إنفاق زوج أمهّم على أولاده.

المادة 214 – إذا خالع الزّوج زوجته على أن التزمت له مؤونة الحمل إن ظهر بها، أو مؤونة الحمل الظّاهر جاز، وإن التزمت مع ذلك إرضاع الولد ومؤونته إلى فطامه

جاز ولزمها. فإن ماتت أخذ من تركتها، ويوقف منها قدر مؤونة الابن إلى انقضاء المدّة. فإن ولدت توأمين لزمها إرضاعهما، فإن مات الولد في أثناء المدّة فلا شيء للأب.

المادة 215 – إذا أعدمت الأمّ في خلال المدّة التي التزمت بإنفاق الولد فيها، تعود النّفقة على الأب. ثم إن أيسرت، رجعت النّفقة عليها. ويتبعها الوالد بما أنفق على ابنه مدّة عدمها.

المادة 216 – إذ أشهدت الأمّ الملتزمة إنفاق الولد، أنّها موفورة المال وأنّها متى أثبتت أنّها عديمة فذلك باطل، لم تنتفع بما يشهد لها من العدم حتى يشهد بمعرفة ذهاب مالها الذي أقرّت به. إلاّ إذا كانت معلومة بالإعسار والعدم، بحيث يشهد بذلك غالب من يعرفها. ويغلب على الظّن أنّ ما أشهدت به من الوفور كذب محض، فلا يلتفت حينئذ إلى ما أشهدت به ويلزم الأب الإنفاق.

المادة 217 – من أوصى والتزم في وصيّته عدم الرّجوع؛ لم يلزمه الالتزام وله الرّجوع. إلاّ إذا أشهد في التزامه أنّه كلّما رجع كان رجوعه تجديدا للوصيّة وتأكيدا لها، فليس له الرّجوع حينئذ.

المادة 218 – إذا التزم الواهب الذي له الاعتصار، عدم الاعتصار، لزمه ذلك.

المبحث الثّاني

في الالتزام المعلّق

المادة 219 – إذا علّق الملتزم التزامه على فعله شيئا، وقصد بالالتزام الامتناع، لم يقض عليه به. وإذا قصد بالالتزام حصول الفعل، قضي عليه بالالتزام. إن كان الملتزم له معيّنا، ولم يقض عليه به، إن كان الملتزم له غير معيّن.

المادة 220 – إذا اشترط أحد الخصمين لصاحبه إن لم يحضر معه مجلس القضاء في أجل كذا، فدعواه بطالة أو دعوى خصمه حقّ؛ ألغي هذا الالتزام، ولا يوجب التغيّب حقّا لم يجب ولا يسقط حقّا قد وجب.

المادة 221 – إذا قال أحد الخصمين إن لم آت بالبيّنة أو بمستند في وقت كذا فدعواي باطلة أو دعوى خصمي حقّ، لم يلزم هذا الالتزام ولا يصحّ الحكم به.

المادة 222 – من خالعت زوجها على شيء وعلى أنّها إن تزوّجت قبل انقضاء عام من تاريخ الخلع فعليها ألف درهم؛ فالخلع جائز والشّرط باطل؛ ولها أن تتزوّج قبل العام ولا يقضى عليها بشيء.

المادة 223 – من قال لزوجته إن ولدت غلاما فلك كذا؛ فإذا ولدت غلاما يلزمه ما التزمه ويقضى عليه به.

المادة 224 – إذا قال الشّخص للحاضنة إن أسقطت حقّك من الحضانة فلك كذا؛ فأسقطت حقّها؛ يلزمه الالتزام.

المادة 225 – إذا أعطت الزّوجة زوجها على لا يتزوّج عليها؛ أو وضعت له شيئا من صداقها لذلك، فإذا تزّوج عليها فلها أن ترجع عليه، سواء أكان التزوّج بالقرب أم بالبعد.

المادة 226 – إذا أعطت الزّوجة زوجها شيئا على أن يطلّق ضرّتها، فطلّقها ثم أراد أن يراجعها، فإن كان ذلك بالقرب، كان لها أن ترجع عليه، وإن كان بالبعد لم يكن لها ذلك.

المادة 227 – إذا أخذ الرّجل من زوجته مالا على أن يمسكها ثم فارقها، فإن كان فراقها بقرب العطيّة، كان لها أن ترجع، وإن كان بالبعد، لم يكن لها الرّجوع.

المادة 228 – من التزم لأجنبيّ بمال على أن يطلّق زوجه فطلّق؛ والقصد من الالتزام إسقاط النّفقة الواجبة في العدّة للمطلّقة على مطلّقها؛ يبطل الالتزام ويقع الطّلاق رجعيّا.

الفصل السّادس
في الشّهادات – وفيه مباحث

المبحث الأوّل
في شروط قبول الشّهادات وذكر موانعها

المادة 229 – الشّاهد حال تحمّله الشّهادة؛ يشترط فيه التمّييز والضّبط. وحال أدائه الشّهادة؛ يشترط فيه العقل والبلوغ والحرّية والإسلام والعدالة والرّشد.

المادة 230 – موانع قبول الشهادة ستّ 1- التغفّل 2- وتأكّد القرابة 3- وتهمة جرّ النّفع للشّاهد؛ أو دفع الضّرر عنه 4- والعداوة الدنيويّة 5- والحرص على إزالة النّقص أو على الأداء 6- والاستبعاد.

المبحث الثّاني
في تقسيم الشّهادة إلى أصليّة واسترعائيّة وما يلزم في كلّ منهما

المادة 231 – الشّهادة الأصليّة هي الشّهادة بما يمليه المشهود عليه على الشّاهد؛ وتسمّى الآن حجّة رسميّة. والشّهادة الاسترعائيّة هي شهادة بما في علمه.

المادة 232 – شهادة الأصل يشترط فيها معرفة الشّاهد للمشهد، أو التّعريف به من غيره. والأصل أن يكتفي في التّعريف بمن يحصل العلم بخبره ولو امرأة أو صبيّا إذا انتفت الرّيبة. لكن للاحتياط صدرت التّراتيب بلزوم أن يكون المعرّف رجلين؛ وأن يمضي المشهد والمعرّفان على الشّهادة التي تكتب بدفتر الشّاهد.

المادة 233 – يقوم مقام التّعريف، الورثة الرسميّة المعروفة ببطاقة الحالة الشّخصية عند الاضطرار.

المادة 234 – إذا أكذب المعرّف الشّاهد في التّعريف بطلت الشّهادة.

المادة 235 – لا تكون الشّهادة الأصليّة؛ حجّة إلاّ فيما سيق للإشهاد؛ وماتضمّنه الرّسم من غير ذلك لا يصلح للاحتجاج؛ إلاّ إذا ضمن الشّهود شهادتهم به؛ أو قالوا إنّ ذلك برسم وقف عليه شهيداه يتضمّن كذا وكذا ؛ وأتوا بما لابدّ منه في شهادة الوقوف.

المادة 236 – شهادة الوقوف (ويعبّر عنها في القديم بمعاينة الرّسوم)، هي معاينة الشّهود للرّسوم ومعرفتهم لخطوطها وإحاطتهم علما بما تضمّنته.

المادة 237 – شهادة الوقوف بالمعنى المتقدّم يحكم بها إذا أدّاها الشّهود لضياع الرّسوم.

المادة 238 – قول الموثّق في الشّهادة الأصليّة شهد بحال صحّة وطوع وجواز؛ أمر يدلّ على الصّحة والطواعيّة ولا يدلّ على الرّشد. بخلاف قوله : وهو بحال كمال؛ فيدلّ على الطّوع والرّشد.

المادة 239 – يلزم في الشّهادة الأصليّة في التبرّعات؛ تصريح الموثّق بالإشهاد؛ بأن يقول الموثّق أشهد فلان أنّه وهب أو تصدّق أو يقول في فاتحة الوثيقة؛ وهب أو تصدّق؛ ويقول في آخرها؛ وشهد على إشهاده بذلك، فإن لم يصرّح بالإشهاد بطلت الوثيقة.

المادة 240 – يلزم في البيّنات الاسترعائيّة بيان مستند العلم في الشّهادة. فإن تعذّر البيان لموت الشّهود أو غيبتهم بطلت الوثيقة.

المادة 241 – يلزم في بيّنة الإراثة أن يذكر الشهود انحصار إرث المتوفّى في الأشخاص الذين يعيّنونهم، وأن يذكروا عدم علمهم بوارث سواهم.

المادة 242 – يلزم في البيّنة الشّاهدة بأنّ العاصب للميّت فلان؛ أن يذكروا الجدّ الجامع وإلاّ كانت ملغاة.

المادة 243 – إذا عرف شهود الإراثة عدد الورثة ولم يعرّفوا أسماءهم، فهي شهادة تامّة، إلاّ إذا وقع بين الورثة تنازع. وإذا سمّوهم ولم يشهدوا على أعيانهم، أو لم يذكروا أنّهم يعرفونهم، فهي تامّة أيضا.

المادة 244 – يلزم في بيّنات الملك الاسترعائيّة أن يصرّح الشّهود بفصول خمسة، وهي 1- اليد، أي الحوز 2- وتصرّف الحائز تصرّف المالك 3- وكونه ينسبه لنفسه، والنّاس إليه 4- وعدم علم المنازع 5- وطول الحيازة عشرة أشهر فأكثر. أمّا عدم العلم بخروجه عن ملكه؛ فشرط صحّة في وثيقة استحقاق الميّت، وشرط كمال في وثيقة استحقاق الحيّ. ولا تقبل الشّهادة بالملك مجملة.

المادة 245 – لا تقبل البيّنات الاسترعائية مجملة من غير أهل العلم، في الشّهادة بالملك. والتّجريح، والتّعديل، والتّرشيد، والتّسفيه، والتّوليج، وذكر الأخ في وثيقة الوراثة، والشّهادة بالملأ على من ثبت عدمه، والشّهادة بضرر الزّوجة، والشّهادة بالغبن، والشّهادة بالرّدة، والشّهادة بالولاء، والشّهادة بالسّرقة، والزّنى، والقذف، والشّتم، والشّهادة بالتّعنيس، والشّهادة بالفقر، والشّهادة بأنّ الطريق وقف على المسلمين حتى يتبيّن أنّ الواقف فلان بإشهاده أو بالسّماع أو بغيرهما، والشّهادة بفساد عقد، والشّهادة بلحاق الحمل بأبيه الميّت.

المادة 246 – إذا كان شهود البيّنات الاسترعائيّة عدُو لا معروفين بالعدالة، ككونهم منتصبين للإشهاد أو حاملين لأوامر تخوّلهم الانتصاب للإشهاد، لم يحتاجوا إلى تعديل-أي تزكية. ويكتب الموثّق تحت اسم الشّاهد هذه العبارة (معروف بالعدالة)

المادة 247 – إذا لم يكن شهود الاسترعاء معروفين بالعدالة، احتاجوا إلى التّعديل. فإن علم العدلان المأذونان بالرّفع عليهم عدالتهم، صرّحا بتعديلهما إيّاهم.

المادة 248 – لا يقبل في التّعديل إلاّ رجلان عدلان معروفان عند القاضي، إلاّ أن يكون الشّاهد غريبا أو امرأة، فلا يشترط أن يزكّيهما ابتداء معروف عند القاضي، لكن لابدّ أن يزكّي مزكيهما معروف عند القاضي بالعدالة.

المادة 249 – يلزم في التّعديل مخالطة المعدّل للمعدَّل، بحيث يتكرّر اختباره له وتطول مخالطته إيّاه. ويلزم أن يكون المعدّل مبرّزا ناقدا فطنا لا يخدع، ويلزم أنَ يقول المعدّل في المعدّل عدل رضي.

المادة 250 – إذا زكّي شاهد وحكم بشهادته، ثم شهد ثانيا، يطلب تعديله. وهكذا كلّما شهد حتى يكثر تعديله ويشتهر مطلقا. وإذا عجز عن تعديله بالموت من عدله أو غيبته؛ وجب قبول شهادته.

المادة 251 – إذا عدّل شخص غيره فشهد المعدّل (بالفتح) على المعدّل (بالكسر) حكم عليه من غير احتياج إلى تزكية.

المادة 252 – يلزم في البيّنات الاسترعائيّة المحتاجة إلى التّزكية، أن تكون التّزكية على عين الشّهود، إلاّ إذا كان الشّاهد مشهور العين في البلدلا يشتبه بغيره في صفته واسمه، فلا بأس بتعديله غائبا.

المبحث الثّالث

في أحكام الاسترعاء بمعنى الاستحفاظ

المادة 253 – الاسترعاء بمعنى الاستحفاظ هو طلب المشهد الشّهود برعي الشّهادة وحفظها؛ ليؤدّوها له عند الحاجة إليها، وموجبه الخوف أو إنكار الحق. فيشهد أنّ ما يفعله غير ملتزم له، وإنّما حمله عليه خوف الضّرر أو طلب ظهور الحقّ.

المادة 254 – لا ينفع الاسترعاء إلاّ إذا أذن فيه القاضي؛ وثبتت التّقية في المعاوضات. أما التّبرعات فلا يشترط فيها إثبات التّقية. ويلزم أن يقوم المسترعي

بالفور؛ أي داخل السّنة بعد زوال التّقية؛ فإن مضى عام على زوال التّقية ولم يقم المسترعي بحقّه؛ لم ينفعه الاسترعاء إذا لم يكن له عذر في عدم القيام.

المادة 255 – يلزم في الاعتِداء بالاسترعاء؛ تأريخه باليوم والسّاعة؛ ليعلم تقدّمه على الصّلح. فإن اتّحدا في اليوم ولم يقع تعيين السّاعة؛ لم يفد استرعاؤه.

المادة 256 – إذا صالح وأشهد أنّه أسقط الاستحفاظ؛ فإنّ ذلك لازم له. ولا ينفعه استحفاظه المتقدّم؛ إلاّ إذا أشهد في استحفاظه أنّه إن أسقط الاستحفاظ فإنّه غير ملتزم له. فإذا أشهد بقطع الاسترعاء في الاسترعاء، قطع ذلك جميع الاسترعاءات ولم ينتفع باسترعائه.

المبحث الرّابع

في قبول غير العدول في البيّنات الاسترعائيّة

المادة 257 – يقبل اللّفيف في البيّنات الاسترعائيّة، على ما جرى به العمل من القرن العاشر، للضّرورة الدّاعية إلى ذلك. ويقبل منهم الأمثل فالأمثل. ويشترط فيهم السّتر؛ أي أنّهم غير ظاهري الجرحة.

المادة 258 – يتلقّى شهادة اللّفيف؛ العدول المنتصبون للإشهاد، بإذن من الحكام الشّرعيين. ويلزم ختمها بخاتم الآذن فيها؛ وأن يخاطب عليها بخطّه بالعمل، بأن يكتب هذا اللّفظ (يكتب العمل) فالختم علامة على الإذن، وكتابة العمل خطاب لمن يقف عليها بصحّة الشّهادة وصلوحيتها للاحتجاج بها. ولهذا لا يسوغ للحاكم أن يخاطب عليها بالأعمال إذا كانت غير صحيّة.

المادة 259 – استفسار الشّهود موكول إلى اجتهاد الحاكم، فإذا رأى استفسارهم كان له ذلك. وتخلّف الشّاهد عن الاستفسار (ويسمّى بالتّحرير) موجب لسقوط الشّهادة.

المبحث الخامس

في الشّهادة على الخطّ

المادة 260 – إذا عرف الشّاهد خطّه في كتاب فيه شهادته، يعتمد ذلك ويشهد، وتنفع المشهود له شهادته.

المادة 261 – إذا مات الشّاهد المنتصب للإشهاد أو غاب؛ توقّف العمل بشهادته على التّعريف بأنّ العقد عقده من غير شك ولا ريبة؛ وأنّه يوسم بالعدالة إلى أن غاب أو مات. ولا يقبل في التّعريف بالخط إلاّ العدول المنتصبون المعروفون بالفطنة وعدم التباس الخطوط عليهم. فإذا كان القاضي يعرف عقودهم لم يحتج إلى التّعريف بالعقد.

المادة 262 – إذا مات العدل المنتصب للإشهاد أو غاب، وأريد الرّفع على شهادته، لأنه لم يخرجها برسم من دفتره، استأذن عدلان حاكما شرعيّا في إخراج الشّهادة من الدفتر وإدراجها بالرّسم. فيكتب العدل الحاضر شهادته ويعقد عليها، ثم يخرج العدلان أسفل شهادة الحي ما بالدّفتر؛ ويعقدان على ذلك، بعد أن يشهدا أنّ الإمضاء إمضاؤه من غير شكّ عندهما في ذلك ولا ريبة. وأنّه يُوسم بالعدالة إلى أن توفّي، أو إلى أن كان غائبا؛ ويضمّنا إذن الحاكم. ويختم الحاكم تلك الشّهادة بختمه.

المادة 263 – إذا كانت الوثيقة المشهود على خطّها مشتملة على المعرفة أو التّعريف بالمشهد، لم يشترط أن يشهد الشّاهد بالخطّ أنّ المشهود على خطّه كان يعرف من أشهده معرفة عين. وإن خلت الوثيقة من ذلك، فإن كان الشّاهد معلوم الضّبط والتحفّظ، قبلت وإلا ردّت، إلاّ أن تكون على مشهور كالرّؤساء.

المادة 264 – ليس من تمام التّعريف؛ التعرّض لتعديل ذي الخط، فإذا كان الشّاهد بالخطّ لا يعرف عدالة صاحبه، لا يشهد إلاّ بمعرفة خطّه خاصّة. ثم إن احتاج القاضي فيه إلى تعديل، جاز أن يعدّله غير الشّاهد بخطّه.

المادة 265 – يشترط في قبول الرّفع على الخطّ؛ أن يكون بشاهدين إثنين.

المادة 266 – الغيبة المبيحة للرفع على الخطّ؛ هي البعيدة، أي التي تنال الشّاهد فيها مشّقة. واختلاف عمل القضاة يتنزّل منزلة البعد، وإن كان ما بين العملين قريبا.

المادة 267 – ما كان من العقود والالتزامات بخطّ اليد دون إشهاد؛ يحتج به ويعتمد عليه، إذا كان ذلك بإمضاء العاقد أو الملتزم، أو بعلامته إذا كان عدلا منتصبا للإشهاد، لكن بعد أن يثبت أنّ الإمضاء أو العقد خطّ الممضي أو العاقد، بشهادة عدلين.

المادة 268 – إذا كان الممضي لا يعرف من الكتابة غير الإمضاء، وأنكر ما تضمّنته الكتابة، زاعما أنّ الكتابة في غرض آخر؛ وأنّ الكاتب أخبره بأنّ الكتابة في الغرض الذي ذكره فأمضى لاعتقاده صدقه، فإنّه إذا حلف على ما زعمه، لم يقم الكتب الممضى منه حجّة عليه.

المادة 269 - لا تعتبر الكتابة الخالية من إمضاء الكاتب أو عقده، ولو قامت الشّهادة بأنّ الخطّ خطّه.

المادة 270 – لا يثبت الطّلاق المكتوب بخطّ المطلّق والممضى منه؛ إلا إذا أرسل الكتاب إلى الزّوجة أو إلى من يعلمها بالطّلاق؛ فيلزم الطّلاق إذا شهد على خطّه عدلان. وأما إن لم يخرج الكتاب من يده فلا يحكم لها بالطّلاق؛ إلاّ أن يقرّ الزّوج أنّه كتبه مجمعا على الطّلاق؛ أو ينصّ فيه على أنّه أنفذه.

المادة 271 – لا تعتبر الوصيّة المكتوبة بخط يد الموصي؛ إذا ثبت أنّ الخطّ خطّ الموصي. إلاّ بعد أن يثبت بالشّهادة أنّه دفع الكتاب إلى الموصى له؛ أو إلى أمين في حياته؛ فإن لم يثبت ذلك لم يعتد بالوصيّة، إلا إذا قال «فليشهد على خطّي من وقف عليه».

المادة 272 – إذا لم يوجد من يشهد على خطّ الكاتب المنكر لخطّه؛ فطلب المدّعي جبر المدّعى عليه على الكتابة بمحضر العدول، والمقابلة بينه وبين ما احتجّ به المدّعي ليعلم صدقه، أجبر المدّعى عليه على الكتابة.

المبحث السّادس

في شهادة النّقل

المادة 273 – شروط شهادة النّقل خمسة. الأوّل أن ينقل إثنان فأكثر عن واحد فأكثر. الثّاني أن يكون شهود الأصل والنّقل عدولا. الثّالث أن يبقي شهود الأصل على شهادتهم حتّى يحكم بها. الرّابع أن يقول المنقول عنهم انقلوها عنا. الخامس أن يكون ذلك لعذر مرض أو سفر، إلاّ في النّساء، فيجوز النّقل عليهنّ ولو كنّ حضورا.

المبحث السّابع

في النّسخ والمضامين

المادة 274 – لا يعمل بالنّسخ ولا تكون حجّة، إلاّ إذا كانت مقامة عن إذن الحاكم الشّرعي، ومختومة بختمه، ومخاطبا عليها منه.

المادة 275 – كيفيّة الخطاب على نسخ الأحباس. أن يكتب الحاكم بخطّه على النّسخة ما نصّه «قوبل الفرع بأصله فتطابقا وكانا نصّا سواء، وأعلم بذلك فلان قاضي كذا أو مفتي كذا».

المادة 276 – إذا كانت النّسخة تامّة لا ريبة فيها، ووجد خطاب القاضي عليها، فإنّه يعمل بها، ولو وجد الأصل مرتابا.

المادة 277 – لا يجوز الإذن في إخراج النّسخ فيما يخشى فيه تكرّر الحقّ، ويجوز إخراج ما لا يخشى فيه ذلك، وإذا جهل الشّهود وأخرجوا نسخة مما لا يجوز عادة إخراجه قضي بها.

المادة 278 – يخاطب القاضي على نسخ غير الأحباس بقوله «ثبت لديّ» والضّمير في «ثبت» بصيغة الإفراد والتّذكير يعود على الرّسم.

المادة 279 – تخرج المضامين من رسوم الأملاك المشتركة، إذا أراد الشّريك الاستقلال برسم فيما على ملكه. فيطلب من الحاكم الشّرعي الإذن لعدلين في إخراج مضمون ما بالرّسم الأصلي للملك، يذكر فيه ما على ملكه من العقّار ليكون حجّة فيما بيده. فيتسلّم الحاكم الرّسم الأصلي ويتأمّل منه تأمّلا شافيا، فإذا لم يجد ريبة فيه، وكان على الصّحة والسّلامة، وعلم عدالة شاهديه، أو وقع التّعريف بعقدهما وعدالتهما، أذن عدلين في إخراج مضمون منه، يحكيان فيه انتقال الملك الواقع في هذا العقّار من يد إلى أخرى، ويذكران أسبابه إلى أن يأتيا على جميع ما بالرّسم، إن كانت المدّة قصيرة، فإن طالت اكتُفيَ بذكر ثلاثة انتقالات، وبعد تضمينهما ذلك يذكران من آل إليه استقرار هذا الملك؛ ويذكران أنّه كتب هذا المضمون بالإذن من فلان القاضي أو المفتي؛ ليكون حجّة في تملّك فلان للجزء الذي يملكه منه؛ ويعيّنان مقدار هذا الجزء؛ ويؤرّخان كتابة المضمون،ولا يعقدان على ما كتباه إلاّ بعد أن يطّلع الآذن على المضمون، ويتتبّعه ويجده قد استوفى ما بالرّسم من الأركان ولم يترك منه إلاّ ما لا يحتاج إليه؛ فحينئذ يختمه؛ ويكتب بخطّه قبل وضع العدلين علامتيهما ما نصّه «ختم في كذا من عام كذا» ويذكر التاريخ. ثم يضع العدلان إثر هذه الكتابة علامتيهما. ويكتب العدلان في هامش الرّسم الأصلي ما نصّه «أخرج منه مضمون في تملّك فلان لقدر كذا بشهادة شهيديه فلان وفلان في تاريخ كذا» ويبطل الاحتجاج

بالرّسم الأصلي في المقدار الذي أخرج فيه المضمون. ويصير المضمون حجّة فيما أخرج فيه.

المبحث الثّامن

في أقسام الشّهادة باعتبار ما توجبه

المادة 280 – الشّهادة التي توجب الحقّ بدون يمين أنواع:

1 - شهادة أربعة في الزّنى.

2 - شهادة عدلين في غيره.

3 - شهادة رجل وامرأتين في المال وما يؤول إليه؛ كالنكاح بعد موت الزّوج والزّوجة؛ فيثبت الإرث بالشّاهد والمرأتين؛ إن لم يكن للميت وارث معلوم النّسب يحوز المال كلّه؛ وإلاّ فلابدّ من عدلين على النّكاح؛ فإن لم يكونا فلا إرث.

4 - شهادة امرأتين فيما لا يطّلع عليه الرجال، كالمحيض، والرّضاع، إن فشا قولهما قبل العقد. كالولادة والاستهلال وكون المولود ذكرا أو أنثى، وعيوب الفرج.

المادة 281 – الشهادة التي توجب الحقّ مع اليمين أربعة أنوع:

1 - شهادة العدل في المال وما يؤول إليه، فيحلف المشهود له ويقضى له، كالحبس على معيّن، فإن كان على غير معيّن حلف المشهود عليه وبرئ، فإن نكل حكم عليه به.

2 - شهادة امرأتين في المال وما يؤول إليه.

3 - الشّاهد العرفيّ.

4 - البيّنة الشّاهدة بظاهر الحال، معتمدة على الظنّ لتعذّر القطع أو عسره، فيلزم الطّالب اليمين استظهارا على باطن الأمر.

المادة 282 – لا تلزم يمين الطالب مع الشّهادة الشّاهدة بظاهر الحال في الفروع الآتية: وهي الشّهادة بفقر أحد الأبوين لينفقه ولده. والشّهادة بعدّة الورثة. والشّهادة بالتّزكية. والشّهادة بالملك في استحقاق الأصول.

المادة 283 – الشّهادة التي توجب اليمين على المشهود عليه، ولا توجب الحقّ للمشهود له، شهادة العدل الواحد أو المرأتين، في الطلاق والقذف ونحوهما، ممّا لا يثبت إلاّ بعدلين.

المادة 284 – لا تتوجّه اليمين في النّكاح بشاهد واحد في غير الطارئين. وأما فيهما فتتوجّه اليمين على المنكر للنّكاح منهما.

المبحث التّاسع

في شهادة السّماع

المادة 285 – شهادة السّماع هي التي يصرّح فيها الشّاهد باستناد شهادته لسماع من غير معيّن.

المادة 286 – إذا شهد الشّاهد بالعلم بالشّيء. وبيّن أنّ سند علمه في ذلك السّماع، فهي بيّنة قطع، وإن كان مستندها السّماع.

المادة 287 – يلزم في بيّنة السّماع أن لا يعيّن المسموع منه، وإلاّ كانت شهادة نقل، وأن يجمع فيها بين السّماع من أهل العدل وغيرهم، وإلاّ كانت شهادة ملغاة.

المادة 288 – تعمل بيّنة السّماع في النّكاح، إذا لم يكن للمرأة زوج. فإن كان لها زوج، لم تنتزع منه ببيّنة السّماع. ويلزم في بيّنة السّماع بالنّكاح أن تكون مفصّلة كبيّنة القطع، بأن تقول «سمّى لها كذا، وأجّل لها كذا، وعقد لها وليّها فلان» ولا يكفي الإجمال.

المادة 289 – بيّنة السّماع بالرّضاع لا يعمل بها، وإذا قامت بعد العقد على المرأة المشهود أنّها محرّمة على العاقد بالرّضاع. أمّا إذا قامت قبل العقد عليها، فتفيد وتمنع من العقد.

المادة 290 – شهادة السّماع بالنّسب، لا يثبت بها النّسب، وإنّما يستحقّ بها المال، إذا لم يكن للمال وارث مستحقّ.

المادة 291 – يعمل بشهادة السّماع بانتقال الملك للحائز للعقّار عشرين سنة فأكثر، إذا اثبت من لا يحاز عليه كالغائب أنّها لأبيه، فتفيد شهادته السّماع بأنّ الحائز اشتراها هو أو أسلافه ممّن ثبت له الملك.

المادة 292 – تعمل بيّنة السّماع في الأحباس التي في حوز من شهدت له، أو لا يد لأحد عليها؛ ولا يشترط تسمية المحبّس، ولا إثبات ملكه في شهادة السّماع. ويلزم في شهادة السّماع بالحبس. القطع بأنّه يحاز بحوز الأحباس ويحترم بحرمتها. فإن شهدوا بما ذكر بالسّماع لا بالقطع بطلب الشّهادة.

المادة 293 – يثبت بشهادة السّماع مصارف الوقف وشروطه.

المادة 294 – لا يقبل في شهادة السّماع أقلّ من إثنين. ولا يلزم المشهود له بها اليمين.

المبحث العاشر

في الشّهادات النّاقصة

المادة 295 – إذا شهد الشّهود بحقّ لإنسان؛ في عقّار أو غيره لا يعرفون مقدراه؛ استنزل الشّهود إلى ما لا يشكّون فيه؛ وعمل بشهادتهم.

الباب الثّالث

وفيه تسعة فصول

الفصل الأوّل

في معنى الحكم والفتوى والثّبوت والتّنفيذ

المادة 296 – الحكم إنشاء إلزام أو إطلاق؛ فيما يقع فيه النّزاع لمصالح الدّنيا.

المادة 297 – الفتوى إخبار المفتي عن حكم الشّارع في اعتقاده.

المادة 298 – الثّبوت عبارة عن قيام الحجّة على ثبوت السّبب عند الحاكم.

المادة 299 – الثّبوت يدخل في المواطن التي يلحقها الحكم؛ وفي المواطن التي لا حكم فيها إجماعا.

المادة 300 – الأنواع التي يدخلها الثّبوت ولا يدخلها الحكم: إثبات الصفات في الذوات. وإثبات أسباب المطالبات. وحجج أسباب الاستحقاق. وإثبات أسباب الأحكام الشرعيّة.

المادة 301 – التّنفيذ هو تمكين الحقوق بأيدي مستحقّيها؛ والإلزام بالحبس وغيره.

المادة 302 – يلزم المنفّذ أن ينفّذ الحكم؛ ولو كان مذهبه مخالفا لما وقع الحكم به.

الفصل الثّاني

في خطاب القضاة – وفيه مباحث

المبحث الأوّل

في حقيقة الخطاب وأنواعه

المادة 303 – الخطاب هو إخبار قاض قاضيا آخر بما ثبت عنده؛ أو حكم به.

المادة 304 – الإنهاء بالمشافهة صحيح؛ على أصل المذهب في جواز تعدّد القضاة بالبلد الواحد، ويشترط في الاعتداد به، حلول كلّ من المنهيّ والمنهيّ إليه في محلّ ولايته. لكنّ العمل على قبول إنهاء القاضي بغير محلّ ولايته.

المادة 305 – الإنهاء بالإشهاد، أن يشهد القاضي عدلين بأنّه قضى بكذا؛ أو ثبت عنده كذا، لينهيا ذلك إلى قاض آخر. أو أن يكتب قاض إلى قاضي بلد آخر بما ثبت عنده من شهادة على رجل، أو حقّ أو بقضاء ويشهدهما على كتابه.

المادة 306 – إذا أشهد القاضي عدلين، وبعث معهما كتابه، من غير أن يقرأه عليهما، فالاعتماد على ما يشهدان به، لا على ما في الكتاب.

المادة 307 – يعتمد كتاب القاضي، إذا كان مختوما بختمه، ومكتوبا عليه بخطّ القاضي «ختم في تاريخه، أو في تاريخ كذا»، وكان مع الختم الإمضاء، ولا يكتفي بالختم وحده احتياطا.

المادة 308 – الخطاب على الرّسوم، يكون في سائر البيّنات الاسترعائيّة بكتابة هذه الجملة بخطّ القاضي، أو المفتي المخاطب «يكتب العمل» مع ختم تلك البيّنة بختم المخاطب. والخطاب في البيّنات الأصليّة، إن قصد به التّعريف بعدالة العدلين وانتصابهما للإشهاد؛ يكون بلفظ «ثبت لديَّ العدلان» مع ختمه تلك الحجّة. وإن قصد به الإعلام بصحّة الرّسم وسلامته من الرّيب، يكون بلفظ «ثبت لديَّ» والخطاب في نسخ الأحباس، يكون بختمها وكتابة «طوبق المقصود منه بأصله فتطابقا» أو «قوبل الفرع بأصله فتطابقا، وأعلم بذلك فلان القاضي أو المفتي» وفي نسخ رسوم غير الأحباس، يكون بختم النّسخة وكتابة «ثبت لديَّ» والخطاب في المضامين، يكون بختم المضمون وكتابة تاريخ الختم قبل وضع العدلين علامتهما.

المبحث الثّاني

في فائدة الإنهاء

المادة 309 – فائدة الإنهاء، بناء القاضي إجراءاته على ما تضمّنه الإنهاء. فإن كتب المنهيّ بثبوت شهادتهم، لم يأمر المنهيّ إليه بإعادة شهادتهم. ونظر في تعديلهم وإن كتب بتعديلهم وبقبوله إيّاهم؛ أعذر فيهم للمشهود عليه.

المبحث الثّالث

في العمل بالخطاب

إذا مات أو عزل المخاطب المنهيّ

أو المخاطب المنهيّ إليه

المادة 310 - إذا مات المخاطب (بالفتح) أو عزل قبل وصول الخطاب إليه أو بعده، وجب على من وُلّي مكانه إنفاذ الخطاب والعمل به.

المادة 311 – إذا مات المخاطب (بالكسر) أو عزل، يعمل بخطابه إذا كان مسجّلا بدفتر المحكمة.

الفصل الثّالث

في ضابط ما يفتقر للحكم

المادة 312 – يفتقر إلى حكم الحاكم، ما وجد فيه أحد أسباب ثلاثة:

1 - أن يكون ممّا يحتاج إلى نظر في تحرير سببه ومقدار مسبّبه.

2 - أن يكون ممّا لو فُوّض إلى جميع النّاس لأدّى إلى الاضطراب.

3 - أن يكون ممّا قوي فيه الخلاف، مع تعارض حقوق الله تعالى وحقوق العباد.

الفصل الرّابع
فيما يحصل به الحكم

المادة 313 – الحكم يحصل إمّا بقول أو فعل. فأمّا القول فكقوله حكمت بإمضاء العقد، أو فسخه. لكن يلزم أن يكون الحكم فيما تناوله الخصام والتّداعي، وإلاّ اعتبر اعتبار الفتوى. ولا يشترط في الحكم القوليّ أن يكون متعلّقه تغيير أمر عن حاله، بل لا فرق بين تغييره وتقريره. وأما الفعل فإنّه لا يفيد الحكم بطريق المطابقة، وإنّما يفيده بطريق الالتزام، إذا كان ذلك الفعل يتوقّف على إبطال شيء، فيفيد الفعل حينئذ، الحكم بإبطال ذلك الشّيء.

الفصل الخامس
في تصرّفات الحكّام التي ليست حكما
ولغيرهم من الحكّام تغييرها والنّظر فيها

المادة 314 – لا يعتبر من الحكم الذي لا يمكن نقضه ولا تغييره؛ تصرّف الحاكم بتولّيه عقد البيع أو عقد النّكاح، أو بإثباته صفة لشخص، أو بإثباته أسباب المطالبات؛ أو بإثباته الحجج، أو بإثباته أسباب الأحكام الشّرعيّة؛ أو بجزمه وتصريحه بالوجوب أو النّدب أو الإباحة أو الكراهة أو التّحريم، أو بنصبه للكتّاب والقسّام والمترجمين والأمناء في أموال الغائبين والقاصرين.

الفصل السّادس
في بيان المواضع التي يكون فيها الحكم جزئيّا
والمواضع التي يكون الحكم فيها كليّا

المادة 315 – كلّ حكم فهو جزئيّ، لا يتناول غير المتداعيين. إلاّ الحكم بالتّصفيق والحكم بالصّحة والحكم بالفساد.

الفصل السّابع
في بيان المواضع التي يدخلها الحكم استقلالا أو تضمّنا

المادة 316 – لا يدخل العبادات الحكم بالصحّة ولا بالموجب؛ لا بطريق الاستقلال؛ ولا بطريق التضمّن. ويدخل الصّيد والأطعمة والأيمان والجهاد، الحكم استقلالا.

المادة 317 – يدخل النّكاح وتوابعه وسائر المعاملات الحكم بالصّحة؛ والحكم بالموجب.

المادة 318 – ليس الحكم بمقتضى البيّنة حكما بصحّتها؛ حتى لا يمكن الطّعن فيها، إذا احتج بها في غير ما حكم به.

الفصل الثّامن
في معنى الحكم بالصّحة والحكم بالموجب
والحكم المختلف فيه وبالمختلف فيه

المادة 319 – الحكم بالصحّة، عبارة عن قضاء القاضي بصدور ذلك العقد من أهله في محلّه على الوجه المعتبر شرعا. والمراد بالصحّة في العقود ترتّب آثار الشّيء عليه.

المادة 320 – الحكم بالصّحة يستدعي ثلاثة أشياء: أهليّة التصرّف، وصحّة الصيغة– فيما يشترط فيه صيغة خاصّة–، وكون التصرّف في محلّه.

المادة 321 – الحكم بالموجب؛ هو الحكم بمقتضى الصّيغة عند الحاكم. ويلزم فيه ثبوت أهليّة التصرّف، وصحّة الصّيغة.

المادة 322 – لا يعتبر الحكم بالموجب إلاّ إذا وقع التّنازع فيه عند الحاكم، وأن يكون لازما للعقد لا ينفكّ عنه؛ بحيث إذا وجد العقد وجد الموجب.

المادة 323 – الاعتماد على كون الصّادر من القاضي الأوّل حكما أو ليس حكما، إنّما هو على ما يراه القاضي الثّاني المترافع لديه.

المادة 324 – الحكم بشيء مختلف فيه بين المذاهب يرفع الخلاف. ولا يجوز لمن لا يراه نقضه.

المادة 325 – الحكم المختلف فيه لا يرفع الخلاف. ولمن لا يراه حكما أن يحكم بضدّه.

المادة 326 – الحكم الضّمني عند الحنفيّة؛ (وهو ما يدخل القضاء فيه ضمنا لا قصدا؛ ولا يشترط فيه تقدّم دعوى ولا خصومة) لا يعتبر حكما عند المالكيّة. فهو من باب الحكم المختلف فيه؛ الذي لا يرفع الخلاف. ويجوز للمالكيّ الحكم بضدّه.

المادة 327 – الحكم الفعليّ عند الحنفيّة؛ (وهو عبارة عن فعل القاضي. ولا يشترط فيه تقدّم دعوى ولا خصومة) لا يعتبر حكما عند المالكيّة. فهو من الحكم المختلف فيه الذي لا يرفع الخلاف. ولا يمنع المالكيّ من تغييره وإبطاله.

الفصل التّاسع
في الأحكام التي يجوز تعقّبها والتي لا يجوز تعقّبها، وفي التّحجير المقبول وغير المقبول وفي التّخصيص في القضاء وفي الاشتراط فيه.

المادة 328 – يجوز تعقّب أحكام العدل المقلّد. فما ألفي صوابا أقرّ. وما ألفي خطأ نقض. لا فرق في ذلك بين قاضي الحاضرة وغيرها، باعتبار أصل الفقه. لكن جرت

التّراتيب بأنّ أحكام قضاة الآفاق يجوز تعقّبها بإطلاق، أما قاضي الحاضرة فلا تتعقّب أحكامه؛ إلاّ إذا صدر إذن من الأمير بتعقّبها[149].

المادة 329 – ينقض قضاء القاضي متى خالف المشهور وما به العمل.

المادة 330 – لا يقبل التّحجير في الاستقلال بالقضاء.

المادة 331 – لا يضرّ التّحجير على القاضي في النّظر في بعض أنواع القضايا والحكم فيها.

المادة 332 – يجوز تخصيص القاضي بالحكم في نوع من أنواع القضايا، كأحكام النّكاح ومتعلّقاته، واستحقاق العقّار.

المادة 333 – يجوز أن يشترط على القاضي أن لا يحكم إلاّ بمذهب معيّن. ويلزم المقلّد أن لا يحكم إلاّ بمشهور مذهب إمامه، وما به حكم قضاة أهل بلده المشهورون بالعلم والعدالة.

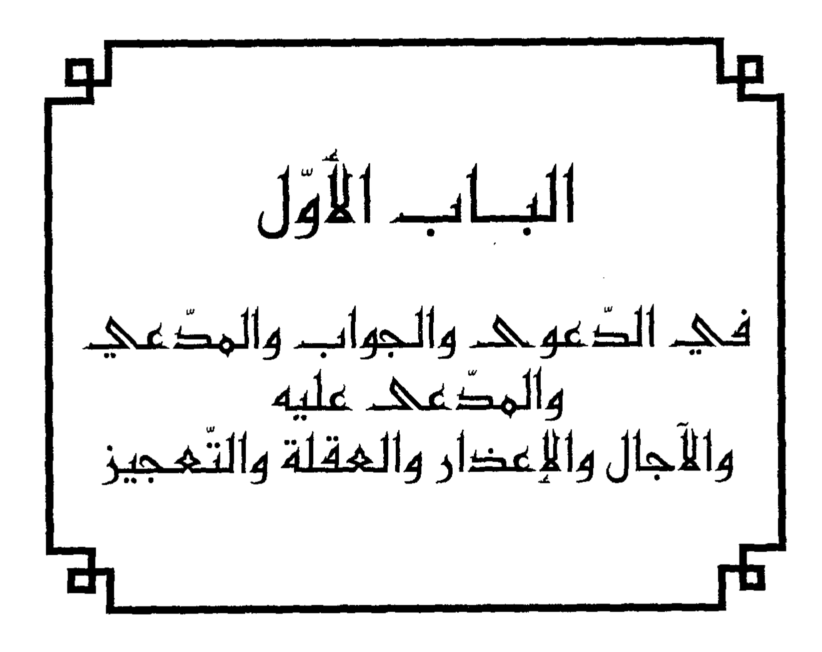
[149] العمل بما ذكر، كان قبل صدور المجلّة الشّرعيّة للمرافعات، وصار الأمر بعد صدورها، تعقّب الأحكام الصّادرة من قاضي الحاضرة إن كانت فرديّة؛ أما إذا كانت مجلسيّة فتقبل أحكامها التّعقيب فيما لا تعجيز فيه شرعا، أما ما فيه تعجيز فيتوقّف قبول تعقيبها على صدور إذن عليّ بذلك، بسعي من محكمة التّعقيب. (انظر نصّ المجلّة في الملاحق).

مقدّمة الطّبعة الأولى

بسم الله الرحمان الرحيم

تبارك من استأثر بالقضاء. وأنعم على الإنسان بمختلف الآلاء، والصلاة والسلام على من أحيى القلوب بالهدى والحكمة، وعلى آله وصحبه نجوم الملّة وهداة الأمّة. أما بعد فهذه فقرات قيّمة، وشذرات منظّمة محكمة. تجمع من علم القضاء أشتاتا. وتحيي منه ما كان مواتا. وتسقي المتعطّشين إليه عذبا فراتا. وتكون لما جرى به العمل التّونسي في الأوضاع الحكميّة والقضايا الفقهيّة كفاتا[150]. حدا بي إلى جمعها وتهذيبها. وإحكام ترصيفها وتبويبها. اشتمال الكتب المؤلّفة فيه على ما بقي حيّا وما عاد رفاتا. حتى أضاع على مبتغي التمييز بين الزّيف والإبريز أوقاتا. وجعل مرتاد حقوله الخصبة وإن أبعد النّجعة كأنّه مسّنت أسناتا. وقد حصرتها في ثلاثة أبواب والله المسؤول أن يعصمنا من الخطأ والخطل في القول والعمل. وأن يفجّر منها ينابيع نفع سائغة. ويكسوها من القبول حللا سابغة. إنّه قدير وبالإجابة جدير.

[150] الكفات : الموضع يضّم ويجمع فيه الشّيء.



الباب الأوّل

في الدّعوى والجواب والمدّعي والمدّعى عليه والآجال والإعذار والعقلة والتّعجيز



وفيه فصول:

الفصل الأوّل في الدّعوى

وفيه سبعة مطالب :

1 - حقيقتها ومعناها 2 - وكيفيّة القيام بها 3 - وصفة القائم بها 4 - وصحّتها المقتضية استدعاء المطلوب للجواب عنها 5 - وما يلزم اشتمالها عليه إذا سأله المطلوب 6 - وما يترتّب على القول بتبعيضها 7 - وما يسقطها.

المطلب الأوّل في حقيقة الدّعوى

حقيقة الدّعوى طلب معيّن أو ما في ذمّة معيّن أو ما يترتّب عليه أحدهما. فطلب المعيّن كدعوى أنّ هذه الدار اشتراها أو غصبت منه. وطلب ما في ذمّة المعيّن كدعوى المرأة أنّ بذمّة زوجها ألفا من جهة صداق أو نفقة. ثم المعيّن الذي يدّعى في ذمّته قد يكون معيّنا بالشخص كزيد أو بالصّفة كدعوى الديّة على العاقلة والقتل على جماعة، أو أنّهم أتلفوا له متموّلا. وطلب ما يترتّب عليه معيّن كدعوى المرأة الطّلاق أو الردّة على زوجها فيترتّب عليها حوز نفسها؛ وهي معيّنة. ودعوى الوارث أنّ مورثه مات مسلما فيترتّب عليه الميراث المعيّن. وطلب ما يترتّب عليه ما في ذمّة معيّن كالمطلّقة تدّعي المسيس وينكره الزّوج، فإنّ المسيس يترتّب عليه استحقاق كامل الصّداق وهو في الذمّة.

المطلب الثّاني في كيفيّة القيام بالدّعوى يقدّم الطّلب للقاضي في ورق

معتاد كتابة[151] يبيّن بها موضوع الدّعوى وحاصلها. ليكون القاضي على بصيرة مما اشتملت عليه الدّعوى من الفصول، ولأيّ باب ترجع من الأصول وهل هي من مشمولات أنظاره بمقتضى التّراتيب، وهذا المقال الذي يكتبه العدول. فهو من وادي

[151] يوقّع القاضي على الشّكاية أنّها من النّوازل الشّخصيّة إذا كان موضوعها طلب نفقة أو حضانة، أو ثبوت نكاح أو طلاق أو طلب فكّ العصمة لإضرار أو إيلاء ولم يفئ، أو طلب فسخ نكاح لفساده بفوات ركن أو شرط أو حصول مانع، كحرمة المرأة برضاع أو صهر أو بكونها في عدّة وفاة أو طلاق. وبالجملة فالدّعاوي المتعلّقة بالنّكاح والطّلاق والرّجعة والرّضاع، والإيلاء والظّهار واللّعان والحضانة والنّفقة والإرث والاستلحاق والتّعصيب والولاء، يوقّع القاضي عليها أنّها من النّوازل الشّخصيّة. ويوقّع القاضي على الشّكاية أنّها من النّوازل الاستحقاقيّة إذا كانت الدّعوى في وصيّة أو متعلّقة بعقّار سواء أكانت الدّعوى في غصب أو شفعة أو ثبوت هبة أو صحّتها أو فسادها أو اعتصارها، أو ثبوت وقف أو صحّته أو فساده؛ أم كان في غير ذلك مما يوجب نقل الملك أو طلب إيجاد رسم عوض رسم ضلّ.
ووقع التّقييد بالعقّار وهو الأرض وما اتّصل بها من بناء أو شجر. لأن الدّعوى في المنقولات خارجة عن أنظار المحاكم الشّرعيّة بمقتضى التّراتيب، إلا ما كان منها متعلّقا بالموارث أو كان بين الزّوجة أو كان بين المتراكنين بعد المراكنة من الهدايا والأملاك. فإنّها من أنظار المحاكم الشرعيّة. ثم العقّار الذي يكون الخصام في استحقاقه من أنظار المحاكم الشّرعيّة يشترط فيه أن لا يكون مسجّلا بدفتر خانة الأملاك العقاريّة، ولا مطلوبا تسجيله قبل وقوع المقال في المحكمة الشّرعيّة وإلا كان خارجا عن أنظارها، وهذا كلّه في التّسجيل النّهائي. وأما التّسجيل المستعجل المعبّر عنه بالكداستر فإنّه لا يخرج النّازلة عن نظر المحاكم الشرعيّة. ويشترط في كون العقّار من أنظار المحاكم الشّرعيّة أيضا أن لا يكون من الأرضين المشتركة الانتفاع، ولا من الأرضين المعتبرة دوائر عسكريّة، وإلا كان الحكم فيها خارجا عن أنظارها. وقد جاءت مجلة المرافعات الشرعيّة مفصّلة لما هو من خصائص المحاكم الشرعيّة في المادة الأولى منها. كما تضمّنت المادة السادسة منها بيان القضايا الشخصيّة والقضايا الاستحقاقيّة (انظر الملاحق).
وبعد الاطّلاع على الشّكاية والتّوقيع عليها يحيلها القاضي على دائرة العدول، ليحضر الطالب لديهم ويقيّدوا عليه مقالا شرعيّا ويشهدوا عليه بما تضمّنه، حتى لا ينكر شيئا مما تضمنّه مقاله فيما بعد يوجب مؤاخذته أو سقوط دعواه.
واقتضت التّراتيب أنّ القاضي لا يحيل الدّعوى على دائرة العدول لكتب المقال، إلا بعد أن يحيل الشّكاية على كاتب مكلّف بإعطاء ورقة خاصّة مبيّن بها نوع النّازلة، يسلّمها للطالب ليذهب بها إلى إدارة التّسجيل، ويدفع معلوما يختلف باعتبار كون النّازلة شخصيّة أو استحقاقيّة، ويتسلّم من إدارة التّسجيل ورقة تتضمّن دفع المعلوم، وبتقديمها إلى القاضي يمكنه أن ينظر في القضية ويحيل النّازلة إلى دائرة العدول لكتب المقال، وتوضع هذه الورقة بملفّ النّازلة. فإن ادّعى الطّالب العجز عن دفع المعلوم كلّف بإثبات العجز، ويكفي في ذلك شهادة شيخ الحومة (المحرّك) بالحاضرة وشهادة شيخ التراب بغيرها. وعند الإدلاء بهذه الشّهادة يكتب القاضي على الشكاية ما نصّه «يمنح الإعانة العدليّة» وحينئذ يعفى الطّالب من دفع المعلوم وتسلّم له ورقة من إدارة التّسجيل تتضمّن أنه منح الإعانة العدليّة. فإذا وقع الحكم للطّالب حمل المعلوم على المحكوم عليه في جملة المصاريف. وهذا كلّه في الأمور المستعجلة كالنّفقة والحضانة والمعاشرة. وأما النّوازل الاستحقاقيّة فيلزم فيها مكاتبة الوزارة العدليّة في منح الطالب الإعانة العدليّة ويقع جمع مجلس في الوزارة العدليّة للنّظر في تخويل الطّالب الإعانة المذكورة، وعندما يرى المجلس إسعافه بذلك تكاتب الوزارة العدليّة القاضي في الإعلام بذلك، وحينئذ ينظر في القضيّة وربما استغرق جمع المجلس لإجابة الطالب إلى منح الإعانة أشهرا كثيرة. ودفع المعلوم عن النّوازل سمح بإعفاء الخصوم من التكاليف المالية التي كانوا يتحمّلون عبأها في أجور الأعوان لتبليغ الأذون، وأجور العدول لكتابة المقالات والأجوبة وتحاريرها، وإقامة البيّنات وأخذ النّسخ وكتب الآجال والإعذار وتلخيص الحجج وكتب الأحكام إذ صار جميع ذلك مجابا مكتوبا في ورق معتاد غير متنبر، وتولّت الحكومة دفع أجور للأعوان والشّهود وكتاب المحاكم ودفع أثمان ما يلزم من الأوراق والدّفاتر.

ما قصده الزّقّاق[152] بقوله في لاميّته :

ولتأمر بتقييد غــــامض ❀ لتسأل عنه أو لأن تتـــأمّلا

فقد قال فيه ميارة[153] والتّاودي[154] وليست هذه المسألة المشار إليها بقول التّحفة[155]:

والكتب يقتضي عليه المدّعي ❀ من خصمه الجواب توقيفا دعي

لأنّ ذلك فيما بين الخصمين وما هنا فيما يفعله القاضي فيما صعب عليه من الدّعوى.

المطلب الثّالث في صفة القائم بالدّعوى

يلزم فيما ليس حقّ الله أن يكون القائم بالدّعوى صاحب الحقّ أو وكيله أو ناظره من أب أو وصي أو مقدّم قاض.

فإذا كان القائم صاحب الحق نفسه لم يشترط فيه الرّشد، فللصّبي والسّفيه أن يقوما بطلب حقوقهما البدنيّة والماليّة، وإنّما الممنوع تمكينهما من المال. ففي المتيطّية[156] قال غير واحد للسّفيه طلب حقوقه حضر وصيّه أو غاب: والخصومة فيها وليس له أن

---

[152] هو علي بن قاسم بن محمد التّجيبي شهر الزّقّاق. أخذ عن القوري من شيوخ فاس وعن الموّاق من شيوخ الأندلس. وتوفي سنة 912.

[153] هو محمد بن أحمد ميارة، له تآليف عديدة رزق فيها القبول، من أشهرها شرحان على المرشد المعين وشرح التّحفة وشرح لاميّة الزّقّاق وتذييل المنهج المنتخب وشرحه. مولده سنة 999 وتوفي سنة 1072.

[154] هو محمد التّاودي بن محمد الطالب بن سودة المرّي الفاسي، كان مشهورا بسعة العلم له تآليف قيّمة منها شرح التّحفة وشرح لاميّة الزّقّاق وحاشية على شرح عبد الباقي الزرقاني للمختصر الخليلي، وحاشية على صحيح البخاري وفتاوى. مولده سنة 1111 وتوفي سنة 1209.

[155] صاحب التّحفة هو أبو بكر بن محمد بن عاصم. أخذ عن الأستاذ أبي سعيد بن لبّ والقيجاطي والشاطبي وابن علاّق وابن جزي. وتولّى القضاء بمدينة وادي ءاش سنة 820 وقضاء غرناطة سنة 824 مولده عام 760 وتوفي سنة 829.

[156] صاحب المتيطيّة هو القاضي علي بن عبد الله بن إبراهيم الأنصاري يعرف بالمتّيطي السّبتي الفاسي. له كتاب كبير سمّاه «النّهاية والتّمام في معرفة الوثائق والأحكام» وهو المعروف بالمتّيطية. اختصرها أعلام من أشهرهم ابن هارون. توفي سنة 570.

يوكّل على طلبها. وقال ابن بقي[157] وغيره له أن يوكّل كما له أن يطلب وبه مضى العمل، اهـ.[158] انظر شرّاح التّحفة عند قولها "يجوز توكيل لمن تصرّفا" البيت[159].

وإذا كان وكيلا[160] افتقر في قبوله أن يجعل له الإقرار[161] إلا إذا كان وكيلا عن الوصيّ في حقّ محجوره أو وكيلا عن المحجور فلا يجعل له الإقرار لأنّ الإقرار عن المحجور غير نافذ، قاله ابن سهل[162] وخطّأ ابن الهندي[163] حيث ذكر في مثل

---

[157] هو أحمد بن بقّي بن مخلد. قاضي الجماعة. تولّى القضاء بقرطبة سنة 317 وتوفي سنة 324.

[158] نظم هذا العمل صاحب العمليّات العامّة فقال :

وجاز للسّفيه أن يوكّـــــلا	❋	شخصا له يطلب حقّا مهملا
حضر أو غاب الوصي كما له	❋	هو الخصام ليحقّ ما لـــــه

انظر شرحها صفحة 263.

[159]

يجوز توكيل لمن تصرّفـا	❋	في ماله لمن بذاك اتّصـــــفا

[160] اقتضت التّراتيب أن لا يقبل القاضي من الوكلاء لمرافعة الخصم إلا من كان من الوكلاء الرّسميين (أي الذين رخصت لهم الحكومة في المرافعة عن الخصوم لدى سائر المحاكم) أو وكلاء المحاكم الشرعيّة خاصّة. ولا فرق في الوكيل بين المسلم وغيره بناء على أنّ وكالة الخصام ليس فيها تصرّف مالي، فهي كالتّوكيل على دفع هبة. كما اقتضت التّراتيب أنّ وكلاء محاكم الآفاق لا يقبلون في المرافعة إلا في المحاكم المعيّنين بها. وتعيين وكلاء المحكمة الشرعيّة يكون برخصة من الوزارة العدليّة مع بيان المحكمة التي له الرّخصة في المرافعة لديها. أما الوكلاء الرسميّون وهم المحصّلون على شهادة الحقوق فالتّرخيص لهم في المرافعة بأمر عليّ.

[161] نظمه صاحب العمليّات العامة فقال :

ولازم لكلّ من قد وكّلا	❋	على خصام غيره أن يجعلا
الإقرار والإنكار للوكيل	❋	وهو من تتمّة التّوكيل
إلا وصيا عن يتيمه فلا	❋	يقرّ لا هو ولا من وكّلا
نعم يقر في الذي تولّى	❋	فيه المعاملة ليس إلا

انظر شرحها صفحة 259 – 260 الطّبعة التونسيّة.

[162] هو القاضي أبو الأصبغ عيسى بن سهل الأسدي القرطبي. له كتاب الإعلام بنوازل الأحكام. مولده سنة 413 وتوفي سنة 416.

[163] هو أحمد بن سعيد بن إبراهيم الهمداني المعروف بابن الهندي. من فقهاء الأندلس العارفين بالشّروط والأحكام. مولده سنة 320 وتوفي سنة 399؟

هذه الوكالة الإقرار، وقال الشيخ ابن الطاهر[164] في حاشيته على التّاودي ما نصّه : "وعملنا اليوم فيما شاهدناه من محقّقي القضاة والمفتين، أنّ الوصيّ إذا وكّل في حقّ محجوره يجعل له الإقرار والإنكار كمقدّم القاضي ويمضون له ذلك. اهـ ذكره في قول التّحفة

والنّقص للإقرار والإنكار من ❁ توكيل الاختصام بالردّ قمن

وما ذكره غريب لم يذكره ابن ناجي[165] ولا الشّيخ عظوم[166] في برنامجه ولا الشّيخ حسن الشّريف[167] وعملنا اليوم جار على ما لابن سهل.

وإذا جعل الإقرار للوكيل عمل بإقراره فيما يرجع للخصومة لا فيما كان خارجا عنها.

ومتى وقع التّوكيل لشخص على الخصام فليس للموكّل عزله إذا أشرفت النّازلة على الحكم، أو قاعد الوكيل الخصم ثلاثا إلاّ أن يرضى خصمه، أو يظهر منه

[164] هو أحمد بن الطّاهر اللطيّف «بالتّصغير» من فقهاء تونس وفضلائهم. نسخ كثيرا من الكتب الفقهيّة كفائق ابن راشد والبيان والتّحصيل. واشتغل بالتّوثيق وتولّى قضاء المحلّة ثم صرف عن القضاء والشّهادة ولزم بيته. له حاشية على شرح التّاودي في جزئين وتوجد بخزائن جامع الزّيتونة نسخة منها بخطّه. وشرح على السمرقنديّة، توفي سنة 1273

[165] هو قاسم بن عيسى بن ناجي التّنوخي القيرواني. أخذ عن البرزلي والغبريني ومن في طبقتهما وعن ابن عرفة ويرمز إليه في كتبه ببعض شيوخنا. تولّى القضاء بجهات كثيرة كباجة وجربة وقابس وسوسة والمنستير والقيروان، شرح الرّسالة والجلاّب وتهذيب البرادعي شرحين كبيرا وصغيرا. توفّي بالقيروان سنة 838.

[166] هو أبو الفضل قاسم ابن الشيخ محمد مرزوق ابن الشيخ عبد الجليل ابن الشيخ محمد عظوم القيرواني. من بيت اشتهر بالعلم في القيروان. كان من عدول تونس ثم تولّى الفتيا. له تآليف مفيدة منها برنامج الشّوارد لشامل بهرام تضمّن كثيرا من المسائل وما به العمل في تونس والقيروان، وهو من الكتب التي يعتمدها القضاة والمفتون بتونس، وله أجوبة في أجزاء كثيرة فيها من الإطناب الكثير ما هو غير محتاج إليه. أتمّ البرنامج سنة 983 وكان حيا سنة 1009.

[167] هو الشيخ حسن ابن سيدي عبد الكبير الشّريف. جمع بين شرفي العلم والنّسب، وتولّى إمامة جامع الزّيتونة ثم تولّى الفتيا سنة 1230 –من تلاميذه الشيخ إبراهيم الرياحي. له حاشية على القطر وحاشية على شرح ميارة للامية الزّقّاق ومعين المفتي. وعاقه الأجل عن إتمامه توفي سنة 1234.

تقصير أو خيانة أو يتبيّن عذر كمرض أو سفر، ويقبل قول قاضي الحاضرة في مقاعدة الوكيل الخصم ثلاثا، بخلاف غيره من قضاة الآفاق فيلزم في ذلك الثّبوت بوجود آثار ذلك، كوجود ثلاث مرافعات في دفتر المحكمة أو وجود ما ينشأ عن المقاعدة من التّحريرات والآجال ونحوها.

وإذا وقع توكيل صرّح فيه بالمخاصة لدى الحاكم فلان، فليس للوكيل التكلّم عند حاكم غيره أما إذا كان التّوكيل مجملا فله أن يخاصم عنه حيث شاء، قاله في التبصرة[168] صفحة 120 من الجزء الأوّل.

وإذا وكّله على مخاصمة رجل فلم يقم الوكيل بشيء إلا بعد سنتين، أو أنشب الخصومة قبل ذلك، ثم أتى بالبيّنة بعد هذه المدّة. فإن وقع في وكالته أنّها دائمة مستمرّة بقي على الوكالة ومكّن من المخاصمة ولا ينعزل عن الوكالة إلاّ بنصّ صريح. وإن لم يقع التّقييد بذلك فقال سحنون[169] : يبعث الحاكم إلى الموكّل ليسأله أهو على وكالته. ونقل ابن سهل أنّ بعض شيوخه كان يستكثر الإمساك عن الخصومة ستّة أشهر ونحوها، ويرى تجديد الوكالة إن أراد الخصومة. وقال ابن المناصف[170] :"إذا خاصم واتّصل خصامه وطال سنين فهو على وكالته" . اهـ. من التّبصرة صفحة 124 من الجزء الأول. والقول بالتّجديد جرى به عمل فاس كما في المجالس المكناسيّة.

---

[168] صاحب التّبصرة هو إبراهيم بن فرحون قاضي المدينة المنوّرة. له تآليف كثيرة من أحسنها التّبصرة والدّيباج. توفي سنة 799.

[169] هو عبد السّلام سحنون بن سعيد بن حبيب التنّوخي القيرواني. أخذ عن كثير من أصحاب الإمام مالك بن أنس رضي الله عنه. وانتهت إليه الرئاسة في العلم ومدوّنته عليها الاعتماد في المذهب، تولّى قضاء القيروان في عهد محمد بن الأغلب سنة 234 وتوفي وهو يتولاّه في رجب سنة 240.و مولده سنة 160هـ

[170] هو الحسن ابن أبي الحسن عيسى ابن أصبغ المعروف بابن المناصف. روى عن ابن عتاب وسمع منه المدوّنة. مولده سنة 502 وتوفي 580 (وهو أندلسي).

وقول سحنون أفتى به ابن مرزوق[171] وهو الجاري على الأصول، لأنّ المسألة ترجع إلى العمل بالاستصحاب وكون الشّك في المانع غير مؤثّر. ولم أعلم أنّ أحدا من التونسيين نصّ على أنّ العمل التّونسي موافق لعمل فاس، فينبغي اعتماد ما لسحنون. وإذا وكّل على الخصام فخاصم عنه في قضيّة وأنقضت تلك القضيّة وأراد الوكيل أن يخاصم عنه في غيرها، فإن كان بقرب الخصام الأوّل كان له ذلك إن كانت الوكالة مبهمة لم يذكر فيها أنّه وكّله على مخاصمة فلان، أو في أمر كذا وكذا إذا اتّصل بعض ذلك ببعض أو كان بينهما الأيّام. وإن تطاول ذلك سنين، والموكّل غائب لم يحتج إلى تجديد التّوكيل إذا لم يقصر على مطلب سمّاه كما قدّمنا. فأما إذا أقصره على مطلب معيّن وكان بين المطلبين الأشهر، فليس له أن يخاصم عنه إلا فيما وكّله فيه. ويستحسن في مثل هذا أن يجدّد له التّوكيل وحينئذ يتكلّم عنه. اهـ. من التّبصرة صفحة 125 من الجزء الأول.

وليس للوكيل أن يوكّل غيره إلاّ إذا جعل له توكيل الغير أو كان وكيلا مفوّضا على الرّاجح. لكن العمل بتونس[172] على أن لا يوكّل المفوّض إلاّ بالنّص عليه؛ حكاه ابن ناجي. ومثله في خامسة نكاح الحاوي[173] ونقله صاحب البرنامج في مبحث الوكالة، والشيخ حسن الشريف في حاشية الزّقاقيّة.

---

[171] هو محمد بن أحمد ابن الخطيب محمد بن مرزوق. صاحب الأجوبة والفتاوى النّفيسة في أنواع من العلم والتآليف المتعة الجيّدة، منها شرح البردة واغتنام الفرصة في محادثة عالم قفصة واختصار الحاوي في الفتاوي وشرح علي مختصر خليل لم يكمّل. شرحه من أوّله ومن كتاب القضاء. مولده سنة 766 وتوفي سنة 842 و(هو جزائري).

[172] نظمه صاحب العمليّات العامّة فقال:

لكن أهل القيروان عملوا ❋ بأن ذا التّفويض لا يوكل

[173] الحاوي في الفتاوي كتاب لأبي القاسم بن أحمد البرزلي البلوي القيرواني ثم التّونسي. أخذ عن ابن عرفة ولازمه نحو أربعين سنة. وأحمد بن حيدرة التّوزري وغيرهما. وأخذ عنه ابن ناجي وحلولو والرصّاع ومحمد بن أحمد عظوم وابن مرزوق الحفيد والأخوان القلشانيّان. توفي سنة 843 أو سنة 844 أو سنة 848 وعمره 103 سنوات.

وليس للإنسان أن يسند الوكالة في قضّية واحدة إلى وكلاء متعدّدين، لأنّ الأصل مباشرة الإنسان الخصام بنفسه، لكن جعل له توكيل الغير لاحتمال أنّ به عذرا يمنعه من الخصام،كعجز أو كثرة أشغال أو وجل. وهذه الأعذار تندفع بتوكيل الواحد. فإن أسند الوكالة إلى جماعة متعدّدة أمره القاضي أن يختار منهم واحد يقتصر عليه في مرافعة الخصم إن لم يكن أحدهم قاعد الخصم ثلاثا، وإلاّ تعيّن من تكرّرت مرافعته ثلاثا لإتمام النّازلة.

وإذا كان القائم ناظرا في حقّ منظوره أيّا كان أو وصيّا أو مقدّم قاض، كان له الخصام في حقّ منظوره سواء أكان الحجر لسفه أو صغر. بيد أنّ الحجر للسّفه يمنع النّاظر من الخصام في غير الحقوق الماليّة. وإذا كان للنّاظر محجورون متعدّدون عيّن النّاظر المنظور المترافع في حقّه وسمّاه؛ ولا يطالب بأكثر من ذلك كما صرّح به عياض[174]، في جواب له نقله صاحب المعيار[175] في الجزء العاشر صفحة 171 من الطبعة الفاسيّة.

وليس للنّاظر الدّعوى في حقّ السّفيه في غير المال[176] كالدّعوى على الزّوج أنّه يضرّ بزوجه؛ وكطلب معاشرته لها؛ أو طلب بنائه بها؛ إلاّ بتوكيل خاص من السّفيه؛ كما في التّبصرة صفحة 114 من الجزء الأول. فإن قيل طلب البناء يؤول إلى الحقوق الماليّة لوجوب الإنفاق على الزّوج بالدّعاء إلى الدّخول، وإذا أسقطت نفقتها عن

[174] هو أبو الفضل عياض بن موسى بن عياض بن محمد اليحصبي السّبتي الدّار والميلاد الأندلسيّ الأصل. تولّى قضاء سبتة وغرناطة. له التّصانيف المفيدة البديعة من أشهرها كتاب الشّفاء وإكمال المعلم في شرح صحيح مسلم ومشارق الأنوار وترتيب المدارك. مولده سنة 469 وتوفي بمراكش سنة 544.

[175] هو أحمد بن يحي بن محمد بن عبد الواحد بن علي الونشريسي صاحب التآليف الكثيرة، وقد أتمّ المعيار سنة 900 ومن تآليفه الفائق في الوثائق، توفي سنة 914.

[176] نظمه صاحب العمليّات العامّة فقال :

ولا يقوم عن سفيهة أب ❁ فدون، حقا بدنيّا يطلب

كضرر الزّوج بلا وكالة ❁ لأنّ للسفيهة احتماله

نفسها بالدّعاء إلى الدّخول فكيف لا يكون للنّاظر طلبه؛ قلنا للمحجورة أن تسقط نفقتها على الزّوج لتبقى في عصمته، ومن حجّتها أنّ طلاقها يفضي إلى أن تعول نفسها مع فوات ما ترغب من بقائها في عصمة هذا الزّوج. ففي المعيار من جواب ابن لبابة[177] وغيره فيمن قام على ابنته يطلب كالئها من زوجها، والزّوج يقول إنّ زوجتي لا تطالبني؛ قال نزلت عند القاضي محمد ين مسلمة فقال له الشّيوخ لا يجوز التكلّم عنه إلاّ بوكالة. وكان مضى لبناء الزّوج بها ثمان سنين، وقال ابن لبابة هذا الذي أذهب إليه وأفتي به إذا مضى لها مثل هذه المدّة. وأجاب أبو محمد عبد القادر إن رضيت بالطّلب فله ذلك وإن كرهت لم يكن له ذلك،لأنّ ذلك يؤدّي إلى فساد حال الزّوجين وإمّا له النّظر فيما يؤدّي إلى الصّلاح في حالهما؛ إلاّ أن يكون الزّوج ظهر منه تنافر وإتلاف، بحيث يعلم أنّه إن لم يطلب به يتلف الكالئ ولا يوجد ما يؤخذ منه إن طلب به يوما ما؛ فيكون له أخذه وإن كرهت. اهـ. وقال بعض الأندلسيّين إنّ للمحجورة الرّضى بأن يكون زوجها في منزلها مجّانا وأن تنفق على نفسها لمصلحتها، بأن تفعل ذلك رغبة ومخافة طلاقها ولغبطتها به، وإنّه إن طلّقها بقيت بدارها وتنفق على نفسها وتفقد ما ترغبه من زوجها. وبه أفتى ابن عتاب[178] عياض، وبه قال شيخنا هشام بن أحمد[179] والقاضي ابن حمديس[180]وهو الذي

[177] هو محمد بن عمر بن لبابة القرطبي الإمام المشاور. انفرد بالفتوى بعد أيوب بن سليمان، ودارت عليه الأحكام نحو ستين سنة. توفي في شعبان سنة 314 وسنة ثمان وثمانون.

[178] هو محمد بن عبد الله بن عتاب القرطبي شيخ المفتين بها. تفقّه بابن النّجار وابن أبي الأصبغ وابن بشير؛ صحبه اثني عشر عاما وكتب له في مدّة قضائه. أخذ عنه ابن سهل وأبو جعفر بن رزق. مولده سنة 383 وتوفي سنة 462.

[179] هو هشام بن أحمد بن هشام الهلالي يكنّى أبا الوليد، من أهل غرناطة وولّي قضاءها. مولود سنة 444 وتوفي سنة 533.

[180] هو قاضي قرطبة النّاقم على إحياء الغزالي وما ورد فيه؛ حتى كفّر مؤلّفه وأغرى السّلطان بإحراقه واستشهد فقهاءه فأفتى هو وهم بذلك؛ فأمر علي بن يوسف بن تاشفين فأحرق بباب قرطبة. وكان تاريخ هذا الإحراق سنة 507.

يوجبه النّظر. ووافقهم الشّعبي[181] في إسكان زوجها دون الإنفاق. اهـ.

وينبغي أن يتفطّن إلى أنّ المسألة في بنت محجورة. ولعلّها جدّد عليها الحجر إثر البناء؛ لأنّ المكث ثمان سنين في بيت الزّوج يوجب إنطلاقها من ولاية أبيها إن لم يكن جدّد الحجر عليها. ومراد ابن لبابة بقوله إذا مضى لها مثل هذه المدّة هو أنّ مرور هذه المدّة يحقّق الألفة والمعاشرة بين الزّوجين وتعلّق كل بصاحبه؛ فلا يمكّن الأب من إثارة ما يفسد تلك العلائق. وتعرّض للمسألة شارح[182] العمليّات الفاسيّة عند قول ناظمها[183].

وبرضاها يطلب الكالئ لا ❊ إن كرهت ما لم يخف نفي الملا

وفي التّبصرة الفرحونيّة صفحة 116 من الجزء الأول: "ليس للأب القيام بطلب تطليق ابنته البكر بعدم النّفقة إلاّ بتوكيل منها" . اهـ.

وللأب الواجب عليه نفقة ابنته لفقرها، أن يطلب من الزّوج البناء ليسقط عن نفسه الإنفاق.

ولا يقبل القاضي الخصام في حقّ الغائب من غير وكالة. هذا الذي جرى به العمل التّونسي من أقوال في المسألة، نقلها شرّاح التّحفة عند قولها "وغائب ينوب في ا لقيام" البيتين. ونقل حكاية هذا العمل عن الشيخ الشّاذلي بن صالح[184] كبير أهل الشّورى. ويؤيّده قول البرزلي في الخامسة والثمانين من أقضيته؛ ظاهر قسمة المدوّنة

---

[181] هو أبو المطرّف عبد الرحمن بن قاسم الشّعبي المالقي. كان عالما بالنّوازل والأحكام وانفرد في بلده برئاسة الفتوى نحوا من ستّين سنة. له فتاوى في غاية الجودة. مولده سنة 402 وتوفي في رجب سنة 497.

[182] شارح العمليّات الفاسيّة هو أبو عبد الله محمد بن قاسم السّلجماسي. وقد شرحها شرحا مطنبا يدّل على ما لصاحبه من طول باع وسعة اطّلاع.

[183] ناظم العمليّات الفاسية هو أبو زيد عبد الرحمان الفاسي ابن الشيخ عبد القادر الفاسي، من البيت الفاسي المشهور بالعلم والفضل. توفي سنة 1096.

[184] هو محمد الشاذلي بن الشيخ عثمان بن صالح. من ذوي الرّسوخ والاضطلاع في العلوم بتونس وبالأخصّ الفقه المالكيّ. له رسائل محرّرة وفتاوى كثيرة. تولّى القضاء بباردو ثم الفتيا سنة 1277 ثم رئاسة المفتين، ثم صرف عنها سنة 1302 توفي سنة 1308.

يقام له بلا وكالة؛ والذي به العمل أن لا يقام له ولو من قريب القرابة. انظر برنامج الشوارد للشيخ عظوم قبيل مبحث الشّهادات.

الدّعوى فيما فيه حقّ اللّه

تقبل الدّعوى فيما فيه حقّ لله من كلّ أحد؛ وهو معنى القيام حسبة؛ كدعوى أنّ هذه الأرض مقبرة أو هذا البناء مسجد أو الموضع الذي بني فيه اقتطع من الطريق العام، أو أنّ هذه المرأة التي يرخي فلان السّتر عليها مبتوتة له، أو أنّ هذا المكان المبيع حبس على الفقراء أو طلبة العلم، أو أنّ المقدّم عاث في مال منظوره فسادا أو ما أشبه ذلك. وعكس المسألة أن تقع الدّعوى على حبس أو مسجد أو محجّة. وحينئذ يقيم الحاكم وكيلا يدفع عنه، فإن وجب عليه قضى به وإلاّ فلا. قاله في التّبصرة صفحة 127 من الجزء الأول. قلت وعملنا جار على أنّ تلك الجهات إن كان لها ناظر استدعي لها وأجري الخصام معه، وإن لم يكن لها ناظر قدّم القاضي مقدّما وقتيّا ليخاصم عنها. وهل للأجنبيّ كشف الوصيّ عن مال المحجور وتسلّم نسخة بالشّهادة على ما عنده؛ وهل للمحجور ذلك، ذكر ابن ناجي في الحادية عشرة من هبة كبيره عن شيخه البرزلي، أنّ لكلّ من المحجور والأجنبيّ الحقّ في ذلك. وسلّمه مقتصرا عليه. ونقله صاحب البرنامج في ص 143 وفي كتب الأحكام عن أحمد ابن نصر[185]، لا يكشف على الوصيّ قريبا كان القائم أو بعيدًا إلاّ أن يستراب في نظره؛ مثل أن يلحقه دين لكثرة ما بيده من المال أو ينفق على نفسه أكثر مما يحمل ماله. وقال غيره وهذا إذا كان أصل المال عنده معروفًا، فإن لم يكن معروفا وجب تعرّف قدر ما عنده. وكذلك الأب في ابنه الصغير. انظر حاشية الشّريف عند قول الزّقاقيّة.

" هكذا منع والد فقير ❁ من أخذ المال للولد فاعملا "

---

[185] هو أحمد بن نصر بن زياد الهوّاري. أخذ عن ابن عبدوس وابن سحنون ويحيى بن سلاّم وحمّاس القاضي. وتفقّه عليه أكثر القرويّين. مولده سنة -235أو سنة 236 وتوفي سنة 319. قال ابن فرحون وفي المالكيّين من يشتبه به وهو أحمد بن نصر الداودي الأسدي أبو جعفر المتوفّى بتلمسان سنة 402.

المطلب الرّابع في شروط صحّة الدّعوى

يشترط في صحّة الدّعوى أن تكون مبيّنة غير مجملة كلّما أمكن ذلك، ولم يكن هناك عذر في الإجمال؛ وأن تكون موجّهة على معيّن؛ وأن تكون بحيث لو أقرّ بها المطلوب أو قامت عليه الشّهادة بها لزمته. وقيدنا بالإمكان وعدم قيام العذر لإدخال نحو لي عليه شيء من المال أو لي حظّ من هذه الأرض؛ فإنّ الطّالب إذا كان يعرف قدر حقّه وامتنع من البيان لم تسمع دعواه؛ بخلاف ما إذا جهل قدره كدعوى الرّجل منابا من وقف كثر مستحقّوه، فإنّه يعذر لغلبة الجهل بكيفيّة قسمة الأوقاف. قال المازريّ[186]: وأما لو أيقن بعمارة ذمّة المطلوب بشيء جهل مبلغه وأراد من خصمه أن يجاوبه عن ذلك، بإقراره بما ادّعى على جهة التّفصيل وذكر المبلغ الحقّ؛ لزم المدّعى عليه الجواب. وأيّده الحطّاب[187] قائلا: مسائل المدوّنة وغيرها صريحة في سماع الدّعوى بالمجهول إذا كان لا يعرف قدره. وصوّب البساطي[188] ما للمازريّ. وحكى الرّهوني[189] عن شيخه الجنوي[190] جريان العمل به —أي في المغرب. وفي

---

[186] هو محمد بن علي بن عمر التميمي المازري المعروف بالإمام. كان حافظا نظّارا مجتهدا في المذهب. له من التآليف شرح التّلقين للقاضي عبد الوهاب وشرح البرهان لإمام الحرمين والمعلم شرح لصحيح مسلم وغيرها. ومن شيوخه اللخمي وعبد الحميد الصّائغ. توفّي في المهدية سنة 536 ودفن بالمنستير.

[187] هو محمد بن محمد الحطّاب المكّي المولد والقرار. له تآليف قيّمة منها شرح المختصر الخليلي وتحرير الكلام في مسائل الالتزام. مولده سنة 902 وتوفّي سنة 954هـ.

[188] هو محمد بن أحمد البساطي الطائي قاضي القضاة بمصر. أخذ عن بهرام والأقفهسي أخذ عنه السّنهوري والقلصادي و السّخاوي و غيرهم.مولده 768 و توفّي سنة 843هـ.

[189] هو محمد بن أحمد الرّهوني صاحب الحاشية النّفيسة على شرح الشيخ عبد الباقي الزّرقاني للمختصر الخليلي، توفّي سنة 1230 هـ.(من تطوان بالمغرب)

[190] هو محمد بن حسن الجنوي الحسني التّطواني. أخذ عن الشيخ محمد جسوس و عمر الفاسي و التّاودي و غيرهم. وأخذ عنه الرّهوني و غيره. له تقاييد على شرح الزّرقاني و الحطّاب و الرّماصي و البنّاني و طرر على شرح ميارة للتّحفة. مولده سنة 1135هـ و توفّي سنة 1220.

التّبصرة لو ادّعى حقّا في هذه الدّار أو الأرض، وقامت بيّنة أنّ له فيها حقّا لا يعلمون قدره؛ فهي دعوى مسموعة. انظر شروح التّحفة عند قولها:

ومن لطالب بحقّ شهدا ❁ ولم يحقّق عند ذاك العددا

والتّبصرة ص215 من الجزء الثاني.

وانبنى على شرط البيان ورفع الإجمال أنّ المقال في استحقاق العقار، تستدعي صحّته تعيين ناحية العقّار وتشخيصه بذكر حدوده من جهاته الأربع[191] على وجه مفصّل، كأن يقال أرض أو دار أو حانوت ببلد كذا، يحدّه قبلة أرض لفلان بن فلان أو بستان لفلان بن فلان أو واد يعرف بكذا أو طريق عام. وكذلك يفعل في بقيّة الحدود. ولا يكفي التّحديد بالأشخاص كأن يقال يحدّه فلان. ولو عيّن المدّعي حدودا للعقّار المتنازع فيه؛ فزعم المدّعى عليه أنّ حدود العقّار الذي بيده مخالفة للحدود التي ذكرها المدّعي، وعيّن حدودا أخرى لكان من اللّازم أن تقع الدّعوى والجواب على عين المتنازع فيه ليكون معيّنا؛ ويؤمر الخصمان بإحضار شهود يشهدون بحيازته- أي حدوده- ويتلقّى شهادة هؤلاء الشّهود وتقييد الدّعوى والجواب عدلان يأذنهما القاضي بالخروج إلى محلّ النّزاع، لتلقّي الشّهادة وسماع الدّعوى والجواب. ومن هنا سمّى العامة ما ذكر بالتوجّه. ولقاضي الحاضرة إذا كان المتنازع فيه ببلد فيه قاض أن يكاتب قاضي بلد العقّار المتنازع فيه، بأن يختار عدلين من عدول بلده للقيام بهذه الأعمال، ويأذنهما بذلك ويختم بختمه ما يتّمانه ويوجّهه للقاضي.

[191] المذهب الحنفيّ يرى أنّ تحديد العقّار لا يكون بذكر الأشخاص المالكين لما يحيط بالعقّار من العقّارات، وإنّما يكون بذكر العقّار المحاد له وبيان نوعه ككونه أرضا أو دارا أو جنانا، وببيان مالكه إن كان ملكا أو مستحقّه أو المحبّس له إن كان وقفا. ويلزم أن يبيّن مع اسم المالك اسم أبيه واسم جدّه إلا إذا كان له لقب مشهور به، فذكر اللقب يغني عن ذكر اسم الجدّ. وإذا كان المحدود به على ملك متعدّدين ورثة أو غير ورثة فذكر واحد منهم كاف. وتذكر الفواصل الطبيعيّة أو الصناعيّة بين الحدّ والمحدود، ويكتفي بثلاثة حدود ولكن إذا ذكر الرابع يلزم ذكره محرّرا على الوجه الأتمّ.

والمصاريف النّاشئة عن تقييد الدّعوى والجواب على العين تحمل على المبطل في التّحديد، فإن كان التّجازف من الخصمين معا حملت عليهما.

والمقال في دعوى استحقاق العروض والحيوان والطّعام يلزم فيه تعيين النّوع وبيان العدد والقيمة. فيذكر في الثياب أنّها أقمصة أو برانس وأنّ عددها كذا، وأنّها من حرير أو صوف أو كتّان وأنّ قيمتها كذا. ويستحسن التوسّع في الوصف ككونها بالية أو جديدة وكونها من صنع بلد كذا. ويذكر في المصوغ أنّه من ذهب أو فضّة وأنّه قرط أو سوار وأنّه مرصّع باليواقيت أو خال منها وأنّ قيمته كذا. ويستحسن التوسّع كذكر نوع الحجارة يواقيت أو زمرّد. ويذكر في الحيوان نوعه وأنّه ذكر أو أنثى وأنّ سنّه كذا وأنّ قيمته كذا. ويذكر في الطّعام نوعه كقمح أو ذرة ووزنه أو كيله وأنّ قيمته كذا.

وانبنى على شرط البيان ورفع الإجمال لزوم بيان المقدار الذي يدّعي استحقاقه، ككونه الكلّ أو النّصف أو الثّلث؛ ولا يكفي أنّه يستحقّ جزءا من النّصف آل إليه هذا الجزء بالإرث من فلان بن فلان المالك للنّصف المذكور، إذا تعدّدت الوراثات. ومن هنا يلزم الحاكم أن يأمر الطّالب بإقامة فريضة يتبيّن بها مقدار الجزء الذي يستحقّه من النّصف على دعواه. ويلزم إذا ادّعى أنّ الحق لميّت آل إليه كلّه أو بعضه بطريق الإرث، أن يدلي بوفاة المورّث وجميع من انتقل إرثه إليه، إذ من حجّة الخصم أن يقول هذا الذي تنسب إليه الملك حيّ ولو حضر لأقرّ أنّ الملك لي. فإذا أثبت موت من يقوم بسببه وعدّة ورثته وأثبت موت بعض ورثة الموروث الأول، وجرّ القائم ذلك إلى نفسه ولكن لم يجد من يشهد له بعدّة سائر ورثة الوارثين غير من يدلي به؛ كفاه ذلك على ما أفتى به الشّيخ عمر الفاسي[192]. قائلا : "يحكم للقائم بقدر ميراثه لعلم نصيبه وتحقّقه، وليس عليه أن يثبت تناسخ الوراثات الذين لا يدلي بهم.

[192] هو عمر بن عبد الله بن يوسف بن العربي الفاسي من بيت الفاسي الشّهير، كان نظّارا فقيها أصوليّا له تآليف ورسائل عديدة نفيسة. من أشهر مؤلّفاته شرح التّحفة وشرح لاميّة الزّقّاق. توفّي في رجب سنة 1188.

ولا يكفي في إثبات وفاة من نسب إليه الملك وعدّة ورثته؛ إقرار المطلوب بذلك؛ فقد قال المشاور إن قال المدّعي أنت عالم بموته وعدّة ورثته قال وإن أقرّ بذلك لم يقبل؛ لما فيه من إلزام الحقوق وإنّما يكون شاهدا" اهـ. ومعنى قوله لما فيه من إلزام الحقوق أنّ الحاكم لو قبل إقرار المطلوب بوفاة من نسب إليه الملك وحكم به، لكان حاكما بموت المنسوب إليه الملك، فتعتدّ زوجته وتزوّج عند انقضاء العدّة وتنفذ وصاياه وتحلّ ديونه؛ ولا يصحّ شيء من ذلك دون ثبوت سواء قيل إنّ قوله المذكور إقرار أو شهادة؛ إذ الشّهادة لابد فيها من عدلين والإقرار لم يكن هنا بالحقّ وإنّما كان بالموت الذي يتضمّنه. وفي كون مضمن الإقرار كالإفراد خلاف اختلف التّرجيح فيه بحسب الفروع فألغي هاهنا بالكلّية، لما يترتّب عليه ممّا ذكر. وما ذكره المشاور مثله لعياض في الإكمال على وجه يفيد أنّه متّفق عليه عند المالكيّة؛ وما بحث به الشيخ التّسولي[193] في شرح التّحفة في كلام المشاور لا معوّل عليه؛ وعملنا جار على كلام المشاور الذي أشار إليه الزّقّاق بقوله:

ومن يدّعي حقّا لميت ليثبتن ❁ له الموت والوراث بعد لتفصلا

لكن قال ابن سلامة[194] في حاشية التّحفة : "كنت استشكل عدم كفاية إقرار الخصم بالورثة والموت، مع أنّ المقرّ بوارث يلزمه الإقرار فيما بيده كما في المختصر

[193] هو علي بن عبد السّلام التّسولي المدعو مديديش. كان فقيها بحّاثة له من المؤلّفات شرح التّحفة وشرح شامل بهرام وحاشية على شرح التّاودي للامية الزّقّاق وفتاوى، توفي سنة 1258.

[194] هو محمد بن محمد الطيب بن أحمد بن علي بن سلامة. تولّى قضاء الجماعة بتونس ثم الفتيا وكان شديد الذّكاء. تفقّه بقاضي الجماعة الشيخ محمد البحري بن عبد السّتّار. له حاشية على شرح التّاودي للتّحفة بقيت في مسوّدتها. وتوفي سنة 1266.

وغيره، حتى رأيت الأبّي[195] على مسلم[196] قال في حديث الحضرمي والكندي[197] حيث قال :كانت لأبي وغلبني عليها، ما حاصله أنّ محل إثبات الموت إذا ادّعى أخذ المستولي من يد الميت، أما إذا ادّعى الأخذ من يده ونسبه للميت فلا؛ والإقرار بالموت والورثة فيما ينسب للميت ويحتاج لإثبات الورثة؛ يوجب رفع يد المقرّ عن المتنازع فيه فقط، ولا يحكم به للمدّعي إذ قد يكون له وارث آخر فلا يحكم فيما لثالث بين إثنين؛ بخلاف ما إذا ثبت الإرث فإنه اعتراف فيما ثبت أنّه له وخصام مع مالك" .

---

[195] هو محمد بن خلف المعروف بالأبّي الوشتاتي. من أكابر أصحاب ابن عرفة أخذ عنه ولازمه وانتفع به. وأخذ عنه ابن ناجي وعمر القلشاني وأبو زيد الثعالبي. له شرح على صحيح مسلم سمّاه إكمال الإكمال وهو مشهور متداول ولاسيما بعد طبعه؛ وشرح المدوّنة. تولى قضاء الجزيرة سنة 808 وتوفي سنة 828.

[196] هو أبو الحسين مسلم بن مسلم بن الحجّاج بن مسلم القشيري النّيسابوري المجمع على جلالته وإمامته، ألّف كتابه الصحيح الذي انفرد بحسن الترتيب وتلخيص طرق الحديث. توفي بنيسابور سنة 261 وهو ابن خمس وخمسين سنة.

[197] حديث الحضرمي والكندي أخرجه مسلم في كتاب الأيمان:" عن سمّاك عن علقمة ابن وائل عن أبيه قال جاء رجل من حضرموت ورجل من كندة إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم. فقال الحضرمي : يا رسول الله إن هذا قد غلبني على أرض لي كانت لأبي، فقال الكندي هي أرضي في يدي أزرعها ليس له فيها حق، فقال النبي صلى الله عليه وسلم للحضرمي : ألك بيّنة قال لا قال فلك يمينه، قال يا رسول الله إنّ الرجل فاجر لا يبالي على ما حلف عليه وليس يتورّع عن شيء، فقال ليس لك منه إلا ذلك، فانطلق ليحلف. فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لمّا أدبر:" أما لئن حلف على ماله ليأكله ظلما ليلقينّ الله وهو عنه معرض" .

ثم أخرجه عن عبد الملك بن عمير عن علقمة بن وائل عن وائل بن حجر عن أبيه، قال كنت عند رسول الله صلى الله عليه وسلّم فأتاه رجلان يختصمان في أرض. فقال أحدهما إنّ هذا انتزع عليّ أرضي يا رسول الله في الجاهلية هو امرؤ القيس بن عابس الكندي وخصمه ابن عَبْدان. فقال: بيّنتك. قال ليس لي بيّنة. قال يمينه. قال إذا يذهب بها. قال ليس لك إلا ذاك. قال فلما قام ليحلف قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «من اقتطع أرضا ظلما لقي الله وهو عليه غضبان».

وأخرجه أبو داود في سننه في كتاب الأيمان والنّذور عن السّماك بمثل ما أخرجه مسلم وعن الأشعث بن قيس أنّ رجلا من كندة ورجلا من حضرموت اختصما إلى النبي صلى الله عليه وسلم في أرض من اليمين، فقال الحضرمي: يا رسول الله إنّ أرضي اغتصبنيها أبو هذا وهي في يده، قال هل لك بيّنة قال: لا. ولكن أحلفه والله ما يعلم إنّها أرضي اغتصبنيها أبوه، فتهيأ الكندي لليمين. فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : "لا يقتطع أحد مالا بيمين إلا لقي الله وهو أجذم" . فقال الكندي هي أرضه.» وأعاد الحديث بطريقيه في كتاب الأقضية.

وللافتقار إلى إثبات الوارثات في دعاوي الأملاك المنسوبة لميّت، جرت العادة في كتب المقالات بتصديرها بتضمين الوفيات ثم تذكر الدّعوى: فابتداء الدّعوى من قول الموثّق فهو يطلب كذا وما قبله تمهيدات لتصحيح الدّعوى وإيضاحها.

وكما أنّ المطلوب لا يكلّف بالجواب إذا مات ربّ الحق حتى يثبت الطالب موته ووراثته؛ كذلك إذا مات المطلوب وقام ربّ الحق أو ورثته على ورثة المطلوب فلا تكلّف ورثته بالجواب، حتى يثبت القائم موته وعدّة ورثته من أجل ما يحتاج من الإعذار إليهم كما في المتيطيّة.

وانبنى على اشتراط أن تكون الدّعوى بحيث لو أقرّ بها المطلوب أو قامت عليه البيّنة، بها لزمته عدم سماع دعوى البيع والشّراء والقبض والإبراء والتبرّعات على المحجور؛ بخلاف دعوى الغصب والتعدّي والأضرار وترك الإنفاق الواجب والطّلاق والارتجاع والظّهار والإيلاء، فإنّ الدّعوى بها تسمع عليه.

المطلب الخامس فيما يلزم اشتمال الدّعوى عليه إذا سأله المطلوب

هناك أشياء تلزم في الدّعوى إذا سألها المطلوب؛ منها حصرها؛ فإذا قال المطلوب لا أجيبك حتى تجمع مقالاتك وتحصر دعواك؛ فإن كانت الدّعوى متعلّقة بالميراث لم يلزمه ذلك لأنّ الميراث لا يحاط به؛ وإن لم تتعلّق بالميراث لزمه. هذا الذي به العمل من أقوال في المسألة حكاها الزّقاق بقوله في لاميّته.

وهل مدّع يلجأ لجمع حقوقه ❁ نعم إن بدا تعنيتـه أو نـأى ولا
وقيل يجمع عند أحلافه فقط ❁ وتمييز إرث من سواه قد انجلا

لكن محلّ عدم حصر الدّعوى في الميراث، إذا لم يطلب الخصم أن يحصرها على ما في علمه وإلاّ لزمه ذلك. ويترتّب عليه إنّه إذا ادّعى دعوى أخرى يحلف أنّه لم يعلم بها وقت حصره لغيرها، ويكلّف المطلوب حينئذ بالجواب عنها. انظر شرح

العمل عند قوله جمع الدّعاوي في يمين. ويوضّحه ما في نوازل الدّعاوي من المعيار ص174 من الجزء العاشر من الطبعة الفاسيّة: سئل البرقي[198] عمّن توفّي زوجها فقام يطلبها بعض ورثته عن أشياء وصّاها بها وأشياء من التّركة لم يوص بها،و أشياء من قبلها لم يسمّها؛ فأنكرت الجميع وأرادت الحلف يمينا واحدة لأنّها مطالب ماليّة؛ فيتجمّع عليها من التّركة جميع ما يعلمه ويحلّفها عليه، وطلبت حلفه أنّه ما يعلم من التّركة سوى ما ذكر ممّا لم يسمّه، لئلاّ تتكرّر عليها اليمين ممّا لم يذكره أولا؛ وقال الطّالب بل لكلّ دعوى يمين لاختلافها في أصل الدّعاوي؛ فهل يعمل على قوله أو قولها؛ فأجاب كلّ دعوى ذكرها من قبل وصيّة ميّت، أو ادّعى كلّ من يستحقّ الدّعوى على مطلب واحد فإنّها تجمع في يمين واحدة؛ وما وقع في المذهب أنّ دعاوي المواريث لا يلزم جمعها، فمعناه أنّ الوارث ربما كان لموروثه حقّ لا يعلمه حين القيام، فلو جمع في اليمين لأدّى إلى إبطاله فيضرّ به؛ وإذا ذكر الوارث مطالب وسمّاها جمعت في يمين واحدة، ويبقى ما لا يعمله حين القيام فيقوم به متى علمه؛ وما طلبته من يمينه عمّا لم يسمّه فينبغي سؤال الوارث عنه، فإن أنكر قوله وعليه فينبغي تقييد الشهادة عليه، ولا قيام له بعد ذلك إلاّ بإظهار أمر يعلم أنّه لم يكن معلوما عنده، ويعرف ذلك عند الإشهاد به عليه. اهـ. لكن ما اقتضاه هذا الجواب من وجوب يمين واحدة للدّعاوي المتعدّدة، هو الذي عليه العمل بقرطبة في نقل القاضي ابن سهل وغيره، أنّ الدّعاوي إذا كانت لشخص واحد تجمع في يمين واحدة، ولا تتعدّد الأيمان بتعدّد الدّعاوي. والذي به العمل في القيروان تعدّد الأيمان بتعدّد الدعاوي ولو لشخص واحد ذكره الشّيخ ابن ناجي، ونقله عظوم في برنامجه وخرج عليه فتواه في نازلة اختلف فيها مع بعض معاصريه، وساقها في البرنامج فأرجع إليه إن شئت.

---

[198] هو محمد بن عبد الله البرقي من بيت علم بمصر. أخذ عن عبد الله ابن عبد الحكم وأشهب وابن كبير وأصبغ بن الفرج. من مؤلّفاته اختصار مختصر ابن عبد الحكم. توفي سنة 249.

وما تقدّم من لزوم حصر الدّعوى في غير المواريث إذا سأله المطلوب ؛ محلّه إذا لم تكن الدّعوى من ناظر في حقّ محجوره وإلاّ لم يحصر الدّعوى في تقييده لأنّ حصره معناه لا حقّ لمحجوري عليك إلاّ ما ذكرته في التقييد؛ فهو إقرار من أب أو وصيّ في حقّ محجور وهو باطل. قاله عظوم في البرنامج ونقله الشريف في حواشي الزقّاقيّة قبيل قولها "يمين قضاء لا تعاد سوى لمن" بنحو ورقة.

ومنها إذا كان الحقّ لجماعة متعدّدة كحق في دار ورثه جماعة، أو دين على شخص ورثه متعدّدون؛ وكأصحاب جنّات لهم حقّ في ماء؛ أن يجتمعوا على مطالبته أو توكيل واحد إذا سأل المطلوب ذلك وأبى من الجواب حتى يقوم جميعهم على مطالبته، أو يجتمعوا على توكيل واحد؛ فيؤمرون إذا قاموا كلّهم بأن يوكّلوا واحدا أو يحضروا جميعا لمخاصمته ولا يتعاورونه واحدًا بعد واحد، لما في ذلك من إعناته وإدخال الحرج عليه. أما إذا قام بعضهم وبعض غائب فيمكّن القائم من الدّعوى وليس للمطلوب أن يقول لا أجيب حتى يحضروا. ثم إن كان القائم الحاضر بالبلد واحدًا أمر المطلوب أن يجيب، ولا يقضى له إلاّ بحقّه ولا ينزع باقي الحق من يد المحكوم عليه، إذ لعلّ الغيّب يقرّون بأنّه للمحكوم عليه. وأما إذا كان القائم الحاضر أكثر من واحد فلابدّ من توكيل واحد فقط أو الحضور؛ كما إذا قام جميعهم. وإن كان غير القائم حاضرًا فمن حقّ المطلوب أن يقول لا أخاصم حتى يوقف الحاضرون، فإما أن يسلّموا لي ويوكّلوا واحدًا أو يحضروا جميعا، فمتى طلب الخصم ذلك أجابه الحاكم إليه وكلّفهم بإحضارهم ذلك. ولا يجب ذلك على الحاكم إن لم يطلبه المدّعى عليه.

وجمع ذوي الحقّ المشترك ليسلّموا أو يوكّلوا واحدًا، إنّما هو على القائم لا على المطلوب؛ كما تدلّ عليه عباراتهم خلافا لما استظهره الشيخ الرّهوني؛ وقد

أشبع الشيخ مهدي[199] في حاشية الزّقاقيّة النّقل بما يفيد ذلك؛ فأرجع إليه إن شئت.
ومنها أن يبيّن السّبب الذي من أجله ترتّب ما في ذمّة المطلوب، كأن تقول المرأة لي عشرة تزوّجته بها أو أنفقتها على ولده الواجب إنفاقه عليه. ويحمل ما ادّعى على الصّحيح؛ فإن لم يذكر المدّعي السّبب لزم الحاكم أن يسأله عنه؛ فإن غفل الحاكم فمن حقّ المطلوب السّؤال عن السّبب؛ فإن بيّن الطالب السّبب وقف المطلوب على ذلك ولزمه أن يقرّ أو ينكر؛ وإن أبى الطّالب من بيان السّبب فإن ادّعى النّسيان قبل منه بغير يمين. وقال الباجي القياس أن لا يوقف المطلوب حتى يحلف الطالب أنّه لا يذكر سبب ما يدّعيه؛ لأنّه قد يجد منه مخرجًا إذا ذكره.وإذا كتمه لم يمكنه المخرج، فيكتمه ليلزمه اليمين، وإن لم يدّع الطّالب نسيانًا وامتنع من التّبيين مع ذكره لم يسأل المطلوب عن شيء. قاله أشهب[200] في المجموعة ونحوه في كتاب ابن سحنون[201].

---

[199] هو محمد المهدي بن خضر الحسني الوزّاني الفاسي مفتي فاس وفقيهها. له مؤلّفات تدلّ على سعة اطّلاع منها: حاشية على شرح التّاودي للتّحفة وحاشية على شرح التّاودي للاميّة الزّقّاق وكتاب في الفتاوى. توفي عن سنّ عالية سنة 1342.

[200] هو أشهب بن عبد العزيز بن داود بن إبراهيم أبو عمرو القيسي العامري الجعدي. اسمه مسكين وأشهب لقب. مصريّ من أصحاب مالك. روى عن الإمام واللّيث والفضيل بن عياض. وروى عنه الحارث بن مسكين وسحنون بن سعيد. أثنى عليه الشّافعي وانتهت إليه الرّئاسة بمصر بعد ابن القاسم وكتب سماعه عشرون، وتوفي بمصر سنة 204.

[201] هو محمد ابن سحنون العالم ابن العالم تفقّه بأبيه، أ ورحل إلى المشرق فأخذ عن أعلام وأثنى عليه علماء عصره في مختلف الأقطار. رزق المعونة في التأليف فألّف مؤلّفات كثيرة عدّ جملة منها ابن فرحون في الدّيباج. مولده سنة 202 وتوفي بالسّاحل سنة 252 وجيء به من السّاحل إلى القيروان فدفن بها.

المطلب السّادس في تبعيض الدّعوى

اختلف هل تتبعّض الدّعوى[202] ومن هذا من قال أعتقتك على مال وقال العبد[203] بغير شيء؛ فقال في الكتاب القول قول العبد بناء على التّبعيض؛ وقال أشهب القول قول السيّد بناء على عدمه؛ كما لو قال أنت حرّ وعليك كذا بخلاف الزّوجة؛ أي يقول لها أنت طالب وعليك كذا، ومنه من أقرّ بالطّلاق[204] وادّعى أنّه على شيء وأنكرته الزّوجة، فقيل يلزمه الطّلاق بعد أن تحلف على ما قاله، وقيل القول قوله يحلف ويستحقّ. ومنه من قال طلّقت وأنا مجنون أو صغير، فقال ابن القاسم[205] لا يلزمه إذا علم أنّه جنّ، وألزمه اللّخمي وسحنون؛ وأصله تبعيض الدّعوى[206] انظر شرح المنهج المنتخب عند قول النّاظم "وهل تبعّض دعوى" صفحة 93.

---

[202] مما يرجع إلى تبعيض الدّعوى إذا قال رجل أقررت لك بألف درهم وأنا صبي؛ وقال الطالب بل أقررت لي بها وأنت رجل. فعند ابن القاسم القول قول المقرّ مع يمينه ولا شيء عليه. قال أهل العراق وكذلك لو قال أقررت لك بها في نومي أو قبل أن أخلق؛ كان ذلك كلّه باطلا في قول ابن القاسم وأهل العراق، ولا يلزمه عندهم شيء من ذلك لأنّه نسبه إلى حال لا يثبت فيها إقراره. وبه الحكم. وقال سحنون يلزمه ما أقرّ به لأنّ قوله وأنا صبي أو في نومي أو قبل أن أخلق ندم منه. اهـ من المفيد. ونقله شرّاح العمليّات العامة صفحة 217 وفي شرح المّواق للمختصر الخليلي عند قول خليل «أو أقررت بكذا وأنا صبيّ» ما نصّه ابن رشد قوله غصبتك ألف دينار وأنا صبيّ لا خلاف في لزومه لأنّ الصّبي يلزمه ما أفسد أو كسّر؛ وقوله أقررت لك وأنا صبيّ يتخرّج على قولين أحدهما أنّه لا يلزمه إذا كان كلامه نسقا. وهو الأصحّ وعليه قوله في المدوّنة طلّقتك وأنا صبيّ. اهـ؛ انظر شرح المّواق صفحة 226 ج5.

[203] جرى صاحب المختصر هنا على القول بالتّبعيض فقال «والقول للسيّد في نفي العبد لا في عتق بمال».

[204] هذا الذي درج عليه خليل في مختصره حيث قال «وإن ادّعى الخلع أو قدرا أو جنسا حلفت وبانت» وشرحه المّواق بقوله ابن عرفة فيها مع سماع ابن القاسم من أقرّ بخلع على شيء فأنكرته امرأته ولا بيّنة؛ وقع الفراق ولا شيء له وحلفت ما خالعته. ابن الحاجب إذا أقرّ بالطلاق واختلفا فيما وقع به الخلع أو في وقوعه مجانا فالقول قولها مع يمينها. وإذا تنازعا في أصل العوض حلفت وبانت خلافا لعبد الملك؛ وفي جنسه وقدره حلفت وبانت. اهـ. شرح المّواق صفحة 38 ج 4.

[205] هو عبد الرحمان بن القاسم العُتقي. روى عن مالك والليث وعبد العزيز بن الماجشون وغيرهم. وروى عنه أصبغ وسحنون وعيسى بن دينار والحارث بن مسكين ويحيى بن يحيى الأندلسي ومحمد بن عبد الحكم وغيرهم. صحب مالكا عشرين سنة وتفقّه به وبنظرائه وكان أعلم النّاس بعلم مالك وآمنهم عليه. توفي بمصر في صفر سنة 191 وهو ابن 63 سنة.

[206] ينبغي في كل مسألة ترجع إلى تبعيض الدّعوى أن ينظر إلى ما رجع فيها؛ لا أن يجعل القول بعدم التبعيض مطّردا، لأنه فرّع على كلّ من القولين فروع اختلف التّرجيح باختلافها.

المطلب السّابع في اضطراب الدّعوى

إذا اضطرب المدّعي في دعواه سقطت؛ لأنّ ذلك علم على بطلانه في دعواه. ولذلك أمثلة؛ منها أن يدّعى شخص بشيء كان ادّعى به على غيره؛ فإنّ ذلك يوجب الحكم ببطلان حقّه وسقوط دعواه؛ لأنّ الدّعوى على شخص إبراء لغيره. ولا فرق في تحويل الدّعوى بين أن يكون ذلك في المدّعى عليه أو به. قاله في برنامج الشّوارد ونظمه الشيخ السّنوسي[207] في لقط الدّرر صفحة 208 —ومنها من ادّعى حظّا من أرض أو دار بطريق الإرث من أبيه ثم استظهر بالشّراء من المقوّم عليه؛ فإنّ ذلك يوجب الحكم ببطلان حقّه على ما قاله العبدوسي[208] لتناقضه. وبيان التّناقض أنّ المدلي بحجّة قائل بما فيها؛ فآل الأمر إلى أنّه قائل بأنّ هذه الأرض له بطريق الإرث وبطريق الشّراء وذلك تهاتف. ومنها أن يدّعي بشيء ثم يدّعي أكثر منه؛ فذلك يوجب بطلان دعواه على ما أفتى به عظوم. وقال الشيخ التّسولي ويدلّ على بطلان الدّعوى بالاضطراب مسائل وقعت في المذهب متفرّقة؛ منها ما هو على العموم ومنها ما هو على الخصوص، فمن الأوّل قولهم: من اختلف قوله واضطرب مقاله سقطت دعواه وبيّنته. ومنه ما في العيار عن العبدوسي من تناقض كلامه فلا حجّة له. ومنه ما نقله بعضهم عن ابن يونس[209] عن أشهب، أنّ من اختلف دعواه بأمر بيّن

[207] هو محمد السّنوسي الكافي التّونسي، أخذ عن علماء تونس الذين منهم الشيخ صالح الكوّاش والشّيخ الشّحمي والشيخ الغرياني، ألّف رجزا في الأحكام سمّاه «لقط الدّرر» اشتمل على كثير مما جرى بن العمل في تونس. تولّى قضاء الجماعة وتوفي سنة 1255.

[208] هو أبو عمران موسى بن محمد بن معطي العبدوسي وبه عرف؛ الفاسي. عالم فاس ومفتيها. أخذ عن القوري والجزولي. من تآليفه تقييدان على المدوّنة وتقييد على الرّسالة. توفي سنة 776.

[209] هو محمد بن عبد الله بن يونس. تميمي صقلّي ألّف كتابا جامعا للمدوّنة أضاف إليها غيرها من الأمّهات؛ وهو من الكتب المعتمدة. توفي سنة 451.

فلا شيء له؛ هذا قول مالك[210] اهـ. ومنه ما في التّوضيح[211] أنّ الدّعوى على شخص إبراء لغيره، ومن الثاني قال في المعيار عن عياض أنّ من ادّعى الإرث ثم الشّراء سقطت دعواه. ومنه ما في القضاء من معين الحكّام فيمن ادّعى في دار أنّها وراثة من آبائه، فلما أثبت غيره الملكيّة أقام هو بيّنة بالشّراء منه. ومنه مسائل مضمن الإقرار المذكورة في القضاء والوكالات والوديعة. ومنه ما في نوازل الدّعاوي من المعيار[212] في مريض تصدّق على أخيه فقبض الأخ الصّدقة وحازها، ثم مات المريض فرّد على ورثته ما زاد على الثّلث، ثم تبيّن أنّ الصّدقة في الصحّة وأنّها جائزة كلّها. ومنه من ادّعى في ملك أنّه من أوقاف فلان ثم ادّعى أنّه ملك لموروثه. أفتى الحطّاب بأنّه لا حقّ له. ومنه من ادّعى في ملك أنّه من مخلّف أبيه فأثبت غيره أنّه ملك لموروثه، فادّعى أنّه أوصي له

---

[210] هو إمام دار الهجرة مالك بن أنس بن أبي عامر بن عمرو بن غيمان بن خثيل بن عمرو بن الحارث وهو ذو أصبح. وذو أصبح من قحطان. وأبو عامر بن عمرو جّد أبي مالك من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم شهد المغازي كلّها خلا بدرا. وابنه مالك جدّ مالك كنيته أبو أنس من كبار التّابعين يروي عن عمر وطلحة وعائشة وأبي هريرة وحسّان بن ثابت رضي الله عنهم. وقد اختلف في مولد الإمام اختلافا كثيرا والأشهر أنه سنة 93. وروى عن مالك جماعة من شيوخه والمعاصرين له ممّن هو أسنّ منه. وشهد له بالإمامة شيوخه ومعاصروه وأثنوا عليه كثيرا. له مؤلّفات أشهرها الموطأ. وقد اقترح عليه تأليفه أبو جعفر المنصور. ومناقب الإمام خصّت بالتّأليف. توفي رضي الله عنه سنة 179.

[211] هو لأبي المودّة خليل بن إسحاق الجندي أحد شيوخ العلم والصلاح. أخذ عن ابن الحاج صاحب المدخل وأبي عبد الله المنوفي وغيرهما. وأخذ عنه بهرام والأقفهسي والبساطي وغيرهم. له تآليف نافعة مفيدة رزقت القبول من أشهرها شرح مختصر ابن الحاجب الفقهي المسمّى بالتّوضيح ومختصره الفقهي الذي وقع الاعتناء به من علماء مختلف الأقطار. فشرحه علماء من مصر والمغرب وتونس والجزائر والأندلس. توفي سنة 776.

[212] وقع إجحاف في نقل التّسولي لما في المعيار ربّما يوقع لبسا في كيفية الاستدلال به. وتوضيحه بنقل كلام المعيار في صفحة 194 من الجزء العاشر بالطبعة الفاسيّة. قال: وسئل سحنون عن رجل تصدّق على أخيه بنصف ماله وهو مريض مرضا طويلا دام سنين؛ يخرجه في حوائجه ويقضيها؛ فقبض أخوه الصدقة وحازها سنين؛ ثم إنّ الأخ المريض مات؛ وقام عليه ورثة المتصدّق؛ فقالوا للمتصدّق عليه: لا يجوز لك إلا الثلث؛ وقد سألنا الفقهاء فقالوا لا يجوز لك إلا الثلث. فدفع إليهم المتصدّق عليه ما زاد على الثلث؛ ثم علم أنّ الصّدقة جائزة. فأجاب بأن قال من يعلم أنّك كنت جاهلا أنّ الصّدقة لك كلّها؛ أنت تدفع إليهم ما لك وتوجّهه لهم بعد ما قد حزته وملكته؛ وقمت الآن تدّعي الجهالة؛ ما أرى لك فيما دفع إليهم حقّا. قال له السّائل أنا أقيم البيّنة أنّهم قالوا إنّ هذه الصّدقة لا يجوز لك منها إلا الثلث؛ وقد سألت عن ذلك الفقهاء فأخبروني بذلك. فقال له أما إن أقمت البيّنة على هذا فأرى لك أن ترجع عليهم بما أخذوا منك. وبالله التّوفيق. اهـ.

به. ومنه من ادّعى في دار أنّها وراثة بينه وبين إخوته ثم ادّعى أنّه انفرد بها بوصيّة أو صدقة من المورث. قال سحنون لا تقبل دعواه ولا بيّنته. وذكر الثّلاثة الأخيرة الحطّاب في باب الإقرار، وذكر عن القرافي[213] أنّه اعتمد في المسألة الأخيرة خلاف قول سحنون، فذكر في الفرق الثاني والعشرين بعد المائتين، أنّ ضابط ما لا يقبل الرّجوع فيه أن يكون الرّجوع لغير عذر عاديّ؛ وضابط ما يقبل فيه الرّجوع أن يكون هناك عذر عاديّ، كأن يقرّ الوارث للورثة أنّ ما تركه أبوه ميراث بينهم ثم جاء شهود أخبروه، أو وجد رسما بأنّ أباه كان تصدّق عليه بهذه الدار في صغره وحازها له؛ فإنّه إذا رجع وادّعى أنّه لم يكن عالما بذلك تسمع دعواه وعذره؛ ولا يكون إقراره السّابق مكذّبا لبيّنته. اهـ. ويؤيّده ما في البرزلي عن المازريّ فيمن اقتسم تركة موروثه مع الورثة، ثم وجد بيّنة تشهد له ببعضها؛ أنّه يحلف ما علم ببيّنته إلاّ الآن ويستحقّ. ونحوه في نوازل الزيّاتي فيمن سلّم في شيء ظنّا منه أنّه لا يستحقّه ثم تبيّن أنّه يستحقه فإنّ التّسليم لا يلزمه. وهذه النّصوص كلّها ظاهرة في أنّ تحويل الدّعوى يبطلها حيث لم يتّضح العذر؛ سواء حصرها وأشهد أنّه لا دعوى له غيرها أم لا. فلا ينبغي أن يعتمد ما في التّبصرة من أنّ محل ذلك إذا أشهد أنّه لا دعوى له سواها؛ ولا ما في أقضية البرزلي عن ابن حارث[214] ليس من ادّعى يحجّر عليه فيما سواها إن ادّعى نسيانا؛ إلاّ أن يكون في الكشف أي التّقييد؛ إقرار المدّعي أنّ الذي كشف عنه هو آخر دعواه. انظر شرح التّسولي للتّحفة في قولها:

لأنّه أضبط للأحكام ❁ ولانحصار ناشئ الخصام

[213] هو شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي الصّنهاجي المصري الأصولي الفقيه. أخذ عن ابن الحاجب وعزالدين بن عبد السّلام والفاكهاني والبقوري وغيرهم. له تآليف بديعة من أشهرها التّنقيح والذّخيرة والفروق والإحكام في الفرق بين الفتاوى والأحكام، والعقد المنظوم في الخصوص والعموم وشرح المحصول. توفي سنة 684.

[214] هو محمد بن حارث بن أسد الخشني. تفقّه بالقيروان على ابن اللّباد ورحل فسمع من ابن أيمن وقاسم بن أصبغ ومحمد بن يحيى بن لبابة. له تآليف. توفي بقرطبة سنة 361 وقيل سنة 364.

الفصل الثّاني
في استدعاء المطلوب للجواب عن الدّعوى

وفيه مباحث

المبحث الأوّل في كيفيّة استدعاء المطلوب

بعد تقديم الدّعوى على الصّفة المبيّنة بالفصل الأوّل وطلب استدعاء المطلوب للجواب؛ فإمّا أن يكون المطلوب محجورا أو رشيدا؛ فإن كان محجورًا وكانت الدّعوى في غير مال كالطلاق والحضانة والمعاشرة؛ استدعي المحجور نفسه؛ وإن كانت الدّعوى في مال استدعي حاجره إن كان له ناظر؛ وإن لم يكن له ناظر قدّم القاضي من ينظر في أموره وحينئذ يجري الخصام مع النّاظر. وأمّا إذا كان المطلوب رشيدًا؛ فإمّا أن يكون غائبا عن إيالة القاضي أو حاضرًا بها؛ وإذا كان حاضرا بها. فإمّا أن يحضر بعد الاستدعاء أو يتخلّف عن الحضور؛ وإذا حضر فإمّا أن يجيب أو يمتنع من الجواب؛ وإذا أجاب فإمّا أن يقرّ أو ينكر؛ وإذا حضر وأنكر فكلّف الطالب بالإدلاء ببيّنته، فإما أن يستمرّ المطلوب على الحضور إلى أن تنتهي النّازلة بالحكم، أو يلدّ عن الحضور في أثناء الخصام. أما كيفية استدعاء المطلوب للجواب عن الدّعوى؛ فإنّها تكون على ما جاء به الأمر العليّ[215] المؤرّخ في 16 ربيع الأول 1356 وفي 27 ماي 1937. وقد جرى هذا الأمر على أحد الأقوال الثلاثة في المتغيّب ابتداء عن حضور مجلس الحكم المشار إليها بقول الزّقّاق

---

[215] هذا الأمر العليّ صدر قبل صدور المجلّة الشرعيّة للمرافعات المؤرّخة في 21 شوال سنة 1368 وفي 2 سبتمبر سنة 1948، وقد تضمّنت ما جاء به الأمر المذكور إلا استدعاء الطّالب فإنّه كان مرّتين فصار مرّة واحدة (انظر الملاحق).

إذا يختفي خصم ببيت فأرسلن ❁ عدولا له مع من ينادي ألا ألا
لتحضر وإلاّ فالوكيل ثلاثة ❁ يقام وبعد أحكم ويمضي وحصلا
لبعض به هجما وقيل يفتّشه ❁ بعدلين والأعوان والنّسوة اعقلا

فإنّ حاصل ما ذكروه في المسألة أن المتغيّب إن كان له مال ظاهر، وأثبت الطّالب حقّه حكم عليه؛ وإن لم يكن له مال ظاهر ففيه ثلاثة أقوال. أحدها أن يرسل إليه القاضي عدلين مع رسول ثقة ينادي: يا فلان إنّ فلانا رفعك إلى القاضي فلان فلتحضر لديه لتخاصمه، فإن أبيت أقام لك وكيلا يخاصم عنك؛ يقول ذلك ثلاثة أيام في كلّ يوم ثلاثة مرّات؛ فإن لم يحصر أقام له القاضي وكيلا وحكم عليه ويرجئ له الحجّة. الثّاني أن يهجم عليه في بيته على حين غفلة فيخرج من مكانه الذي اختفى فيه. الثّالث أن يبعث إليه عدلين والأعوان والنّسوة فيهجم عليه النّسوان ويعزلن حرمه بمحلّ خاص، فيدخل الأعوان. والظّاهر أنّ القولين الأخيرين بمعنى واحد كما جزم به التّسولي في حاشية الزقّاقية. فالأمر العليّ جار على أوّل الأقوال؛ لأنّ إمضاء المطلوب بجذر الاستدعاء دليل على بلوغ الاستدعاء إليه؛ فهو بمنزلة شهادة العدلين بوقوع استدعائه. والتّنصيص في الاستدعاء الأخير أنّه إذا لم يحضر يسمّي له القاضي وكيلا ويحكم عليه؛ بمنزلة نداء المنادي بذلك. فإن قيل ما ذكروه في المتغيّب الذي اختفى والأمر العليّ لم يفرّق بين اختفاء المتغيّب وظهوره، مع أنّ حكم الحاضر الذي لم يختف الرّفع إلى القاضي كما قال خليل "وجلب الخصم بخاتم أو رسول إن كان على مسافة العدوى (أي مسافة القصر) لا أكثر كستّين ميلا إلاّ بشاهد" اهـ. وكما قال ابن سلمون[216] "ومن له على غيره دعوى دعاه إلى

[216] هو سلمون بن علي بن عبد الله بن عبد الله بن عبد الله بن عبد العزيز بن سلمون الكناني الغرناطي. تولي القضاة بغرناطة وكان بصيرا بمعرفة الشروط والأحكام. ألّف في الوثائق كتابا عليه اعتماد القضاة. وتوفي بغرناطة سنة 767.

القاضي فإن أجاب وإلاّ دفع إليه القاضي طابعًا (أي بطاقة مختومة بختم القاضي) ليرتفع بها المطلوب إن كان في مصر الحكّام أو على الأميال اليسيرة؛ ولا يشخّص من البعد خصما ولا شاهدا. والبعد ستّون ميلا ذكره سحنون في العتبيّة."[217] قلنا محلّ كلام خليل وابن سلمون إذا كان في وسع القاضي جبر المطلوب على الحضور. أمّا إذا سلب من القاضي قوّة الجبر على الحضور كما جاء به الفصل الأوّل من الأمر العليّ المذكور؛ فإنّ المطلوب الممتنع من الحضور يصير بمنزلة المتغيّب لانتفاء مقدرة القاضي في كلّ منهما على الإحضار. وقد صرّح بهذا المعنى ابن فرحون في تبصرته والشيخ التّسولي في حواشي الزّقاقيّة. ففي صفحة 51 من الحاشية المذكورة ما نصّه: والحاصل أنّ المتغيّب إذا ثبت تغيّبه وعصيانه؛ وفي معناه المريض والمحبوس يمتنعان

---

[217] هي المسمّاة بالمستخرجة أيضا. وهي لمحمد بن أحمد بن عبد العزيز بن عقبة بن حميد بن أبي عقبة العتبي الأندلسي. سمع من يحيى بن يحيى ورحل فسمع من أصبغ وسحنون. وكان حافظا للمسائل جامعا لها عالما بالنّوازل . أثنى عليه ابن لبابة وكان يراه منقطع القرين في الفقه والفهم. قال ابن لبابة: هو الذي جمع المستخرجة وكثر فيها من الروايات المطروحة والمسائل الشّاذة. وكان يأتي بالمسألة الغريبة فإذا أعجبته قال دخّلوها في المستخرجة. وقال ابن وضّاح في المستخرجة خطأ كثير. توفي العتبي ستة 255 وقيل سنة 254.

فائدة في تفسير اصطلاح العتبي وابن رشد في البيان. وقوله في رسم القبلة مثلا؛ وفي رسم حبل الحبلة ورسم سلف ونحو ذلك. وذلك أنّ العتبي رحمه الله لمّا جمع الأسمعة سماع ابن القاسم وسماع أشهب وابن نافع عن مالك، وسماع عيسى بن دينار وغيره من ابن القاسم كيحيى بن يحيي، وسحنون وموسى بن معاوية وزونان ومحمد بن خالد وأصبغ وأبي زيد وغيرهم؛ جمع كلّ سماع في دفاتر وأجزاء على حدة؛ ثم جعل لكلّ دفتر ترجمة يعرف بها وهي أولّ ذلك الدفتر، فدفتر أوّله الكلام على القبلة وآخر أوّله حبل الحبلة وآخر أوّله جاع فباع امرأته وآخر أخذ يشرب خمرا ونحو ذلك. فيجعل تلك المسألة التي في أوله لقبا له؛ وفي كل دفتر من هذه الدّفاتر مسائل مختلطة من أبواب الفقه؛ فلمّا رتّب العتبيّة على أبواب الفقه جمع في كلّ كتاب من كتب الفقه ما في هذه الدّفاتر من المسائل المتعلّقة بذلك الكتاب؛ فلمّا تكلم عن كتاب الطهارة مثلا؛ جمع ما عنده من مسائل الطهارة كلّها؛ ويبدأ من ذلك بما كان في سماع ابن القاسم؛ ثم بما كان في سماع أشهب وابن نافع؛ ثم بما في سماع عيسى بن دينار؛ ثم بما في سماع يحيى بن يحيى؛ ثم بما في سماع سحنون؛ ثم بما في سماع موسى بن معاوية؛ ثم بما في سماع محمد خالد؛ ثم بما في سماع زونان وهو عبد الملك بن الحسن، ثم بما في سماع محمد بن أصبغ؛ ثم بما في سماع أبي زيد. فإذا لم يجد في سماع أحد منهم مسألة تتعلّق بذلك الكتاب أسقط ذلك السّماع. وقد تقدّم أنّ كلّ سماع من هذه الأسمعة في أجزاء ودفاتر فإذا نقل مسألة من دفتر عيّن ذلك الدفتر الذي نقلها منه؛ ليعلم من أيّ دفتر نقلها إذا أراد مراجعتها واطّلاعه عليها في محلّها؛ فيقصد الدّفتر المحال عليه ويعلمه بترجمته. اهـ. فتكون الأسمعة كالأبواب للكتاب، والرّسوم التي هي التّراجم بمنزلة الفصول للأبواب.

من التّوكيل؛ يحكم عليه القاضي بعد التلوّم بالاجتهاد؛ سواء تغيّب من أوّل الأمر أو بعد إن أنشب الخصومة. اهـ. فجعلهما المريض والمحبوس الممتنعين من التّوكيل بمنزلة المتغيّب؛ يفصح بأنّ العوارض الحائلة دون إحضار المطلوب تجعله بمنزلة المتغيّب.

المبحث الثّاني في حضور المطلوب وامتناعه من الجواب

إذا حضر المطلوب وامتنع من الإقرار والإنكار؛ بأن قال لا أجيب أو لا أقرّ ولا أنكر؛ أو قال لا أجيبك حتى تبيّن لي هل ما تدّعي عليّ برسم أو بغير رسم، ففي ذلك ثلاثة أقوال، الأوّل يجبر المطلوب على الجواب بالسّجن ثم بالضّرب إن لم يزدجر بالسّجن، وذلك بحسب الاجتهاد، فإن تمادى على إبايته حكم للطّالب بدون يمين على الصّحيح؛ بناء على أنّ الامتناع بمنزلة الإقرار وقيل بيمين؛ بناء على أنّ الامتناع بمنزلة النّكول. وقيل لا يسجن ولا يؤدّب ويعدّ ذلك نكولا منه، فيقضى للمدّعي بما ادّعى بعد يمينه، وهو لأصبغ[218]، وإن كان من الحقوق التي تثبت باليمين؛ كلّف المدّعي البيّنة وقضي له. وبالقول الثالث صدرت أحكام مجلسيّة، لما ذكره ابن سهل في أحكامه بعد أن ذكر قول مالك وقول أصبغ رحمهما الله، من أنّ القاضي مخيّر في الأخذ بأيّهما رآه سدادًا. اهـ. وقول أصبغ أنسب بالظّروف[219]. وإذا قال المطلوب لا أدري هل عليّ شيء مما يدعي، وجّه القاضي عليه اليمين. فإن حلف قيل للطّالب أثبت حقّك، وإن نكل عن اليمين جرى عليه حكم الملدّ عن الجواب. ومثله إذا قال لا أجيبك حتى تقيم بيّنتك، فلو طلب المطلوب بعد أن وجّهت عليه الدّعوى أن يترك ليتثبّت ويذكر، ضرب له أجل غير بعيد.

[218] هو أصبغ بن الفرج بن سميد بن نافع. مصريّ محدّث فقيه، سمع من ابن القاسم و أشهب وابن وهب. وتفقّه به ابن الموّاز وابن حبيب وابن مزين وغيرهم. من مؤلّفاته كتاب الأصول وتفسير حديث الموطأ وكتاب سماعه من ابن القاسم. توفي بمصر سنة 225.

[219] لأنّ الجبر بالسّجن والضّرب صار متعذّرا بسبب الحجر على القاضي استعمال هذا التّأديب وخاصّة الضّرب.

ولو طلب المطلوب أن لا يجيب حتى يوكّل. فإن كانت الدّعوى بسيطة سهلة، أمر بالجواب في الحال ووكّل بعد، وإن كانت ذات فصول أمهل. هذا الذي عليه عمل قضاة تونس؛ ففي حاشية القاضي ابن سلامة على التّادوي ما نصّه : "والذي عليه العمل عندنا عدم التّوكيل في المجلس فيما سهل، ولو كان المدّعى عليه ممّن لا يباشر الخصومات، ولكنّه يجيب ثم يوكّل، وشاهدنا به القضاء وبه نقضي. وفي حاشية الشّريف على الزّقاقيّة: حضرت مجلس قاضي الحاضرة أبي حفص المحجوب[220] وقضى بإلزام الجواب من ليس من أهل مباشرة الخصام.

ولو قال لا أجيب لأنّي أريد التّحاكم بين يدي القاضي الحنفيّ، صرف إلى الحاكم الذي يريد المخاصمة عنده، بناء على ما جاء في ترتيب دار الشّريعة من أنّ الخيرة للمطلوب. وهو خلاف ما جرى عليه خليل في مختصره حيث قال "وجاز تعدّد مستقلّ أو خاص بناحية أو نوع، والقول للطّالب ثم من سبق رسول وإلاّ أقرع" اهـ. قال الشيخ حلولو[221] في شرحه: إذا تنازع الخصمان عند من يكون تحاكمهما من القاضيين؛ فقال بعض الشّيوخ يكون الحكم عند من يقول الطّالب، وقال غيره يكون عند أقربهما مكانا، فإن استوى المكانان أو كان واحد منهما طالبا؛ فأشار المازريّ إلى أنّه يكون الخصام عند من جاء رسوله أوّلا منهما، فإن لم يوجد وجه يقع التّرجيح به أقرع بينهما حينئذ، فإن قيل كيف يمكّن الحاكم المطلوب من المحاكمة عند غيره ويفعل خلاف مشهور مذهبه؛ وهل القاضي يحكم بالأوامر والقوانين أو

[220] هو عمر ابن العلاّمة قاسم المحجوب المساكني التّونسي. أخذ عن والده وحمّودة بن عبد العزيز والغرياني. وأخذ عنه إسماعيل التّميمي وإبراهيم الرّياحي وغيرهما. توفي سنة 1222.

[221] هو أحمد بن عبد الرحمان اليزليطني القروي عرف بحلولو. تولّى قضاء طرابلس ثم صرف عنه. أخذ عن البرزلي والقلشاني وابن ناجي. من مؤلّفاته شرح المختصر الخليلي وشرح تنقيح القرافي وشرح جمع الجوامع. كان حيّا سنة 875.

يحكم بمشهور مذهبه، قلت لا حرج على القاضي في تمكينه المطلوب ممّا اختاره، لأنّ القاضي يكون معزولا عن القضاء، في صورة ما إذا اختار المطلوب التّقاضي عند غيره، بمقتضى أمر الأمير، فلم يحكم بخلاف مذهبه وإنّما تخلّى عن القضيّة لعزله عنها. وقد نصّ العلماء على أنّ ولاية القضاء تخصّص باعتبار الزّمان والمكان والنّوع. وقد حكى الشيخ حلولو في شرح المختصر عند قول خليل "وجاز تعدّد مستقلّ" أنّه جرت العادة بتونس بإفراد قاض للنّساء في الأنكحة وتوابعها. ونقل عن شيخه أنهم إذا اختلفوا في قضية هل هي من عمل الأنكحة حكم فيها قاضي الجماعة لأنّ ولايته أعمّ لأنّ الآخر كالنّائب عنه وإن كان إنّما يوليه السلطان. اهـ. واشتهر التّعبير عن إرادة المطلوب التقاضي لدى قاضي المذهب الآخر بقولهم متمسّك[222].

ولو قال المطلوب لا أجيب حتى آخذ نسخة من المقال لأتأمّل فيه، أجيب إلى مطلبه ومكّن من أخذ النّسخة، وأجّل على الجواب عن الدّعوى بعد إحضار النّسخة بما يراه الحاكم، والغالب التّأجيل بثلاثة أيّام إذا حضر المطلوب بنفسه. فإن حضر وكيله زيد على الأيّام الثلاثة وروعي قرب بلد الموكّل وبعده، وما تستدعيه مفاهمة الوكيل مع موكّله من الزّمان. ويتعيّن على القاضي أن يجيب الطّالب للنّسخة. في المقال والجواب والشّهادات والوثائق غير الاسترعائية. نصّ على ذلك المتّيطي وابن سهل وابن سلمون. واختلف في تمكين المحكوم من نسخة الحكم إذا طلبها. فأفتى التّاودي بلزوم ذلك، وأفتى ابن عبد الصّادق[223] شارح المختصر بعدم تمكينه، وعملنا

[222] أدخلت تنقيحات على ما يقبل فيه تخيير المطلوب المعبّر عنه بالتمسّك، وصار العمل على ما جاءت به المجلّة الشرعية للمرافعات في الباب الثّالث في تخيير المطلوب. وتغيّر كثير ممّا جاء في هامش الطّبعة الأولى (انظر الملاحق).

[223] هو محمد بن عبد الصّادق الدّكالي الفقيه النّوازلي المفتي. أخذ عن يعيش الشّاوي وناب عنه في القضاء. توفي سنة 1175.

جار على ما أفتى به التّاودي. وأمّا وثائق الاسترعاء فقال ابن هارون[224] في اختصار المتيطيّة لا يجب توقيف المطلوب عليها وإنّما يعذر إليه فيها عند ثبوتها. اهـ. وعلّله الونشريسي في الفائق بأنّ له أن يقول : اذهب إلى من شهد لي يقيّد لك شهادته كما قيّدها لي، إذا كانوا حضورًا. وقال ابن سلامة في حاشيته لا يعطى للمدّعى عليه نسخة من الاسترعاء، لأنّ القاضي يمسك الوثيقة عنده ويسألهم. فإن ارتابوا أو زادوا أو تفصّوا أبطلها؛ بخلاف شهادة التحمّل فحسب الشّهود أن يقولوا : ما فيه أشهدنا به ونعرف المشهود عليه؛ ولهم الزّيادة والنّقص إن كانوا من أهل التّبريز ويقبل منهم النّسيان، بخلاف الاسترعاء، فلم يكن لأخذ نسخة من الاسترعاء فائدة؛ إذ لو خالفوا لبطلت؛ بخلاف شهادة التحمّل فكان له في التحمّل أن يقول: لي مخرج في التخلّص من الإعذار بتذكير الشّهود ما نسوه، دون الاسترعاء فليس له ذلك. والوسيلة التي لا يترتّب عليها مقصد لا تشرّع أبدًا. اهـ. قلت الجاري اليوم هو تمكين الخصم من أخذ نسخ الاسترعاء كوثائق التملّك ووثائق الطلاق الاسترعائيّة؛ وكأنّ ما أطبقت عليه كلمتهم مبنيّ على أنّ وثائق الاسترعاء كانت تؤدّى الشهادة بها عند الحاكم، وهو الذي يقيّدها، أما اليوم فالأداء يكون عند عدلين يأذنهما الحاكم بالرّفع على الشّهود وكتب شهادتهم وتزكية المزكّين لهم. ويختم الآذن بختمه على كلّ من الشّهادة والتّزكية، ويخاطب عليها، وبذلك صارت مثل الوثائق الأصليّة. أما ما ذكره الشّيخ ابن سلامة في التّعليل ففيه نظر، وكلامهم في مبحث النّقصان والزّيادة في الشّهادة يتناول الوثائق الاسترعائيّة وغيرها، بدليل أنّ غالب مثلهم لذلك من وادي الوثائق الاسترعائيّة كما في شرحي التّاودي والتّسولي للتّحفة. وما ذكره من أنّ القاضي

---

[224] هو محمد بن هارون الكناني التونسي أحد شيوخ ابن عرفة. وصفه ابن عرفة ببلوغ رتبة الاجتهاد المذهبي. من تآليفه مختصر المتيطيّة؛ أسقط منها نحو الثلثين. مولده سنة 680 وتوفي سنة 750.

يمسك الوثيقة عنده ويسألهم؛ يقال عليه إن اعتبر أنّ ما عند الحاكم هو الأداء فلا تضرّ الزّيادة والنّقص لما بالوثيقة. ففي التّسولي. وهذا فيما إذا زاد أو نقص بعد الأداء، وإلاّ فيعمل على ما أدّى به؛ مبرّزا كان أم لا، وإن اعتبر أنّ الأداء ما وقع عند الشّهود، وهو الحقّ، كان سؤال الحاكم للشّهود غير لازم، إذ ذلك من قبيل الاستفسار المسمّى بالاستفصال وهو إنّما يفعل إذا احتيج إليه، وهل هو من حقّ القاضي أو من حقّ الخصم أو من حقّهما؛ أقوال، وقد بسط شرّاح الزّقاقية المسألة أتمّ بسط ووزنوها بالموازين القسط، عند قول الزّقاق "وكثرن بغير عدول واجتهد وتأمّلا" من مبحث فصل في مسائل من أحكام القضاء والشّهادة. على أنّ التّسولي في حاشية الزقاقيّة صرّح في صفحة 69، بأنّ الذي لا يعطى هو النّسخ من وثائق الاسترعاء للاستفصال، أمّا النّسخة من وثيقة الاسترعاء للأعذار فتعطى.

وأخذ النّسخ يكون لأغراض منها سؤال الشّهود عنها ليذكروا ما شهدوا به لعلّهم يرجعون، ومنها سؤال أهل العلم عنها ليأتي بمدفع فيها، ومنها تأمّل معانيها والوقوف عند فصولها، ومنها تعلّق حقّه بها؛ وسيأتي إن شاء الله بسط الكلام في الغرض الأخير في مبحث أخذ النّسخ والمضامين من باب الشهادات. انظر شرّاح التّحفة عند قولها : "فالحكم نسخه وضرب الأجل"، والبيت بعده.

المبحث الثّالث في حضور المطلوب وجوابه بالإقرار

إذا حضر المطلوب وأجاب عن الدّعوى بالإقرار؛ فإنّ القاضي يشهد عدلين على إقراره ثم يحكم عليه، ولا يحكم عليه قبل الإشهاد على إقراره؛ ففي التّوضيح: مذهب مالك وابن القاسم أنّ القاضي إذا سمع قول الخصم لا يحكم عليه حتى يشهد عليه بإقراره شاهدان، ثم يرفعان شهادتهما إليه، وذهب مطرّف[225] وابن الماجشون[226] وأصبغ وسحنون إلى أنّه يحكم بما سمع وإن لم يشهد عنده بذلك. والأوّل المشهور. اهـ. وفي ابن سلمون ويعتمد القاضي على علمه في التّجريح والتّعديل اتّفاقا؛ ولا يحكم بعلمه في شيء من الأشياء، كأنّ ممّا أقرّ به أحد المتحاكمين عنده أو لا، إلاّ أن يشهد عليه بذلك شاهدا عدل، قاله ابن القاسم وبه العمل، وقال ابن الماجشون يحكم عليه لما أقرّ به عنده، وإن لم يشهد عليه وهو قول عيسى[227] وأصبغ وسحنون؛ وليس به عمل. ومثله في المفيد وابن مرزوق عن النّوادر. فالخلاف هل يقدّم على الحكم بما سمعه ابتداء قبل الإشهاد عليه أم لا، وعلى الأوّل يحكم ولو أنكر المقرّ؛ وعلى الثاني هو المشهور لا يحكم إلاّ إذا استمرّ على إقراره. هذا ما قرّره به الشّيخ مصطفى[228]

---

[225] هو أبو مصعب مطرّف بن عبد الله بن مطرّف بن سليمان بن يسار الهلالي المدنيّ؛ من أصحاب إمام دار الهجرة؛ خرّج له البخاري في الصحيح. توفي سنة 220 وسنّه ثلاث وثمانون.

[226] هو عبد الملك بن عبد العزيز بن الماجشون القرشي مفتي المدينة؛ من بيت علم وحديث. تفقّه بأبيه وبإمام دار الهجرة. وتفقّه به أيمّة كابن حبيب وسحنون وابن المعذّل. توفي سنة 212.

[227] هو أبو محمد عيسى بن دينار بن وهب القرطبي القاضي العادل. لم يسمع من مالك وسمع ابن القاسم وحصبه وعوّل عليه وله عشرون كتابا في سماعه عنه. وبه بيحيى ابن يحيى انتشر علم مالك بالأندلس. توفي ببلده طليطلة سنة 212.

[228] هو مصطفى بن عبد الله بن موسى الرّماصي من بلد قريب من مازونة. له حاشية على شرح التّتائي للمختصر اقتعدت صهوة الإجادة وتحرير الفقه؛ وعليها معوّل حواشي الزّرقاني توفي وقد أسنّ سنة 1136.

المسألة، واستشهد عليه بكلام للإمامين اللخمي[229] وابن رشد[230]، ساقه التّاودي في شرح الزقّاقية واعتمد كلام مصطفى البنّاني[231] والرّهوني. وإذا فرعنا على المشهور من عدم الحكم بالإقرار. فإذا أنكر إقراره قبل الحكم عليه وحكم القاضي بمقتضى إقراره؛ نقضه هو فقط إذا كان الإقرار في مجلس القضاء؛ ونقضه هو وغيره إن كان إقراره قبل مجلس القضاء.

وإذا أقرّ المطلوب فطلب المدّعي تقييد إقراره بالشّهادة، أجابه القاضي. وللحاكم أن ينبّه المدّعي إلى ذلك؛ لما فيه من تحصين الحقّ وقطع النّزاع وتقليل الخصام. وليس ذلك من تلقين الخصوم المنهيّ عنه. قال في التّبصرة: ولا بأس أن يلقّن أحدهما حجّة عجز عنها. اهـ. ولا يجوز أن يلقّن الخصم ما يبطل به حقا أو يثبت به باطلا، لأنّه من باب التّعاون على الإثم والعدوان. فلذلك قدح في العدالة. فلو علم الإنسان أنّ الخصم مظلوم؛ جاز تلقينه ما ينفعه؛ لأنّه من باب إنقاذ المظلوم من الظّلامات. قاله البرزلي؛ وعليه يحمل ما اشتهر عن ابن علوان[232] المفتي التّونسي. ومما روي في ذلك أنّ امرأة وصيّا على ولدها ضيّق عليها أولياء زوجها، وأقاموا عليها بيّنة أنّها

---

[229] هو أبو الحسن علي بن محمد الربعي المعروف باللّخمي القيرواني، انتهت إليه الرئاسة. تفقّه بابن محرز والسّيوري والتونسي. وتفقّه به الإمام المازري وأبو يحيى بن الضابط وعبد الحميد الصّفاقسي، له تعليق على المدوّنة سماه التّبصرة من الكتب المعتمدة في المذهب. توفي بصفاقس سنة 478.

[230] هو القاضي أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي زعيم الفقهاء وحافظ المذهب والمرجع في حلّ المشكلات. من مؤلّفاته البيان والتّحصيل والمقدّمات. مولده سنة 455 وتوفي سنة 520.

[231] هو محمد بن الحسن البنّاني النّحرير الواسع الاطّلاع. من بيت علم. أخذ عن الشيخ أحمد بن مبارك والشيخ محمد جسوس وقريبه محمد بن عبد السلام البنّاني. من أشهر مؤلّفاته حاشية على شرح الشيخ عبد الباقي الزرقاني. مولده سنة 1136 وتوفي سنة 1194.

[232] يحتمل أن يكون المقصود أحمد بن علوان التونسي الشّهير بالمصري المتوفّى بالإسكندرية سنة 787 – أو عمر بن محمد بن علوان التونسي المتوفى سنة 710 أو سنة 717 – أو محمد بن أحمد بن علوان الشهير بالمصري التونسي المتوفى سنة 827.

سفيهة لا تصلح للتّقديم؛ فأمرها أن تعترف بين يدي القاضي بالسّفه، وإذا طلبوها في المال تدّعي تلفه في أيام السّفه؛ ففعلت وسرّحها القاضي؛ نقله الشّريف في حواشي الزّقاقيّة.

المبحث الرّابع في حضور المطلوب وجوابه بالإنكار

إذا أجاب المطلوب بالإنكار يلزم أن يكون الإنكار صريحًا. ولا يكتفي منه بالإنكار الضّمني. ويلزم أن يكون بصيغة الجزم فلا يكفي، ما أظنّ أنّ له عليّ شيئا. صرّح به في التّبصرة، وفي المذهب لابن راشد والحاوي للبرزلي: إذا ادّعى الطّالب دعوى مخصوصة فأجابه المطلوب بجواب يعمّها ويعمّ غيرها؛ كقوله لا حقّ لك قبلي؛ فمذهب ابن القاسم في المدوّنة لا يقنع منه بذلك؛ ومذهب مطرّف وابن الماجشون كفاية ذلك. فعلى ما في المدوّنة وهو الرّاجح؛ يلزم المطلوب أن يجيب بإنكار الوجه الذي ذكره الطّالب أو يقرّ به؛ فإن أبى عدّ كالممتنع من الجواب وجرى عليه حكم الملدّ، ويترتّب على الخلاف إن ادّعت امرأة على رجل أنّ في ذمّته ألف درهم نصف صداقها الواجب لها بطلاقها منه قبل الدخول؛ فأنكر وقال لا حقّ لها عليّ؛ فقبل الحاكم منه هذا الجواب وطالبها بالبيّنة فأدلت بها؛ فأقام الزّوج بيّنة تشهد بدفع نصف الصداق لها أو بإسقاطه عنه، فإن بيّنته تقبل لأنّه لم يكذّبها بإنكاره، بخلاف ما لو أجاب بإنكار السّبب الذي ادّعته، كأن ينكر التزوّج والطّلاق وأنّ بذمّته ألف درهم قدر نصف الصّداق الواجب لها. فإنّ المرأة إذا أدلت ببيّنة تشهد بما ادّعت. فعارضها المطلوب ببيّنة تشهد بإسقاطها نصف الصّداق عنه أو تشهد بدفعه نصف الصّداق لها، فإنّ بيّنته لا تقبل، لأنّه أكذبها حيث تضمّنت بيّنته ثبوت التزوّج والطّلاق، وهو قد نفى ذلك. والمسألة من باب الإقرار الحاصل بالتضمّن؛ لأنّ إنكاره التزوّج والطّلاق يتضمّن الإقرار بكذب بيّنته الشّاهدة له بالقضاء، إذ القضاء فرع

ثبوت التزوّج والطّلاق، وقد أقرّ بنفيهما، لكن عدم القبول قيّد بقيدين. أحدهما أن يكون المدّعى عليه ممّن يعلم أنّ الإنكار يضرّه، فإن كان ممّن يجهل ذلك ولا يفرّق بين لا حقّ لك عليّ وبين لم أتزوّج مثلا، فيعذر بالجهل، إلاّ إذا حقّق عليه وقيل له أنت تنكر هذا أصلا، فإذا قامت عليك بيّنة فلا تسمع بيّنتك، فإنّه إذا استمر على إنكار السّبب لم تسمع بيّنته. ذكر هذا القيد الرّعيني[233] ونقله عن مالك. وهو قول عيسى ابن دينار عن ابن القاسم، وقيّد به ابن ناجي المسألة، وشرّاح المختصر كلام خليل، الثّاني أن يكون ذلك في غير الحدود والعقّار، أما فيهما فتقبل البيّنة ولا يضرّه الإنكار؛ هذا قول ابن القاسم وابن كنانة[234] وهذا كأن يدّعي أنّه قذفه فينكر، فيقيم المدّعي بيّنة بذلك، فيقيم المدّعى عليه بيّنة بالعفو فإنّها تنفعه. وكأن يقول القائم بعتك هذه الدّار فأقضني ثمنها، فينكر المطلوب البيع، فيقيم المدّعي بيّنة ببيعها له، فيقيم المدّعى عليه بيّنة بدفع الثمن فينفعه. قال الزّرقاني[235] ولعلّ الفرق أنّ الحدود يتساهل فيها لدرئها بالشّبهات. والأصول يظهر فيها انتقال الملك، فدعوى أنّها ما دخلت في ملك غير الحائز لا يلتفت إليها، فكأنّه لم يحصل ما يكذّب البيّنة التي أقامها.

ولو أجاب المطلوب بأنّ المدّعى فيه بيد فلان، طولب ببيان هل يدّعي أنّ له فيه حقّا، فإن نفى استحقاقه منه سجّل عليه ذلك، ووجّه الطّالب الدّعوى على ذي اليد. ولو قال ليس لي فيه شيء، هو حبس على أولادي، أو هو ملك لفلان، فيقال

---

[233] هو محمد بن عبد الجبار الرّعيني السّوسي الفقيه المعمّر، أخذ عن القاضي أبي يحيى بن الحدّاد تلميذ الإمام المازري. مولده سنة 567 وتوفي بتونس في ذي القعدة سنة 662.

[234] هو عثمان بن عيسى بن كنانة. من أشهر أصحاب الإمام مالك وجلس مجلسه بعد وفاته. وجلس مجلس مالك بعد ابن كنانة عبد الله بن نافع المعروف بالصّائغ، أحد أصحاب مالك الأثبات المتوفي بالمدينة في رمضان سنة 186 – توفي ابن كنانة سنة 186 وقيل سنة 185.

[235] هو عبد الباقي بن يوسف بن أحمد الزّرقاني. أخذ عن الأجهوري واللّقاني والشبرامسي. له شرح على المختصر الخليلي مشهور متداول في مصر وتونس والمغرب. مولده سنة 1020 وتوفي سنة 1099.

للمدّعي أقم البيّنة أنّه لك فإنّ هذا لا ينازعك. إلاّ أن يثبت المدّعى عليه ما ذكر، فتقف الخصومة على حضور من يثبت له عليه الولاية. ولو قال ليس لي أو لمن لا أسمّيه، فلا يمنع من تمام الحكومة. ولو قال هو لفلان، فإن كان فلان حاضرًا وادّعاه، فللمدّعي تحليفه فإن نكل، حلف المدّعي وأخذ المدّعى فيه. وإن حلف المقرّ له فللمدّعي تحليف المقرّ لأنّه أتلفه عليه بإقراره، فإن نكل حلف المدّعي وأخذ قيمة المقرّ به من المقرّ. وإن كان غائبا، فإن أثبت ذلك بالبيّنة انصرفت الخصومة عنه إلى الغائب، وإلاّ لم تنصرف، لأنّه يتّهم أن يكون أراد صرف الخصومة عن نفسه إلى الغائب وتلزمه اليمين، فإن نكل أخذ المدّعي ذلك من غير يمين. فإن جاء المقرّ له فصدّق المقر أخذه، لأنّه انكشف أنّ الأوّل ليس له فيه شيء. وما ألزمناه اليمين إلاّ لتهمة صرف الخصومة. ولو علمنا صحّة الإقرار لأوقفناها إلى الغائب. انظر الفائق[236] لابن راشد القفصي[237] اهـ. من حاشية ابن سلامة من مبحث فصل في المقال والجواب.

---

[236] وقع تحريف في الطّبعة الأولى وسقوط بعض جمل من كلام الفائق أشكل معها ليس المعنى. ونصّ كلام الفائق: «الصّورة الثّانية أن يكون إنكاره بإقرار لغيره؛ مثاله أن يدّعي عليه في ملك بيده فيقول لبس لي فيه شيء وإنما هو وقف على الفقراء أو على ولدي أو هو ملك طفل سمّاه؛ فيقال المدّعي أقم البيّنة أنّه لك فإنّ هذا لا ينازعك فيه؛ إلا أن يثبت المدّعى عليه ما ذكره من ذلك؛ فتقف الخصومة على حضور من يثبت له عليه الولاية. ولو قال هو لمن لا أسمّيه فلا يمنع أيضا من تمام المحاكمة. ولو قيل هو لفلان؛ فإن كان فلان حاضرا وادّعاه فللمدّعي تحليفه؛ فإن نكل حلف المدّعي وأخذ المدّعى فيه. وإن حلف المقرّ له فللمدّعي تحليف المقرّ لأنّه أتلفه بإقراره؛ فإن نكل حلف المدّعي وأخذ قيمة المقرّ به. وإن كان غائبا فإن أثبت ذلك ببيّنة انصرفت الخصومة عنه إلى الغائب؛ وإن لم يثبت ذلك ببيّنة لم تنصرف عنه الخصومة إذ يتّهم أن يكون أراد صرف الخصومة عن نفسه إلى الغائب. ولزمته اليمين؛ فإن نكل أخذ المدّعي ذلك بغير يمين. فإن جاء المقرّ له فصدّق المقرّ أخذه؛ لأنّه انكشف أنّ الأوّل ليس له في شيء. ونحن إنّما ألزمناه اليمين لاتّهامنا له في صرف الخصومة؛ ولو علمنا صحّة إقراره لأوقفنا المخاصمة على حضور الغائب.» اهـ. من كتاب القضاء مبحث الجواب من الفائق.

[237] هو محمد بن عبد الله بن راشد القفصي. أخذ من علماء تونس ورحل إلى مصر فأخذ عن ابن المنيّر وابن دقيق العيد والشّهاب القرافي، له مؤلّفات قيّمة مفيدة من أشهرها الفائق في الأحكام والوثائق وشرح مختصر ابن الحاجب، توفي في تونس سنة 736.

وإذا حصل الجواب بالإنكار فأراد الطّالب الإعراض عن الدّعوى فمن حقّ المطلوب أن يلزمه بإتمام الخصومة إلى أن تنتهي بالحكم، ويجيب الحاكم المطلوب إلى طلبه ويأمر الطالب بذلك، فإن أبى حكم القاضي بأن لاحقّ له. ذكر المسألة الزّرقاني في شرح المختصر في مبحث الصّيد، عند قول خليل "وتملّك الصّيد المبادر وإن تنازع قادرون فبينهم" ونصّه : لو تكرّرت شكوى شخص لآخر، فإنّ للمشتكي أن يرفع الشّاكي للحاكم ويقول له: إن كان عندي شيء فيدعى به؛ فإن أبى في ذلك حكم عليه بأن لاحقّ له بعد ذلك، وليس عليه شكوى. قطعًا للنزاع. وقد حكم بها البدر القرافي[238] والبرموني[239] وقالا : هي مشهورة في المحاكم بمسألة قطع النّزاع المختصّة بمذهب المالكيّة. اهـ. وقد صرّح بمثل هذا ابن مرزوق في شرح المختصر الخليلي عند قوله "وإن أنكر، قال ألك بيّنة، فإن نفاها واستحلفه فلا بيّنة". ونصّه قول (المص) "واستحلفه" لا يعطي بمفهومه أنّه لم يستحلفه وأراد البقاء على حقّه أنّه يمكّن من ذلك، بل إذا طلب المطلوب تعجيزه وحلفه له، ليرتفع عنه الطلب، كان له ذلك على مذهب ابن القاسم.

المبحث الخامس في تغيّب المطلوب بعد إنشاب الخصام

إذا تغيّب المطلوب في أثناء الخصام، فإن كان تغيّبه بعد استيفاء حججه، حكم عليه بلا تلوّم وعجزه، فلا يكون له إذا قدم أن يقوم بحجّة، بمنزلة أن لو قضى عليه وهو حاضر. وإن كان تغيّبه قبل أن يستوفي جميع حججه تلوّم له. وإذا تمادى على المغيب، قضى عليه من غير تعجيز. وإذا كان التغيّب بعد الحكم وبقيت له اليمين،

[238] هو القاضي بدر الدين محمد بن يحيى القرافي. توفي سنة 1008.

[239] هو كريم الدين عبد الكريم البرموني المسراطي. أخذ عن النّاصر اللّقاني. كان حيّا سنة 998.

وكّل القاضي من يقضيها له وأشهد بذلك، انظر شرّاح التّحفة عند قولها "ومن ألدّ في الخصام وانتهج" الأبيات.

المبحث السّادس في غيبة المطلوب عن إيالة القاضي

إذا كان المطلوب غائبا عن إيالة القاضي، فلا يخلو من حالتين: الأولى أن يكون خارجًا عنها، لأنّ ذلك هو وطنه ومحلّ قراره، وفي هذه الحالة يؤمر الطّالب بالذّهاب إلى بلد المطلوب ليخاصمه لدى حكّامه. ويتنزّل على هذه الصّورة قول التّحفة:

والحكم في المشهور حيث المدّعى ❁ عليه في الأصول والمال معًا

ووجه ذلك أنّه لم يُولّ الحكم بين جميع النّاس، وإنّما ولي على أهل البلد خاصّة، فليس له أن يحكم إلاّ على رجل حاضر البلد، أو على مال له بذلك البلد أو حميل، أو وكيل، قاله ابن عرفة[240] ونحوه للمتّيطي؛ انظر حاشية الشريف عند قول الزقّاقية: "ومن غاب عن قرب كمن هو حاضر" في الورقة 4. الحالة الثّانية أن يكون خارجًا عن إيالة القاضي لزيارة أو تجارة أو نحوهما. وهو متوطّن بمحل ولاية القاضي، أو له مال بها أو وكيل أو حميل؛ فيتناول القاضي القضيّة، وحينئذ فإمّا أن يكون الغائب قريب الغيبة، أي على مسافة ثلاثة أيام ونحوها مع الأمن أو متوسّطها؛ أي على مسافة عشرة أيّام ونحوها، ومثلها الثلاثة مع الخوف، أو بعيد الغيبة، بأن

[240] هو محمد بن محمد بن عرفة الورغمّي التونسي، عالم تونس؛ انتهت إليه الرئاسة وتولّى إمامة جامع الزّيتونة سنة 756 والخطبة به سنة 772 والفتيا سنة 773 – من مؤلّفاته القيّمة السائرة مختصره الفقهي. أخذ عنه من العلماء من لا يحصى كثرة، ومن أشهرهم البرزلي والأبّي وابن عقاب وابن ناجي وأحمد القلشاني، ومحمود القلشاني والغبريني والزّنديوي وابن علوان وابن الخطيب القسنطيني والزّغبي والوانوغي وابن الشّماع. توفي وقد أسنّ سنة 803 ومولده سنة 716.

يكون على مسافة شهرين، ومثلها إذا كان غير معلوم الموضع، ففي الغيبة القريبة يكتب القاضي إلى المطلوب إما أن يحضر أو يوكّل؛ ويضرب له أجلا يسع وصوله، أو وصول وكيله، ويسع الطّعن في البيّنة القائمة عليه. فإذا تمادى على المغيب ولم يجب بإقرار ولا إنكار؛ حكم عليه في استحقاق العروض والأصول وجميع الأشياء من الطلاق وغيره. ويباع عليه ماله من أصول وغيرها لقضاء ديونه أو نفقة زوجته؛ ولا ترجى له حجّة. ولكن لا يباع عليه ماله إلاّ بعد إثبات موجبات البيع؛ من الدّين أو النّفقة والغيبة وقربها؛ وأنّه أعذر له في القريبة فلم يقدم. وإنّ هذا البيع ملكه، وإنّه أولى ما يباع عليه؛ وحيازة الشهود له (أي تعيين موضعه وحدوده، إن لم تشهد بها بيّنة الملك) والتسوّق؛ وعدم الفاء زائد في الثمن. ولا يشترط بلوغ الثمن القيمة، لأنّ ذلك غاية المقدور؛ وإنّما الشّرط أن لا تقع عجلة في البيع ولا تقصير. قاله السّيوري[241] وابن رشد. والمراد بعدم العجلة؛ أن يضرب أجل شهرين يقع أثناءهما إشهاره للبيع. وما قرّر في بيع ربع اليتيم لإنفاق المحجور. وما ذكرناه من اشتراط ثبوت الملك للمبيع عليه، عوّل عليه غير واحد، وصدر في الشّامل[242] بأنّه لا يحتاج إلى إثبات ملكه؛ وجعله ابن عبد السلام[243] ظاهر المذهب واختلف في اشتراط تسمية الشّهود، ولا يحكم بالطّلاق على الغائب حتى تثبت الزّوجيّة؛ وشرطها عليه الطّلاق بغيبته؛ إن كان الطّلاق به، أو ثبوت الإعسار بالنّفقة، إن كان الطّلاق به.

---

[241] هو عبد الخالق بن عبد الوارث السّيوري؛ من أعظم شيوخ القيروان. تفقّه بأبي بكر بن عبد الرحمان وأبي عمران الفاسي. وتفقّه به عبد الحميد الصّائغ واللخمي وعبد الحقّ الصّقلي وابن سعدون. له تعليق على المدوّنة وكان يحفظها. توفي وقد أسنّ بالقيروان سنة 460 أو سنة 462.

[242] مؤلّفه بهرام ابن عبد الله بن عبد العزيز الدميري الملقّب بتاج الدّين والمكنّى بأبي البقاء. من أكبر علماء مصر أخذ عن الشيخ خليل تآليفه وبه تفقّه. وأخذ عند الأقفهسي والبساطي. له شروح على المختصر الخليلي والشّامل، حاذى به المختصر في غاية التّحقيق. مولده سنة 724 وتوفي سنة 805.

[243] هو محمد بن عبد السّلام الهوّاري التّونسي. قاضي الجماعة بتونس أحد شيوخ ابن عرفة. له شرح على مختصر ابن الحاجب. توفي سنة 749.

وفي الغيبة البعيدة وما في معناها، والمتوسّطة حقيقة أو حكمًا؛ يحكم على الغائب، بعد يمين القضاء من الطالب، وترجى له الحجّة؛ ويسمّي القاضي الشّهود في سجلّ الحكم، أو في سجلّ مستقلّ يوضع بالمحكمة؛ ليجد الغائب عند قدومه مدفعا بتجريح الشّهود، لأنّه باق على حجّته. فإن لم يسمّ البيّنة، وحكم بلا تسمية نقض حكمه. ولا تفترق الغيبة البعيدة من المتوسّطة؛ إلاّ في الحكم باستحقاق عقّار الغائب؛ فيحكم به في البعيدة دون المتوسّطة؛ كما في التّحفة وشروحها. واختلف هل يقام للغائب البعيد وكيل للإعذار وغيره؛ فالمشهور أنّه لا يقام له وكيل؛ وأنّه إذا ثبت عليه شيء دفع عنه، وكان له إرجاء حجّته إذا قدم. وقال سحنون: يقام له وكيل ولا ترجى له حجّة. قال ابن ناجي: شاهدت شيخنا القاضي أبا عبد الله محمد بن قليل الهمّ[244] يحكم بالقيروان بالجمع بين القولين؛ فيقدّم له وكيلا؛ ثم هو على إرجاء حجّته. وهو الصّواب أخذًا بالاحتياط؛ لأنّ القاضي إذا قدّم له وكيلا، فهو لا يبالغ في الذّب عنه.

[244] تولّى بتونس قضاء الأنكحة وتوفّي سنة 807.



الفصل الثّالث
في المدّعي والمدّعى عليه

وفيه مباحث

المبحث الأوّل في بيان المدّعي والمدّعى عليه

يطلق المدّعي على الطّالب والمدّعى عليه على المطلوب، ويطلق المدّعي على المطلوب بالبيّنة على صدق دعواه؛ والمدّعى عليه على المطلوب باليمين، لردّ الدّعوى الخالية من بيّنة تدعمها. وهما بهذا الإطلاق مناط الوتر ومحور النّظر، ومحل الاهتمام؛ إذ بتمييز أحدهما عن الآخر؛ يتنكّب عن الخطإ في تكليف أحدهما بغير ما عيّنه الشّارع له. وقد ذكر فيهما تعريفات أقربها أنّ المدّعي من تجرّد قوله عن الأصل والعرف، والمدّعى عليه من عضده أحدهما؛ فإن شهد لأحدهما الأصل، وللآخر العرف؛ كان من شهد له العرف هو المدّعى عليه. ولدقّة تحقيق المناط وتطبيق القواعد على جزئياتها، صعب أمر القضاء؛ وكان علم القضاء أخصّ من فقه القضاء. وقد استعرض الفقهاء جملة من الأصول في بعض الأشياء؛ واختلفت الفتاوى والأحكام لاختلاف الأعراف المبنيّة هي عليها. وها نحن أولاء نسوق جملة صالحة مما ذكروه، مشبعة بأمثلة تكسب النّاظر بصيرة.

قالوا الأصل براءة الذمّة قبل تحقّق عمارتها، فإذا تحقّقت عمارة الذمّة، فالأصل استصحاب تلك الحالة حتى يتحقّق الرافع. وترتّب على هذا أنّ من ادّعى دينا على آخر فأنكر المطلوب، كان المنكر مدّعى عليه؛ لأنّ الأصل براءة الذمّة، وقد عضده هذا الأصل. فكان القول له بيمينه، إن لم تكن للمدّعي بيّنة. ولو اعترف المطلوب بالدّين،

وادّعى القضاء لكان الطالب هو المدّعى عليه، لأنّ الأصل استصحاب عمارة الذمّة بعد ثبوت شغلها، فكان القول له بيمينه إذا لم يكن للآخر بيّنة.

والأصل الصّحة، وزاعم المرض مدّع خلاف الأصل، فعليه البيّنة. فإذا وقع طلاق رجل لزوجته طلاقًا باينا ثم مات، فقامت المرأة على الورثة، تدّعي أنّه طلّق في المرض المخوف لترث؛ وأنكر الورثة ذلك، فعليها البيّنة، لأنها مدّعية خلاف الأصل. ولو شهدت إحدى بيّنتين أنّه تصدق وهو صحيح، وشهدت الأخرى أنّه تصدّق وهو مريض؛ قدّمت بيّنة الصحة. لأنهّا الأصل والغالب؛ قاله ابن القاسم، وستأتي المسألة إن شاء الله في مبحث تعارض البيّنات.

والأصل عدم العداء؛ فلو ادّعي على الطبيب العمد فيما زاد على المأذون فيه، وادّعى الطبيب الخطإ، فالقول قول الطبيب؛ واضطرب قول سحنون في الزّوج والسيّد يفقأ عين زوجته أو عبده، فيقول الزّوج أو السّيد: فعلت ذلك خطأ حين التّأديب، وتقول المرأة والعبد: فعل ذلك عمدًا. هل يحمل على الخطإ ويكون القول قول الزّوج والسيّد، أو يحمل على العمد، ويفرّق بين الطبيب وبين الزّوج والسيّد: بأنّ فعل الطبيب ابتدئ على الإذن، ولم يثبت الإذن في حقّ الزّوج والسيّد، ابن رشد الأظهر في السيّد[245] أن يحمل أمره على الخطإ إلاّ أن يعلم أنّه قصد به التّمثيل، وأما الزّوج فالذي أراه أن لا يحمل على الخطإ ولا على العمد، ولكن يكون كشبه العمد، وتكون فيه الدّية على الجاني (يعني بذلك أنّه لو حمل على الخطإ لكانت الديّة على العاقلة، ولو حمل على العمد لوجب القصاص)، زاد ابن رشد: وإن طلبت المرأة فراقه؛ وقالت أخافه على نفسي، طلّقت عليه طلقة باينة. اهـ.

---

[245] هذا الذي درج عليه خليل فقال في باب العتق «والقول للسيّد في نفي العمد» قال شارحه الموّاق: رجع سحنون إلى أنّ من فقأ عين عبده أو عين امرأته؛ فقالا فعل بنا ذلك عمدا؛ وقال السيّد والزّوج بل أدّبتهما فأخطأت. أنّه لا شيء على السيّد ولا على الزّوج حتى يظهر العداء. والقول قول السّيد والزّوج. اهـ من شرح الموّاق صفحة 335 ج 6.

والأصل فيمن ادّعي عليه العلم بالشّيء؛ الجهل حتى يثبت العلم. فإذا قام الشريك على مشتري حصّة شريكه بالشّفعة بعد سنة، مدّعيا عدم العلم بالبيع إلاّ وقت قيامه؛ وادّعى المشتري علمه بالبيع، فالقول للشّفيع بيمينه لأنّه مدّعى عليه.

والأصل هو الفقر لسبقه؛ لكنّ النّاس محمولون على الملأ لغلبته. فهذا من وادي ما تعارض فيه الأصل والغالب. ولهذا كان زاعم الإعسار – وإن وافقه الأصل الذي هو الفقر – مدّعيا، فهو المطالب بالبيّنة على الإعسار. فلو ادّعى على الزّوجة الطالبة إنفاقه إياها؛ أنّها عالمة بعدمه؛ توجّهت عليها اليمين؛ كما في المتيطيّة في مبحث النفّقات.

والأصل في العقود الصحّة؛ فمن ادّعى الفساد فهو المدّعى الذي عليه الإثبات؛ فإذا غلب الفساد؛ كان القول قول مدّعيه لأنّه المدعى عليه. ويكون من قبيل ما تعارض فيه الأصل والغالب. انظر شرح المنجور[246] على المنهج المنتخب في الورقة 119.

ومن الفروع التي كان حكمها مبنيّا على شهادة العرف، تمزيق رسم الدّين، أو قطع طرّته أو سطر بسملته، فإنّه يدلّ عادة على البراءة من الدّين، فلا يفيد المستظهر به شيئا. بخلاف محو ظاهر باطن به عقد ونحوه؛ فإنّه يستظهر على من قام به بيمين، بناء على عدم حصول عادة في هذه الصورة، كحصولها فيما مر. وإنّما ذلك ريبة وشبهة، يجب رفعها باليمين، كما ترفع ريبة التّزوير فيمن قام بعقد ظهرت فيه تلك الريبة، وشهدت بيّنة أنّ الشهادات التي فيه من وضع شهوده، وشهدت أخرى أنّها ليست من وضعهم، وإنّما هي مزوّرة عليهم، فطلبت يمين القائم به، لمكان البيّنة النّافية. والشّهادة المثبتة هي المقدّمة، قاله الشّيخ محمد عظوم[247] في الدّكانة.

---

[246] هو أحمد بن علي المنجور الفاسي. المستبحر في كثير من العلوم. توفي سنة 995.

[247] هو محمد بن أحمد بن عيسى بن فندار القيرواني عرف بعظوم. أخذ عن البرزلي والزغبي وغيرهما، له من المؤلّفات مواهب العرفان والمباني اليقينيّة ورعاية الأمانة. كان حيّا سنة 889.

ومن الفروع التي وقع القضاء فيها استنادا للعادة؛ ما حكم به الشيخ أحمد القلشاني[248] قاضي الجماعة بتونس، في ساقية أحدثت بدرب أبي عائشة، واتّصلت إلى شارع باب المنارة، الذي تمرّ فيها فضلات مراحض دوره إلى أن تصل إلى الخندق المعدّ لذلك، وامتنع من الموافقة على إحداثها من تمرّ عليه وترافعا في ذلك، فحكم بتمكين المحدث ممّا أحدثه. بعد أن تذاكر في النّازلة مع الشيخ محمد عظوم؛ فاستظهر الحكم بذلك معلّلا بأنّ وضع الشوارع بتونس قد علم حين وضعها وتخطيط دورها، عدم حفر آبار لفضلات أهلها؛ ووضعوا السّواقي في شوارعهم لذلك؛ واستمرّوا على ذلك على تعدّد الأزمنة والأعصر. وأهل كلّ زقاق قد دخلوا على ما وجدوا عليه من تقدّمهم في ذلك؛ والحادث عهده تبع لمن سبقه إلى زمن الواضع؛ وعلى هذا مشت أحوالهم، واستمرّت قصودهم وأفعالهم، وإذا دخل على ذلك المتقدّم، وجب إلحاق حكم الطارئ به؛ إذ لا يملك الطّارئ من الشّارع إلاّ ما يملكه من خلفه هو فيه؛ قاله في الدّكانة في الورقة 48.

ومن الفروع المبنيّة على العادة، القضاء بشهادة الحيازة على الملك، وجميع ما يذكر من الشّروط (وهي كما ذكر القلشاني عن المازريّ سبعة شروط :

1 – الحوز، أي وضع اليد على الشيء المحوز

2 – وأن ينسب إليه

3 – وأن يتصرّف فيه تصرّف المالك في ملكه.

4 – وأن تطول المدّة

5 – وأن لا ينازع المحوز عنه في تلك المدة.

[248] هو أحمد بن محمد بن عبد الله القلشاني. أخذ عن والده وابن عرفة والغبريني. له شرح على الرّسالة وشرح مختصر ابن الحاجب الفرعيّ. تولّى القضاء وتوفّي عليه سنة 863.

6 – وأن يكون حاضرًا، عالمًا بالغًا رشيدًا.

7 – لم يمنعه من القيام مانع. اهـ.)

إنّما منشؤه تحقيق الحال التي تكون فيها الحيازة شاهدة للحائز بالملكيّة، إذ مجرّد الحيازة لا ينقل الملك ولكن يدلّ عليه؛ ولهذا لا تنفع الحيازة إلاّ مع ادّعاء الحائز الملكيّة، وجهل أصل مدخله، هل دخل بوجه لا يقتضي نقل الملك، كالعارية والإسكان ونحوهما أم لا. أما إذا تحقّق أنّ دخوله كان بشيء منها فلا تنفعه حيازته، ولو طالت حيازته جدّا، على ما لابن فتّوح[249]. وإلاّ أن يطول زمن ذلك جدّا. على ما لابن رشد، قائلا: ولم يحد في هذه الرواية حدّا، إلاّ أنّه قال قدر ما يخشى أن يكون من يعرف ذلك الحقّ قد هلك. لكن الذي في المختصر والتّحفة وغيرهما أنّه إذا علم أصل المدخل بكراء أو نحوه؛ لا تنفع الحيازة. وظاهر كلامهم ولو طال الزّمن جدا، فيظهر أنّه الأقوى. قاله الشيخ مهدي في حاشيته في مبحث الحيازة.

ولتحقيق الحال الشّاهدة عرفا للحائز، قسم الفقهاء الحائز إلى أجنبي، وقريب غير شديد القرابة، وقريب جدّا وأصهار. وجعلوا مدّة الحيازة في الأجنبي عشر سنين. لكن إذا كان شريكا اشترطوا فيه أن يكون التصرّف بمثل الهدم لغير إصلاح، والبناء الكثير، والغرس في الدار والأرض، والاستغلال في غيرهما. وإذا كان غير شريك فيكتفي في التصرّف بمثل سكنى الدار وزرع الأرض. وإذا كان قريبًا غير شديد القرابة كالإخوان والأعمام والأخوال وأبنائهم، وفي معناهم الأصهار والموالي؛ فإذا كان التصرّف ضعيفا كسكنى الدّار وزراعة الأرض وعمارة الحانوت، فلا تقبل دعوى الحائز الملكيّة لما حاز. إلاّ مع طول المدّة جدّا؛ وهو ما زاد على الأربعين سنة، إن لم

---

[249] هو إبراهيم بن فتوح العقيلي الغرناطي. أخذ عن ابن سراج وأخذ عنه ابن الأزرق والقلصادي. كان من أحفظ النّاس لمذهب مالك، مولده سنة 784 وتوفي سنة 865.

تكن بينهم عداوة. وإلاّ كفى في حيازتهم عشر سنين كالأبعدين. وإذا كان التصرّف قويّا جدّا، كالتّفويت بالبيع والهبة الصدقة لم تشترط مدّة، بل سكوته يوجب انقطاع حقّه بانقضاء المجلس، كما قال في التّحفة:

وحــاضر بيع عليه مــالـه ❁ في مجلس فيه السّكوت حاله

الأبيات الأربع. وإذا كان التصرّف متوسّطا، كالهدم والبنيان والغرس وعقد الكراء، فمدّة التصرّف ما زاد على الأربعين، على المعتمد كما في الزّرقاني وغيره؛ وقيل عشر سنين.

وإذا كان الحائز قريبا جدا؛ كالأب مع ابنه والعكس، فلا يعتبر التصرّف بمثل السّكنى والازدراع اتّفاقا، ويعتبر بمثل التّفويت بالبيع والصّدقة ونحوهما، واختلف هل يحوز كلّ واحد منهما على صاحبه بالهدم والبينان والغرس على قولين. أحدهما أنّه لا يجوز عليه بذلك إن ادّعاه ملكا لنفسه؛ قام عليه في حياته أو بعد وفاته؛ وهو قول مالك، والمشهور في المذهب إلاّ أن يطول الأمد جدّا إلى ما تهلك فيه البيّنات وينقطع فيه العلم. قاله ابن رشد. فالاختلاف في مقدار المدّة المؤثّرة ونوع التصرّف المعتبر، باختلاف صفة الحائز ودرجة قرابته، لأنّ العادة قاضية بالتّسامح مع الأقارب. ووصل رحمهم بمثل السّكنى للدّار، والزّرع للأرض، والاعتمار للحانوت؛ بخلاف التصرّف بما هو أقوى من ذلك.

وكذلك ما اشترط من علم المحوز عنه، فإن قال القائم ما علمت حقّي إلاّ الآن، فقيل لا يقبل قوله، وبه كان يفتي الشيخ ابن عرفة وأبو مهدي عيسى الغبريني[250]

[250] هو قاضي الجماعة أبو مهدي عيسى بن أحمد بن محمد الغبريني. تولّى خطابة جامع الزّيتونة بعد ابن عرفة. ونقل عنه عصريّة البرزليّ. توفّي سنة -813 أو سنة 815.

وبفتواهما جرى العمل على ما قاله الرصّاع[251] ونقله عظوم في البرنامج. وقيل يقبل قوله بيمينه، وهو قول ابن سهل وغيره وبه أفتى البرزلي، فأدخل على النّاس مشّقة عظيمة في القيروان، لأنّ كثيرًا من النّاس يزهد في عقود أشرية البائع، فيقوم على المشتري بعد الطول ويقول لا علم عندي إلاّ الآن؛ وربّما يضيع عقد الأصل. أو يعزل شهوده بجرحة، وقيل يقبل قوله بيمينه إن كان وارثًا؛ ولا يقبل قول غيره. قاله في الوثائق المجموعة. ولو قال علمت بحقّي ولم أجد ما أقوم به إلاّ الآن. فاختار الشّيخ الغبريني أنّه يقبل؛ سواء أكانت البيّنة التي قام بها استرعاء أو غيره. قال ابن ناجي والصّواب عندي أنّه لا يقبل منه، لأنّه كالمعترف بأن لا حقّ له مدّع رفعه. ثم وقعت بالقيروان بعد عشرة أعوام. فأفتى فيها رحمه الله بما صوّبته، وهو خلاف فتواه الأولى، لأنّه إذا كان لم يقبل قوله في عدم علمه بحقّه. فأحرى إذا قال عندي العلم. ولم أجد ما أقوم به، إذ هو قادر على أن يقول ذلك للشّهود؛ ويبقى على حقّه. اهـ.

وفي مطالبة الحائز بوجه ملكه ثلاثة أقوال: الأول يطالب إذا أثبت المدّعي الملكيّة، أو أقرّ له بها. ففي التّبصرة قال ابن رشد: الذي مضى عليه العمل فيما أدركنا، وبه أفتى شيوخنا فيما علمنا، أنّ من ادّعى عقّارا بيد غيره؛ زعم أنّه صار إليه عمن ورثه عنه، أنّ المطلوب لا يسأل عن شيء؛ حتى يثبت الطالب موت مورّثه الذي ادّعى أنّه ورث ذلك العقّار عنه، فإذا أثبت ذلك؛ وقف المطلوب حينئذ على الإقرار والإنكار خاصّة، ولم يسأل من أين صار إليه؛ فإن أنكر وقال المال مالي والملك ملكي؛ ودعواك فيه باطل؛ اكتفى منه بذلك ولم يلزمه أكثر من ذلك، وكلّف الطالب إثبات الملك الذي زعم أنّه ورثه؛ وإثبات موته ووراثته له. فإن أثبت ذلك على ما

---

[251] هو محمد بن قاسم الرّصاع الأنصاري التّونسي قاضي الجماعة بتونس وإمام جامعها بعد محمد بن عمر القلشاني. أخذ عن تلامذة ابن عرفة. له شرح على الأسماء النّبوية وشرح على حدود ابن عرفة وشرح على البخاري، وفتاوى نقلت في المعيار والمازونيّة، صرف نفسه عن القضاء وبقي في الإمامة إلى أن توفّي سنة 894.

يجب؛ من صحّة شروطه: سئل المطلوب حينئذ من أين صار إليه، وكلّف الجواب عن ذلك؛ فإن ادّعى أنّه صار إليه من غير موروث الطالب الذي ثبت له الملك، لم يلتفت إليه؛ ولا ينفعه إثباته إن أثبته، وإن ادّعى أنّه صار إليه من قبل موروث الطالب بوجه يذكره، كلّف إثبات ذلك. فإن أثبته وعجز الطّالب عن المدفع في ذلك، بطلت دعواه، وإن عجز عن إثبات ذلك؛ قضي عليه للطّالب. هذا مذهب ابن القاسم وروايته عن مالك في المدوّنة، ولا اختلاف في ذلك أحفظه. اهـ.

القول الثّاني: يطالب ببيان وجه الملك،

الثّالث : لا يكلّف ببيان وجه ملكه مطلقا. وهو الذي اقتصر عليه ابن سلمون وغيره، وجرى به عمل فاس، وهو الموافق لما يفعله القضاة الذين أدركناهم، فإنّ المنكر دعوى القائم: إذا أجاب بملكيّته للمحوز؛ وحيازته له المدّة القاطعة؛ يكلّف المجيب بإثبات الحيازة التي ادّعاها؛ لأنّ في إثباتها اختصارا لمسافة الخصام، لأنّ الحيازة متى ثبتت وعجز القائم عن الطّعن فيها؛ يحكم باستحقاق الحائز للمدّعى فيه، وبطلان دعوى القائم. فلا فائدة في تكليف القائم بإثبات بيّنة لا تسمع لثبوت الحيازة. أما إذا عجز المطلوب المجيب بالإنكار؛ عن إثبات الحيازة التي يدّعيها فيعجز؛ ويطلب القائم بالبيّنة المثبتة للتملّك؛ ويجري بعد ذلك ما نقل عن ابن رشد.

واختلف في العادة هل هي كشاهدين فلا يمين معها؛ أو كشاهد يحتاج معها إلى يمين. والمشهور توجّه اليمين؛ إن كان للمدّعي فيه منازع غير من احتجّ بالعادة؛ فتجب اليمين على المحتجّ بها، فإن لم يكن له منازع فلا يمين. قاله صاحب الدّكانة؛ وانتزعته من تعليل القرطبي[252] وابن عرفة عدم توجّه اليمين على صاحب اللّقطة؛

[252] هو أحمد بن عمر الأنصاري الأندلسي القرطبي. يعرف بابن المزين. رحل لمكّة والقدس والإسكندريّة ومصر وأخذ عنه جماعة منهم القرطبي صاحب التفسير والتّذكرة. له مؤلّفات منها المفهم وهو شرح على صحيح مسلم بالغ في الإجادة والتّحرير. مولده سنة 578 وتوفي بالإسكندريّة سنة 656.

بعدم منازع له فيها. قلت ما ذكره عظوم غير مطّرد؛ ينتفض بمسألة ما إذا زوّج ابنه البالغ وهو ساكت، حتى إذا فرغ أنكر بحدثان ذلك. فإنّه يستحلف[253] أنّه لم يرض، فإن نكل لزمه النّكاح، وكان عليه نصف الصّداق. فلعلّ ما ذكره أغلبي. والعرف إحدى الدّعائم الخمس التي بني عليها الفقه، فقد استند إليه في معرفة أسباب الأحكام من الصّفات الإضافيّة، كالصغر والكبر والكثرة والقلّة، في الأقوال والأفعال في الصّلاة، وثمن المثل في البيع والتعدّي، ومهر المثل والكفء في النّكاح، وتعيين المفروض من المؤونة والكسوة والمسكن في النّفقات، واستند إليه في مقادير الحيض والطّهر في الصّلاة، والعدد وأقصى أمد الحمل في النّسب، واستند إليه في فهم الألفاظ في الأيمان، والوقف والوصيّة والطّلاق. أما بقيّة الدعائم فهي اليقين لا يرفع بالشّك، والضّرر يزال، والمشقّة تجلب التّيسير، والأمور بمقاصدها. انظر شرح المنجور للمنهج المنتخب صفحة 95.

المبحث الثّاني في تكليف المدّعي بإقامة البيّنة فيقرّ أن لا بيّنة له

إذا أجاب المطلوب بالإنكار؛ طولب المدّعي بالبيّنة. وحينئذ إما أن يقرّ أن لا بيّنة له أو يدّعيها. وإذا زعم أنّ له بيّنة: فإمّا أن يدّعي أنّها بيد المدّعى عليه أو أنّها غائبة عنه؛ غيبة قريبة أو بعيدة.

---

[253] النّزاع في لزوم النّكاح موجود بين الأب وابنه الرّشيد وبين الابن والزّوجة؛ وإذا نكل الابن عن اليمين لزمه النّكاح؛ والنّكول شاهد عرفي؛ قضي هنا بمجرّده من غير يمين على الأب ولا على الزّوجة. وما ذكر هنا من لزوم النّكاح بالنّكول؛ هو الذي ذكره ابن يونس؛ كما في شرح الموّاق لقول خليل «وحلف رشيد وأجنبي وامرأة أنكروا الرّضا والأمر حضورا» وحكاه صاحب اللباب عن ابن القاسم. وقال أبو عبد الله لا يلزمه شيء؛ وعليه فاليمين استظهار فقط؛ لعلّه يقرّ و صوّبه أبو عمران. وحكى ابن سعدون عن بعض شيوخه: تطلّق عليه بالنّكول ويلزمه نصف الصّداق. وذكر الونشريسي أنّ الخلاف في لزوم النّكاح للنّاكل مبنيّ على الخلاف في أنّ العادة هل هي كالشّاهد أو كالشّاهدين؛ فإن قلنا كالشّاهدين لزمه النّكاح بنكوله وعليه نصف الصّداق؛ وإن قلنا كالشّاهد لم يلزمه. وقد بسط المسألة شارح العمليّات الفاسيّة عند قول النّاظم «ومن تحمل عن ابنه النّكاح» في الورقة 11 من الطبعة الفاسيّة ج1.

فإذا أقرّ أن لا بيّنة له، توجّهت اليمين على المدّعى عليه المنكر، إن كانت الدّعوى في مال. أو ما يؤول إلى المال؛ فإن ادّعى المطلوب على الطّالب أنّه كان أحلفه قبل، لزم الطّالب اليمين أنّه لم يحلفه، لتتوجّه اليمين على المطلوب. فإن نكل فلا يمين له على المطلوب، وله قلب هذه اليمين على المطلوب، فيحلف أنّه كان أحلفه ويبرأ. هذا الذي درج عليه صاحب المختصر، وصرّح به الموثّقون، وجرى به عمل فاس. ويرى بعض فضلاء إخواننا من محقّقي عصرنا؛ أنّ هذه الدّعوى في زماننا مستبعدة؛ بعد أن صارت الأيمان تسجّل بعدلين؛ أو في دفتر المحكمة، فادّعاؤها تشغيب لا ينبغي الالتفات إليه.

ومن هذا الوادي ادّعاء المدين علم الطّالب بعدمه، فتتوجّه اليمين على الطّالب؛ أنّه لا يعلم عدمه. وجرى العمل التونسي على عدم توجّه اليمين على الطّالب، من أيام القاضي أبي إسحاق ابن عبد الرّفيع[254]. وذكر ابن ناجي في كبيره في باب المديان، في توجّه اليمين من المدين على رب الدّين: أنّه لا يعلم عدمه؛ "قال كان العمل بتونس على توجّهها. إلى أيام أبي إسحاق ابن عبد الرّفيع فترك الفضلاء حقوقهم هروبا من اليمين فحكم بعدمها. واستمرّ به العمل بتونس وبه أنا أحكم، وحسّنه شيخنا الإمام ابن عرفة: فيمن لا يظنّ به علم حال المديان لبعده عنه". واعترض هذا الكلام الشّيخ عظوم في برنامجه بقوله: "ترك الحكم بما جرى الحكم به، ويشهد له أصل الشّرع في الدّعاوى، من توجّه اليمين على إنكارها، بمجرّد ترك الفضلاء حقوقهم؛ من أشنع ما يسمع في الشّرع، ومن أكبر الدّلائل على اتّباع مجرّد هوى الفضلاء، وأي فضيلة لهؤلاء الفضلاء الذين يمتنعون من توجّه حكم من أحكام الله

---

[254] هو أبو إسحاق إبراهيم بن حسن بن عبد الرّفيع الرّبعي التّونسي. قاضي الجماعة بتونس وخطيب جامعها. امتحن بالعزل والنّفي والسّجن. له مؤلّفات من أشهرها معين الحكّام. توفي سنة 733.

تعالى جرى به العمل، مع أنّ جري العمل به يصيّره مقدّما على المشهور إذا تعارضا في فرع. بل أي علم ودين لحاكم يقول: تركت العمل بما به الحكم وجرى به العمل؛ لكون الفضلاء أهل النّخوة يأنفون من قبولها". اهـ.

وردّه الشّيخ حسن الشّريف في حاشية الزّقاقيّة، بأنّ ما ذكره من امتناع الفضلاء من الحكم غير مسلّم؛ وإنّما تركوا موجبه. وهو طلب حقوقهم خوفا من لزوم اليمين لهم، وذلك أدلّ دليل على مروءتهم حيث لم يرتكبوا ما يوجبها. وفرق واضح بين ترك موجب الحكم وبين الامتناع من الحكم. على أنّا لو سلّمنا أنّهم امتنعوا من اليمين، فالامتناع منها جائز معهود شرعًا؛ إذ غايته أنّه نكول والنّكول جائز، لأنّ النّاس تشقّ عليهم الأيمان ويتورّعون عنها. وقد سئل الإمام المازريّ عن رجل طلب رجلا أن يبيع له سلعة فقال: امرأته طالق لا نبيعها لك؛ فلمّا رآه حلف ادّعى عليه أنّه باعها منه وأنكر هو، فطولب باليمين أنّه ما باع منه شيئا، فتورّع عن اليمين وقلبها عليه، فحلف المدّعي لقد باعها منه، فهل المدّعى عليه حانث أم لا. فأجاب لا يحنث لنكوله عن اليمين، لأنّ النّاس تشقّ عليهم الأيمان ويتورّعون عنها. وقد قال مالك في الوصيّ، يغرم في نكوله في اليمين، وتوقف عن غرمه في الكثير، لأجل مشقّة اليمين على النّاس. فكذلك هذا فنكوله لأجل المشقّة، ولم يقصد بأصل يمينه إلاّ أنّه لا يبيعها له اختيارًا، ولا يحنث فيما بينه وبين الله ويصدّق، إلاّ أن تقوم عليه بيّنة في يمينه، فيحلف أنّه لم يرد إلاّ أنّه لا يسعها منه طوعًا ثم لاشيء عليه. وامتناع الحاكم من الحكم بها، من باب مراعاة المصلحة العامّة، لأنّه لو شاء كل مدين يدّعي العدم، أن يحلّف ربّ الدّين يحلّفه، فتضيع الحقوق بتورّع النّاس عن اليمين. نعم إن ثبت أنّ امتناع الحاكم من الحكم بها؛ بمجرّد مراعاته أهل النّخوة والشّرف، فذلك أدلّ دليل على ضعف دينه. وما ذكره من تقديم ما به العمل على القول المشهور، نحوه للشيخ

المسناوي[255]. قال إذا جرى العمل ممّن يقتدى به بمخالف المشهور لمصلحة، فالواقع في كلامهم أنّه يعمل بما جرى به العمل، وإن كان مخالفا للمشهور. وهذا ظاهر إذا تحقّق استمرار تلك المصلحة وذلك السّبب، وإلاّ فالواجب الرّجوع إلى المشهور. اهـ. ثم إنّ وجوب العمل بالقول المعمول به والمصير إليه، يلحقه تفصيل وتحرير، وذلك أن تقول إمّا أن يقولوا جرى العمل به للعرف الذي اقتضته المصلحة في عرف العامّة، فهذا أمر عام في كل موضع وبلد؛ كمسألة تضمين الصّناع، وكمسألة بيع السّلطان للغصوبات؛ على أصل ابن حمديس والبطرني[256]، خلاف أصل ابن رشد وابن الحاج[257] وغيرهما. وأمّا أن يقولوا جرى العمل به في هذه المسألة في بلد كذا، فهذا لا يعمّ بل يخصّ. اهـ.

ولو ادّعى المطلوب على الطّالب المدلي ببيّنة، أنّه عالم بفسق شهود بيّنته، فتتوجّه اليمين على الطّالب أنّه لا يعلم ذلك. وأمّا الدّعوى التي لا تثبت إلاّ بالشّاهدين فلا يمين بمجرّدها، كدعوى الطّلاق والنّكاح والتّعديل والشّركة والإحلال والإحصان والوكالة والوصيّة عند أشهب. قاله في التّبصرة صفحة 158 من الجزء الأوّل، ومثله إسقاط الحضانة إذ ليس إسقاطها مالا ولا آيلا إليه. فلا تتوجّه اليمين فيه بمجرّد الدّعوى، ولا يثبت بالشّاهد واليمين. قاله الشيخ الرّهوني. وما في ابن سلمون في ترجمة الحضانة وما اتّصل بها، لا ينبغي التّعويل عليه ونصّه: فإن ادّعى الأب على الحاضنة أنها أسقطت الحضانة، وأنكرت هي ذلك فعليها اليمين. قاله ابن الهندي. اهـ.

---

[255] هو أبو عبد الله محمد الشّهير بالمسناوي. مشهور بغزارة العلم. له أجوبة كثيرة وتقاييد مفيدة في أنواع من العلوم. مولده سنة 1072 وتوفي سنة 1136.

[256] هو محمد ابن الحافظ أبي العبّاس البطرني الأنصاري التّونسي. المتفنّن المجاب الدّعوة. استخلفه ابن عرفة في الخطابة حين سافر للحجّ سنة 792 وأخذ عنه ابن خلدون والبرزلي وأبو الطّيب ابن علوان وابن الخطيب القسنطيني والبسيلي والوانوغي. مولوده سنة 703 ووفاته سنة 793.

[257] هو محمد بن أحمد يعرف بابن الحاج. كان القضاء يدور بينه وبين عصريّه ابن رشد. ألّف النّوازل المشهورة به. وقتل ظلما بالمسجد الجامع وهو ساجد في صلاة الجمعة سنة 529 ومولده سنة 458.

وأما الحيازة فتثبت بالشاهد واليمين لأنّها تؤول إلى المال. قاله عظوم في مبحث الحيازة من برنامجه، معترضا على ما قاله ابن ناجي. وإذا حلف المطلوب على ردّ الدّعوى، ثم أدلى المدّعي ببيّنة، فإن لم يعلم المدّعي بها، حكم له بها وإن علم بها ففي المسألة روايتان، أرجحهما قول المدوّنة. وإن استحلفه بعد علمه ببيّنة تاركا لها وهي حاضرة أو غائبة فلا حقّ له. وفي الرّسالة: وإذا وجد الطّالب بيّنة بعد يمين المطلوب، لم يكن علم بها قضي له بها. وإن كان علم بها لم تقبل منه. قال ابن ناجي: وصاحب البيّنة محمول على عدم العلم، وبه العمل. اهـ. والتّرك للبيّنة لا يلزم أن يكون بالتّصريح، بل الإعراض كاف على ما للأكثر. ولا ينتفع المدّعي. الملفي بيّنة بعد يمين المطلوب. إلاّ ببيّنة بشاهدين. ولا يكفيه الشّاهد واليمين. هذا الذي حكاه أكثر أهل المذهب، وحكم به أبو إسحاق ابن عبد الرّفيع بتونس حال قراءة الشيخ ابن ناجي بها. حكى جميع ذلك في شرح الجلاّب[258].

فلو قال المدّعي للقاضي: أحلف الخصم لي وأنا أترك بيّنتي، فأمر القاضي المدّعى عليه باليمين، فلمّا توجّه للحلف بدا للطالب وطلب أن يأتي ببيّنته فليس له ذلك. وبهذا حكم ابن ناجي اجتهادا، ثم اطّلع على النصّ في كتاب الديّات وفي كتاب الحمالة.

---

[258] هو عبد الله بن الحسين بن الجلاّب من أهل العراق. تفقّه بالأبهري وغيره. وتفقّه به القاضي عبد الوهاب. له كتاب التّفريع في المذهب مشهور معتمد. توفي سنة 378.

المبحث الثّالث في تكليف المدّعي بإقامة البيّنة فيزعم أنّ بيد المدّعى عليه ما يغنيه عنها

إذا زعم المدّعي أنّ بيد المدّعى عليه ما يغنيه عن البيّنة، وطلبه بإحضار ما بيده من الحجج لتتصفّح هل له فيها حجّة، فامتنع المدّعى عليه، فأفتى الشيخ القاضي ابن سودة[259]، والشّيخ عبد القادر الفاسي[260]، أنّه لا يلزمه إعطاء موجباته التي بيده لخصمه؛ وقالا لو مكّن الخصم من هذا وشبهه لفتح على النّاس باب يعسر سدّه. واختار أبو علي ابن رحّال[261] القضاء عليه بذلك. واستظهر أنّه لو رفع الرّسم لعدل ينظر فيه؛ أو حلف أنّه لم يقصد حيلة وإنّما أراد الانتفاع به لكان حسنا. واعتمد فيما قاله على جواب الشيخ ابن أبي زيد[262]، عن متخاصمين طلب أحدهما أن يوقفه صاحبه على وثيقة بيده له فيها حقّ، فأجاب إذا حضر الحكم وجب إخراج الوثيقة للطّالب لينظر فيها. وليس له الامتناع. وهو من حقّ الطّالب. اهـ. وعلى ما في التّبصرة عن أقضية ابن سهل ونصّها: "مسألة إذا كانت عند رجل كتب لغائب، فقام رجل عند القاضي، وذكر أنّ له في تلك الكتب حقّا ومنفعة، وسأله أن يأمر الرّجل بإحضار الكتب لينظر له فيها، فإنّ القاضي يأمر الذي عنده الكتب بإحضارها وينظر فيها. اهـ. وقد ردّ كلام أبي علي الشيخ الرّهوني وبعض تلامذة التّاودي، وقد أحسن الثّاني كل

[259] هو محمد بن أبي القاسم بن سودة من بيت علم؛ كان من قضاة العدل بفاس مولده سنة 1003 وتوفي سنة 1076.

[260] هو عبد القادر بن علي بن يوسف الفاسي؛ من بيت الفاسي الشهير بالعلم منذ أكثر من ثلاثمائة سنة، ومع غزارة علم هذا السّيد، لم يعتن بالتآليف وإنّما تصدر عنه أجوبة عمّا يرد من الأسئلة عليه. مولده سنة 1007 وتوفي سنة 1091.

[261] هو أبو علي الحسن بن رحّال المعداني. أحد قضاة العدل والعلماء المطّلعين. له شرح جليل على المختصر الخليلي وحاشية على شرح التّحفة لميارة، والإرفاق في مسائل الاستحقاق وغير ذلك توفي سنة 1140.

[262] هو أبو محمد عبد الله بن أبي زيد عبد الرحمان النّفزي القيرواني حامل لواء المذهب المالكي. تفقّه بفقهاء بلده وعوّل على ابن اللّباد وأبي الفضل الممسي. وتفقّه به جماعة كأبي بكر عبد الرحمان وأبي سعيد البراذعي، له مؤلّفات كثيرة من أشهرها الرّسالة والنّوادر والزّيادات على المدوّنة ومختصر المدوّنة. توفي سنة 386 ودفن بداره بالقيروان.

الإحسان. فأمّا الشيخ الرّهوني فقال ليس في كلام ابن سهل أنّ بين الطّالب لإحضار الرّسوم وبين المطلوب خصومة، ولا بين الطّالب والغائب الذي نسبت إليه الرّسوم خصومة، وإنّما مقصود ابن سهل أنّ نسبة المطلوب الرّسوم للغائب ليس بعذر يمنعه من إحضارها، كما أنّ من بيده مال لغائب؛ ليس له الامتناع من إحضاره لمن طلبه به وله عليه دين ونحوه". وأما فتوى الشيخ ابن أبي زيد فقد نقلها صاحب المعيار مختصرة، ونقلها البرزلي قبيل مسائل الضّرر برمّتها. ونصّه : "سئل ابن أبي زيد عن متخاصمين طلب أحدهما صاحبه أن يوقفه على وثيقة بيده له فيها حق، فقال لا أخرجها إلاّ بعد بطالة العيد، وادّعى رضى خصمه بذلك. فهل يحلف له على الصّبر أم لا. فأجاب: إذا حضر الحكم، وجب إخراج الوثيقة للطّالب لينظر وليس له الامتناع، وهو حقّ للطّالب. اهـ. فليس فيه أنّ تلك الوثيقة هي ملك للمطلوب وحده وإنّما فيه أنّها بيده. وذلك أعمّ من أن تكون بيده على أنّه كتبها لمنفعة نفسه خاصّة، أو كتباها معًا لمنفعتهما معًا فبقيت بيده. والأعمّ لا إشعار له بأخص معيّن. ويقوّي الاحتمال الثاني، احتجاج المطلوب بأنّهما اتّفقا على أن لا يظهراها إلاّ بعد مضي أيام العيد، ولم يحتج بأنّها له وحده، فلا يخرجها له لكونها له. فالنّزاع بينهما في لزوم ما اتّفقا عليه من التّأخير وعدم لزومه. وعلى اللزوم فهل يحلف له على الصّبر إن أنكر الرّضى بذلك أم لا" .اهـ. وأمّا بعض تلامذة التّاودي فقال: يشهد لما ذهب إليه ابن سودة والفاسي، ما في البرزلي في أول مسائل النّكاح، ونصّه على اختصار حلولو: "وفي الطّرر: رأيت في بعض الكتب، سئل بعضهم عن شراء الرّق الذي يكتب فيه الصّداق وأجرة الكاتب، فقال على الذي يتوثّق لنفسه وهو وليّ المرأة. قلت في المدوّنة ما يدّل على أنّه عليهما، أي على الزّوج والزّوجة. ويدلّ أيضًا ما فيها أنّ الورثة إذا اجتمعوا على إثبات وفاة ونحوها، فأجرها على جميعهم على

عدد رؤوسهم. وكذلك القسمة. ومن طلب نسخة فله ذلك بالقضاء، بخلاف ما لو أقامها أحدهم حتى تمّ حقّه، فليس عليه أن يعطيهم نسخة منها إلاّ برضاه. وقد نزلت بتونس وحكم بذلك ووقعت الفتيا به" . اهـ. وما نقله ابن سهل عن ابن القطّان[263] فيمن وقف على أملاك بيده من أين صارت له، فقال عندي بذلك وثائق. فطولب بإحضارها فأبى، قال ابن القطان: ليس على الموقف إحضار الوثائق. ولا يسأل من أين صارت له الأملاك، إلاّ أن يكون معروفًا بالغصب والتسوّر والاستطالة. اهـ. وأما مسألة ابن أبي زيد وابن سهل فمخالفة لمسألة ابن سودة والفاسي، إذ الأولى ذكر السّائل أنّه طلب نسخة ممّا له فيه حق. ولا يكون له الحق إلاّ إذا كان هو ممّن أقامه، أو دخل مدخل الذي أقامه، وثبت ذلك بالموجب، كما يفيده ما تقدّم عن حلولو. ومسألة الفاسيّين لم يقم القائم على ما فيه حقّ له؛ وإنّما قام يطلب ما فيه منفعة له فأفتيا بمنعه. فابن أبي زيد وابن سهل تكلّما على ما ثبت فيه حقّ للطالب. ولم يتعرّضا لما لا حقّ له فيه، وإنّما له المنفعة فقط. والفاسيّان تكلّما على ما فيه المنفعة فقط. والبرزلي في نقله تكلّم على الطّرفين. والشيخ ابن رحّال خالف الجميع، فقال بإعطائها فيما فيه المنفعة فقط فتعيّن عدم قبوله. اهـ. باختصار. انظر حاشية مهدي عند قول التّحفة "وطالب التّأخير فيما سهل" وقد تبيّن بما ذكرنا ضعف قول الشيخ عمر الفاسي محلّ كلام أبي علي مع حضور الرّسم. وإلاّ فلا يجبر على الإتيان به بلا خلاف، وإن صوّبه ابن سلامة في حاشية التّاودي. ووجه الضعف أنّ مسألة ابن أبي زيد وابن سهل، الرّسم فيها غير حاضر بالمجلس، قال ابن سلامة وعملنا في تونس على هذا، إن كان حاضرا

---

[263] المراد به أبو عمر أحمد بن عيسى بن هلال القطّان القرطبي الذي دارت عليه الفتوى مع ابن عتاب وتفقّه بابن دحون وابن الشقاق وسمع القاضي ابن مغيث؛ وتفقّه عليه موسى ابن الطلاع وابن حمديس وابن رزق. مولده سنة 395 وتوفي سنة 460 – وليس المراد به علي بن محمد بن عبد الملك المكناسي المعروف بابن القطّان شارح أحكام عبد الحق الاشبيلي؛ لوفاته سنة 628 – فهو متأخّر عن ابن سهل المتوفي سنة 486 فلا يصحّ أن ينقل عنه ابن سهل.

دفع لعدل ينظر فيه. وانظر هل كونه في الجيب بمنزلة الحاضر يفتّش ويخرج، أم كالغائب وهو الأظهر، لأنّه إذا لم يفتش دار الغريم لتمكين الحقّ الثّابت —ومثله جيب المفلس كما يأتي- فأحرى هذا. اهـ. وأنا أشكّ في صحّة العمل الذي ذكره؛ إذ لم ينصّ عليه عظوم ولا الشّريف ولا ابن الطّاهر؛ ولعلّه رأى بعض شيوخه من القضاة فعل ذلك اغترارًا بكلام أبي علي، فحكاه عملا وقد علمت ما فيه. وتلخّص أنّ ما ثبت الاشتراك فيه، أو تعيّن الحقّ فيه للطالب وكان مسلما، كرسوم المحاسبات والتّركات والأحباس وعقود الأملاك، لا خلاف فيه؛ كما قاله الشيخ عمر الفاسي. وأنّ الحجّة متى كانت موروثة أو أقامها الجميع، فمن أراد نسخة منها أخذ الأجر من الجميع، إذ لا وجه لاستبداد واحد دون الآخر؛ إلاّ إذا تراضوا على تمكينها من شخص واحد منهم. ومن أسقط حقه لا يلزمه أجر. قال ابن سلامة رأيت القضاء بذلك من شيخينا القاضي إسماعيل[264] والقاضي ابن عبد السّتار[265] وبه قضيت مرارًا. ورأيتهما يأمران بالقرعة على الأصل والفرع. أما أخذ النّسخ من عقود الأملاك المباعة المعبّر عنها الآن بالمضمون، فالأجر على البائع، أو يمكّنه من الأصول فإن أبى التّمكين، خيّر بين التمسّك بالمبيع والردّ؛ إن لم تكن الرّسوم الأصليّة حاضرة، وإلاّ أجبر على تمكينها. اهـ كلامه وستأتي المسألة إن شاء الله في الباب الثّاني.

---

[264] هو إسماعيل التّميمي التونسي؛ قاضي الجماعة بتونس ومفتيها ورئيس المفتين بها. أخذ عن الشّيخ صالح الكواش وعمر المحجوب. وأخذ عنه الشيخ إبراهيم الرياحي والشيخ البحري بن عبد الستار والشيخ محمد بن أحمد بن خوجة. له رسائل وفتاوى كثيرة ينزع فيها منزع ابن مرزوق في التحرير والأخذ بمآخذ المجتهدين. تولّى رئاسة المفتين عوض الشيخ محمد المحجوب بعد وفاته. توفي سنة 1248.

[265] هو محمد بن عبد السّتار البحري التونسي؛ قاضي الحاضرة وفقيهها الموّثق. أخذ عن الشيخ حسن الشّريف والشيخ الطاهر بن مسعود والشّيخ إسماعيل التّميمي والشيخ إبراهيم الرياحي. وأخذ عنه الشيخ محمد بن سلامة ولازمه. توفي سنة 1254.

المبحث الرّابع في تكليف المدّعي بإقامة البيّنة فيزعم أنّ له بيّنة

إذا أنكر المدّعى عليه دعوى المدّعي، فسأل القاضي المدّعي أله بيّنة، فادّعاها، فإمّا أن يدّعي أنها قريبة أو بعيدة؛ فإن ادّعى قربها، كان للمطلوب سؤال الحاكم تأجيله على إحضارها. ومقدار الآجال في غير ما ورد تحديده من الشّارع؛ موكول إلى اجتهاد الحاكم. غير أنّ المتأخّرين من المغاربة ضيّقوا الخناق، حتى جعلوا مخالفة الحاكم في مقدار الآجال الذي اشتهر عن القضاة، يوجب مغمزا في الحكم. قال التّسولي في شرح التّحفة قبيل مبحث الإعذار: المناسب لضعف عدالة قضاة الوقت، أن لا يقبل منهم أقل من هذه التّحديدات المذكورة، وأنّه إن حكم عليه، بعد أن أجّله بأقلّ، وعاجله بالحكم، والمحكوم عليه يطلب ما وجب له على التفصيل المارّ، ينقض حكمه وتعجيزه إن أتى بحجّة. لأنّهم إنّما استحسنوا التّحديدات المذكورة وعملوا بها، رفعا للتّهم. فكما لا يقبل قول قاضي الوقت حكمت بعد أن أجّلت ونحوه؛ كذلك لا يقبل قوله اجتهدت في قدر أجله، إذ ليس هو من أهل الاجتهاد. ولذا صرّح غير واحد بأنّ العمل على التّفصيل المتقدّم. اهـ. وهو مشكل جدّا. وتنظيره بعدم قبول قول القاضي، حكمت بعد أن أجلّت، مبنيّ على ما جرى به عمل فاس لا على ما جرى عملنا. وستأتي المسألة قريبا إن شاء الله.

وقد وقع التّأجيل لإحضار البيّنة القريبة، في ادّعاء الأصول وفي الوراثات بشهر. يؤجّل خمسة عشر يومًا ثم ثمانية، ثم أربعة، ثم ثلاثة تلوّمًا. أو يؤجّل ثمانية ثمانية؛ ثم يتلوّم بستّة، أو بعشرة عشرة، ثم يتلوّم بعشرة أو بعشرين، ويتلوّم بعشرة.

وأجّل في ادّعاء غير الأصول والمواريث، بواحد وعشرين يومًا. يؤجّل ثمانية أيّام ثم ستّة، ثم أربعة؛ ويتلوّم له بثلاثة. وهذا كإثبات استحقاق الحضانة، وإثبات النّسب، وإثبات أنّ متاع البيت له أولها.

وأجّل لإثبات العدم في الصّداق ثلاثة أسابيع. نقله مهدي في حاشية الزّقاقيّة صفحة 59 –وأجّل في إثبات الدّين ثلاثة أيام. ولم يذكر مقدار التّأجيل لإثبات العدم في غير الصّداق واستظهر تأجيله بثلاثة أيام؛ قياسا على مثبت دين؛ بجامع أنّ كلاًّ مثبت لحقّ. نقله مهدي أيضًا في حاشية الزّقاقيّة صفحة 53 – وإذا وقع الأجل مفصّلا، وانقضى الأجل الأول، وغفل المدّعى عليه عن المتأجّل، فلم يقم عليه إلاّ بعد مدّة تنتهي فيها الآجال المفصّلة كلّها؛ فإنّ أيام الغفلة تحسب من الأجل، ولا يزاد للمتأجّل أجل آخر. بهذا أفتى الشيخ قاسم عظوم كما في أجوبته، حيث قال: وأيامّ الغفلة يحتسب بها على ما قاله بعض الموثّقين. وعزاه الوانوغي[266] للشيخين أبي صالح[267] وابن عتاب. وهو منصوص عليه في المدوّنة. وساقه وحكى عن شيخه ابن عرفة تصويبه. وخرّج البوسعيدي[268] في اختصار الحاوي المسألة على قاعدة من فعل فعلا لو رفع إلى القاضي لم يفعل غيره؛ هل يكون بمنزلة ما لو رفع إليه أم لا. اهـ. نقله ابن الطاهر في حاشيته في مبحث الآجال.

وإذا أجل القاضي الخصم، ثم عزل أو مات قبل انخرام الآجال، لم يستأنف الذي ولّي بعده ضرب أجل آخر؛ وينفّذ الحكم من اليوم الذي انتهى إليه العزل أو الموت. وكذلك الحكم في الخصمين إذا مات أحدهما قبل انقضاء الأجل الذي ضرب له؛ فإنّه يكمل في حقّ الآخر، أو في حق ورثته. نقله في التّبصرة عن المفيد صفحة 140.

[266] هو محمد بن أحمد الوانوغي التّوزري نزيل الحرمين الشريفين. كان مشهورا بالذّكاء والحفظ والإعجاب بنفسه والازدراء بمعاصريه. أخذ عن ابن عرفة وأحمد بن عطاء الله وأبي الحسن البطرني وابن خلدون وأبي العباس القصّار. وأخذ عنه ابن ناجي. له طرر على المدوّنة في غاية الإجادة. مولده سنة 755 وتوفي بمكّة المكرّمة سنة 819. ويذهب بعض إلى أن تلك الطّرر لعيسى الوانوغي من أصحاب ابن عرفة الذي حجّ سنة 803 ثم رجع لبلده.

[267] هو أيوب بن سليمان بن صالح بن هشيم المعافري القرطبي. كان فقيها حافظا مفتيا دارت الشّورى عليه وعلى صاحبه ابن لبابة في أيامهما. سمع من العتبيّ وغيره وذكره ابن سهل في أحكامه. توفي سنة 301.

[268] هو أبو عبد الله البوسعيدي البجائي. اختصر الحاوي وأتمّ اختصاره في ذي القعدة سنة 826.

وأما إذا ادّعى القائم أنّ له بيّنة بعيدة؛ فيؤجّل على إحضارها إذا كانت الدّعوى في الأصول وفي الوراثات ثلاثة أشهر، كما في التحفة.

وإذا سأل الطّالب المدّعي بيّنة قريبة. أن يأتي المطلوب بحميل بالوجه، ألزم المطلوب ذلك، فإن عجز حلف الطّالب أنّ له بيّنة وسجن له إلى إتمام الأجل المضروب، فإن ثبت الحقّ قضي به؛ وإلاّ حلف المطلوب وذهب. ويتوقّف سجن المطلوب العاجز عن الحميل على تسمية الطّالب الشّهود؛ وإلاّ لم يسجن المطلوب. قاله الزقّاق في لاميّته، واستظهره شرّاحه. وليس ذلك منصوصا للموثّقين، وإنّما النّص على تسمية الشّهود في خصوص البيّنة البعيدة. قلت وهذا المذكور لا يتمشّى مع التّمكين من الحكم على المتغيّب كما تقدّم ؛ فلا ينبغي للقاضي اليوم أن يسجن المطلوب إذا عجز عن الحميل وحلف الطالب أنّ له بيّنة؛ لأنّ القضاء بالحقّ بعد ثبوته ممكن، سواء أحضر المطلوب أو تغيّب؛ فلا ضرر على الطالب.

وإذا سأل الطّالب المدّعي بيّنة بعيدة؛ تحليف خصمه المنكر؛ مستبقيا لنفسه الحقّ في القيام ببيّنته إذا حضر الشهود أجيب إلى مطلبه، بشرط أن يسمّي الشّهود، وأن يحلف أنّه صادق في دعوى البيّنة. وقيل لا يلزمه إلاّ تسمية الشّهود دون الحلف. وإذا سمّى الطّالب الشّهود الذين زعم غيبتهم، فلم يشهدوا له، أو شهد غيرهم، بطل حقّه، ولم يكن له قيام على المطلوب. وإذا أبى الطّالب من تسمية الشّهود، لم يكن له أن يحلّف المطلوب، إلاّ على أن لا يقوم بحجّة بعد.

المبحث الخامس في الإعذار المترتّب على حضور البيّنة

إذا أدلى المدعي بالبيّنة الشاهدة بصدق دعواه، أعذر القاضي فيها للخصم، بمعنى أنّه يسأله هل له ما يسقطها، فإن ادّعى ذلك، أجّله القاضي بشهر، كما قال في التّحفة.

وحلّ عقد شهر التّأجيل ❁ فيه وذا عندهم المقبول

وحلّ العقد أي إسقاط البيّنة، يكون إمّا بإثبات مخرج منها، أو بتناقض فيها أو استحالة أو بتكذيب المشهود له إياها. أو بتجريح شهودها. وإما بمعارضة البيّنة.

فإثبات المخرج؛ كأن يدّعي أنّ الأرض له، فيكره الخصم؛ فيدلي القائم ببيّنة في الملكيّة؛ ويعذر فيها إلى الخصم؛ فيثبت الخصم أنّ القائم باعها له أو وهبها له. فإنّ هذه البيّنة إذا سلمت من القوادح، تسقط حقّ القائم وتبطل بيّنته. ومن إثبات المخرج أن يثبت الاستحفاظ؛ بمعنى الإيداع على شرطه؛ وهو أن يبيّن التّقية إن كان المشهود فيه معاوضة؛ ومن غير احتياج لذلك في عقود التبرّعات؛ كأن يدّعي أنّ الدار له، فينكر الخصم؛ فيدلي المدّعي ببيّنة أنّ الحائز وهبها للقائم، فيثبت المدّعى عليه إيداعا قبل تاريخ صدور الهبة أنّ ما يفعله غير ملتزم له؛ وإنّما قصده به استدراجه ليقرّ بحقّ له عليه فذلك يسقط بيّنة القائم.

والحلّ بالتّناقض؛ كأن يدلي القائم ببيّنة تشهد أنّ الأرض ملك له؛ فيعذر فيها إلى الخصم، فيثبت أنّ أولئك الشّهود شهدوا في موطن آخر أنّ الأرض وقف على القائم. وكأن يقول شهود بيّنة المدّعي حضرنا يوم كذا بتونس وبحضرتنا أنكح ابنته فلانا؛ أو باع له داره التي بدرب كذا، فيعذر إلى المشهود عليه؛ فيثبت أنّهم قالوا قبل الشّهادة أو بعدها وقبل الحكم بها: كنّا في اليوم المذكور بمصر. فهذا تناقض في الشّهادة يوجب سقوط الحجّة، ولا تجرّ إلى ضرر في الدّعوى ولا تناقض فيها. لأنّ المدّعي أتى بها طبق دعواه. فكذبها من خارج لا يبطل الدّعوى. والتّناقض في نفس الشّهادة لا يمكّن المشهود عليه من الحلّ به في الشّهادات الأصليّة؛ لأنّه من باب القدح بالكذب؛ وشاهد الأصل هو العدل المبرّز؛ بخلاف الاسترعاء، فقد يكون مبرّزا، وحينئذ لا يحلّ له لما ذكر، وقد يكون غير مبرّز فيمكّن من الحلّ به. وأيضا فشاهد الأصل من يقول أشهدني فلان بكذا يوم كذا، فإثبات حلّه بالتناقض غير ممكن، لأنّه

إن كان باسترعاء شهوده مبرّزون؛ شهدت أنّه ليس هنالك، فالمثبت مقدّم على النّافي، كما سيأتي إن شاء الله في مبحث تعارض البيّنات قريبًا. وإن كان باسترعاء شهوده غير مبرّزين، فكذلك مع زيادة التّرجيح بالأعدليّة. ولا يكون التّناقض في الشّهادات الأصلّية إلاّ من المشهد، ويرجع ذلك إلى تكذيب المشهد للشهود، وذلك لا يجرّ قدحًا في الشّهود، إذ لا يلزم من تكذيب المشهد للشّهود كذبهم في نفس الأمر الواقع. وهذا هو الفرق بين التّناقض في الاسترعاء وفي الأصل؛ ففي الاسترعاء، قدح بالكذب في الشّاهد بواسطة تناقضه، وفي الأصل تكذيب من المشهد؛ وفي الأول تقبل منه بيّنة أخرى، وفي الثاني لا تقبل، لأنّ تكذيب الشهود فيما شهدوا به له في الدّعوى؛ تكذيب لنفسه فيها قطعًا، فيتناقض قوله بالنّسبة لأصل الدّعوى. وهذا كأن يقوم على حائز أرض ويدّعي أنّها له، فينكر الحائز؛ ويزعم ملكيّته لها؛ فيدلي القائم برسم تبايع بين المدّعي والمدّعى عليه فيها بتاريخ كذا. فيعذر إلى المدّعى عليه في الرّسم، فيثبت أنّه كان ادّعى عليه أنّ هذه الأرض له بطريق الهبة من الحائز بعد تاريخ التّبايع، فلا عمل على كل من الدّعويين، ولا على ما يحتجّ به عليهما أو على إحداهما؛ للتّناقض في القولين وتكذيب شهود كلتا الدّعويين. قاله ابن سلامة في حاشيته. وما صوّرنا به التّناقض في البيّنات الاسترعائيّة هو الذي ينبغي اعتماده، أمّا تصويره بأنّ التناقض في مجلس واحد من شاهدي الاسترعاء عند الأداء؛ فممّا لا يلتفت إليه، لأنّ البيّنة بهذه الصفة لا يعذر القاضي فيها، وإنّما يعذر في التّام الصحيح، وغير الصّحيح يردّه ويبطله، من غير افتقار إلى قدح الخصم فيه.

والحلّ بالاستحالة: كأن تشهد بيّنة أنّ الدار للقائم، ملكها بالشراء من المدّعى عليه عام كذا، فيثبت المدّعى عليه أنّ القائم في تاريخ الشراء لم يبرز إلى عالم الوجود. ومن هذا ما وقع أمامنا في نازلة استحقاقيّة احتج القائم فيها برسم مدلّس، استفيد

تدليسه من ختم به منسوب لبعض قضاة الحاضرة؛ وتاريخ الختم سابق على زمن الولاية؛ ومن تحديد العقّار في بعض جهاته بوقف المدرسة الباشيّة، مع أنّ التاريخ سابق على تاريخ بناء المدرسة.

والحلّ بتكذيب المشهود له شهود بيّنته؛ تقدّم التّمثيل له غير مرّة.

والحلّ بالقدح في الشّهود، يكون في غير المبرّز بكلّ قادح، وفي المبرّز بالعداوة والقرابة. فإذا ذكر شاهد القدح جملة من القوادح في شهود البيّنة، كان التّجريح ساقطا. ففي رعاية الأمانة للشيخ عظوم: أنّ ابن راشد نقل عن القرافي وسلّمه، أن المجرّح يجب عليه أن يقتصر على أقلّ ما يحصل الجرحة المانعة، فإن زاد على ذلك كان غيبة و هي محرمّة إجماعا، فيكون ذلك جرحة، ومنه قولهم في التّجريح : نعرفه كذّابًا؛ فصيغة المبالغة في صفة الكذب زيادة لا فائدة فيها، لأنّ ما أبيح من ذلك مقيّد بقدر الحاجة، لضرورة التّجريح وتحصيل مصلحته، ويبقى ما عداه على وفق الأصل من أنّها غيبة محرّمة. قال الشيخ الجدّ وهو صواب، وعليه فإذا أقدم على الزّيادة، يجب أن يجرح بها، لأنّ الزّيادة جرحة في المجرّح؛ تبطل بها شهادته في التّجريح. اهـ. قال عظوم في برنامجه: وهي فائدة جليلة قلّ من يتفطّن لها؛ وقد أبديتها في بيّنة جرحت حاضنة بأمور ثمانية، عند قاضي الجماعة أبي عبد الله محمد بن عزّوز، ولم يتعرّض لها أحد من مفتي تونس حينئذ في عام ثمانين وتسعمائة، ولم نتقدّم إذ ذاك للفتيا؛ فاستغربه جميعهم، ولم يقبله منّي، ولم يوافق عليه عدا الشيخ سيدي عبد الكريم ابن سعيد، ومن جهل شيئا عاداه. اهـ. قلت الذي في الفائق أنّ هذه المسألة في القاهرة. وأنّه اختلف فيها بينهم؛ ولم يصرّح باسم القرافي. وحيث كان هذا رأيا لابن راشد، ناشئا عن تحقيق المناط، وهو أنّ الزيادة هل هي غيبة، وهل الزّائد على الضّرورة غيبة؛ ولم يكن في نصوص المذهب إبطال التّجريح بهذه الزيادة، تعيّن عدم اعتماد ما ذكره. على أنّ في تجريح البيّنة الشّاهدة بتعدّد الجرحة نظرا من وجوه.

الأوّل: أنّ المشهود له قد يجد المخرج من بعض القوادح المعيّنة في شهوده؛ كالتّجريح بتكرّر الكذب في شيء معيّن؛ فيثبت المشهود له أنّ تلك الكذبات في مصلحة تبيح الكذب؛ وكالتّجريح بترك حضور الجمعة مرّات، فيثبت المشهود له أنّ ذلك لتأويل أو لمرض خفيّ على النّاظرين، وكالقدح بإنكار وديعة، فيثبت المشهود له أنّ تلك الوديعة مقدار مال للمودع (بالفتح) استولى عليه المودع (بالكسر) وتعذّر أخذه منه. فالاقتصار على بعض القوادح فيه خطر إعمال الشّهادة الباطلة؛ وإعانة المبطل على استباحة الأموال المعصومة.

الثّاني: أنّ القدح قد يكون بكبيرة أعلن بها ولم يقلع عنها، وذلك يسلب المقدوح فيه حرمة العرض، ويسمه بالإعلان بالفسق، ولا غيبة في فاسق معلن.

الثّالث: أنّ الغرض إنّما هو إبطال الشّهادة الزّائفة؛ لا إيذاء الشّاهد في وصفه بما يكره. على أنّ التّجريح بالغيبة قال فيه صاحب العمل المطلق:

"ولا يجرح شاهد بالغيبة ❁ لأنها عمّت بها المصيبة"

ونقل ابن الطّاهر في حاشية التّاودي، عند قول التّحفة "وغير ذي التّبريز" أنّ ابن راشد القفصي قال في أوّل نكاح الفائق ما نصّه: فإن قلت فإذا شهد في حقّ شخص بأوصاف عدّة، مثل كونه شارب خمر، وممّن يعمل بالرّبا وغير ذلك، فينبغي أن يجرّح هذا الشّاهد، لأنّه قد اغتاب المشهود عليه، لأنّ الزّائد على وصف من تلك الأوصاف لا يفيد شيئا، لأنّ التجريح حصل بأحدها، فيكون ما عداه غيبة، وأنت تقول أنّ الشاهد يجرّح بالغيبة، قلت: أنّ الشاهد إنّما يقصد التّجريح، وأمّا لو علم أنّ التّجريح يحصل ببعض تلك الأوصاف، وقدم على الزّيادة مع علمه بالتّجريح، لزم على ما قلناه أن يجرّح بذلك والله أعلم. وقد شافهت في هذه المسألة بعض الفقهاء فقال أنّ الشّاهد يجرّح بذلك. وقال غيره لم يقصد الغيبة، وإنّما قصد التّجريح، يريد فلا يجرّح، وهو أصوب والله أعلم.

والحلّ بالمعارضة يكون بإقامة بيّنة لا يمكن الجمع بينها وبين بيّنة الخصم، أما إذا أمكن الجمع فلا تعارض. كبيّنة شهدت للقائم بالملك، وأخرى شهدت للمدّعى عليه بالحوز، لأنّ الحوز يكون عن ملك وغيره فيعمل بهما معًا، ويقضي لذي بيّنة الملك، إن لم تكن هناك حيازة مستوفية للشروط. ففي الموازيّة[269]: لو أقام رجل بيّنة أنّ هذه السّلعة ملكه، وأقام الآخر بيّنة أنّه اشتراها من السّوق، كانت لذي الملك. اهـ. لأنّ الشراء قد يكون من غير مالك. ولهذا كانت عقود الأشرية لا تفيد الملكيّة، ولا تكون حجّة إلاّ بين المتبايعين. هذا الذي عليه التّعويل، وصرّح به ابن الحاج. أمّا ردّ الونشريسي عليه فمنتقد. وقد أوضح المسألة التّاودي في شرح الزقاقّية وحاشية الزرّقاني.

أما إذا تعارضت البيّنتان، فإن وجد ما يرجّح إحداهما، عمل بالبيّنة الرّاجحة وإلاّ سقطتا. والتّرجيح يكون بأشياء:

<u>الأوّل</u>- ذكر سبب الملك، فإذا شهدت إحداهما بالملك والأخرى به مع بيان سبب الملك، كأن تشهد بيّنة أنّ الدّار ملك لزيد، وأخرى ملك لعمرو بناها بيده، فتقدّم الثّانية على الأولى، ولو كانت أعدل أو في حوز المشهود له. وهذا إذا لم تؤرّخا، أو كانت الشّهادة بالسّبب أقدم تاريخا، فلو كانت الشّهادة بالملك وحده أبعد، كأن تقول كان يملكها منذ ثلاث سنين، وتقول الأخرى بناها منذ سنتين؛ كأن تهاترا ويقضى بالأعدل. انظر حاشية مهدي على الزّقاقّية صفحة 131 —ولو شهدت إحداهما أنّها ملك لزيد، والأخرى أنّه بناها عمرو. فقيل بتقديم بيّنة الملك، وهو اختيار الزّرقاني وابن رحّال والبنّاني والشيخ عمر الفاسي؛ وقيل بتقديم بيّنة السّبب. وهو

[269] لمحمد بن إبراهيم الإسكندري المعروف بابن الموّاز. تفقّه بابن الماجشون و ابن عبد الحكم و اعتمده أصبغ. وكتابه معروف بالموّازيّة من أجلّ الكتب المالكيّة، ورجّحه القابسي على سائر الأمّهات. مولده في رجب 180،و توفّي في دمشق سنة 269 وقيل سنة 281.

ما في التّوضيح واختاره مصطفى وجسوس[270] والتّاودي والرّهوني، وهو الأشبه. لكن تقديم ذات السّبب مشروط بشرطين، الأوّل أن يقولوا بناها لنفسه، والثّاني أن لا يكون منتصبا للنّاس، فإن انتصب لهم، لم ينتفع بالشّهادة؛ وإنّما يقضى له على من شهد له بالملك بقيمة عمله؛ بعد حلفه أنّه ما عمله باطلا. وليس حلفه المذكور مكذّبا لما ادّعاه أوّلا. قاله بنّاني.

الثّاني – زيادة العدالة، في المال وما يؤول إليه. قال في المدوّنة قال مالك: من كانت في يده دور أو عبيد أو عروض أو دراهم أو دنانير، أو ما أشبه ذلك من الأشياء، فادّعى ذلك رجل، وأقام بيّنة أنّ ذلك له، وأقام من ذلك بيده أنّه له؛ قضي بشهادة أعدلهما؛ وإن كانت أقلّ عددا. اهـ. فإن كانت البيّنتان متساويتين عدالة؛ إلا أنّ مزكّي إحداهما أعدل من مزكّي الأخرى؛ لم يعتبر عند ابن القاسم وهو المشهور، وقيّدنا التّرجيح بزيادة العدالة؛ بكون المشهود فيه مالا أو آيلا إليه؛ للاحتراز عن الشّهادة بالعتق والحدود والدّماء في العمد والتّجريح والطّلاق والنّكاح؛ فإنّ زيادة العدالة فيها ملغاة، كما قال الزّقّاق

بعتق نكاح ألغ زيد عدالة ❁ كحدّ طلاق مع دم جرح أنجلا

فلو أنّ أربعة نفر شهد إثنان منهم أنّه طلّق امرأته في مجلس. وشهد آخران أنّه لم ينطق في مجلسه ذلك بشيء من الطّلاق، ولكنّه حلف بعتق غلام له سمّاه، سقطت الشّهادتان، لأنّ بعضهم كذّب بعضا. قاله ابن القاسم؛ قال وإن اختلفوا فقال بعضهم نشهد أنّه طلق امرأته فلانة، أو أعتق غلامه فلانا. وقال الآخران نشهد أنّه ما ذكر امرأته فلانة حتى تفرّقنا، أو ما حلف بطلاقها، ولكنّه حلف بطلاق امرأته فلانة، يريد امرأة

[270] هو محمد بن قاسم جسوس. شيخ الجماعة في وقته. أخذ عن عمّه عبد السّلام جسوس والمسناوي ومحمد بن عبد القادر الفاسي وولده الطّيب الفاسي والعربي بردلة وابن زكري. وأخذ عنه الشيخ التّاودي. له شرح على المختصر وشرح على الرّسالة وشرح على الشّمائل وشرح على الحكم العطائيّة. مولده سنة 1089 وتوفّي سنة 1182.

أخرى، أو قالوا نشهد أنّه ما أعتق الذي شهد تمّ له بالعتاقة، ولكنّه أعتق فلانا غلاما له آخر؛ فإنّ الشهادة تبطل؛ وتنقض من قبول الأوّلين والآخرين في الطلاق والعتاق. نقله الحطاب.

الثّالث – النّقل يرجّح على الاستصحاب، فمن له دار وتوفّي عنها، فادّعى ولده أنّها لم تزل على ملك أبيه إلى الموت، وأقام على ذلك بيّنة، وادّعت زوجته أنّه أعطاها لها في صداقها أو اشترتها منه، وأقامت على ذلك البيّنة، فتقدّم بيّنتها لأنّها ناقلة، وبيّنة الابن مستصحبة والتّحقيق، كما قال الشيخ التّسولي في حاشية الزّقاقيّة، أن لا تعارض هنا، لأنّ المستصحبة شهدت بنفي العلم بالخروج؛ وذلك لا يقتضي عدم الخروج، فلا تعارض النّاقلة العالمة به، نعم إذا قالت هذه وقع النّقل بالبيع، أو الطلاق في وقت كذا، وقالت الأخرى لم يقع بينهما بيع ولا طلاق مثلا، في ذلك الوقت أصلا فيتعارضان حينئذ، وتقدّم بيّنة النّقل. قاله التّسولي. وانظر هل يخالف ذلك ما نقلناه عن ابن القاسم حسب نقل ابن رشد كما في الحطّاب. على أنّ المسألة ترجع إلى الإثبات والنّفي.

الرّابع – الإثبات على النّفي والمراد إثبات الشّيء المتنازع فيه. فإذا تنازعا في حوز العطيّة، فالبيّنة الشّاهدة به مثبتة، والبيّنة الشّاهدة بعدمه نافية. وإذا تنازعا في أنّه أوصى وهو تام العقل، فالتي شهدت بالتّمام مثبتة فتقدّم. وإذا تنازعا في البيع أو الطّلاق أو الضّرر، فالبيّنة الشّاهدة بها مقدّمة على النّافية لها. وإذا تعارضت بيّنتا تعديل وتجريح؛ قدّمت بيّنة الجرح، لأنّها اطّلعت على ما لم تطّلع عليه الأخرى. وإذا شهدت بيّنة أنّ المحبّس لم يخرج عنه الحبس إلى أن توفّي وهو بيده، وشهدت أخرى أنّ المحبّس عليه حازه، فقال في المعيار: اختلف أصحابنا في ذلك، فقيل ينظر إلى أعدل البيّنتين ويقضى بها، وقيل ينظر إن كان الحبس بيد المحبّس عليهم وقت الدّعوى فالحبس نافذ، وقيل شهادة من شهد بالحوز أولى بالقبول والجواز إذا كانت عدلة، وإن

كانت الأخرى أعدل، لأنّ شهادة الحيازة تثمر حكما، وتوجب حقّا، وشهادة الذين لم يشهدوا بالحيازة ينفون ذلك. ومن أثبت شيئا أولى ممّن نفاه. هذا الذي تقرّر عليه مذهب مالك وأصحابه، وبه قال حذّاقهم وبه أقول. اهـ.

الخامس – الأصالة على الفرعيّة يدخل تحت هذا العنوان بيّنتا الصّحة والمرض، وبيّنتا الطوع والإكراه، وبيّنتا الصّحة والفساد، وبيّنتا الرّشد والسّفه، والعسر واليسر، والعدالة والجرحة والحريّة والرّق، والكفاءة وعدمها والبلوغ وعدمه. فتقدّم بيّنة الإكراه والصحّة والسّفه واليسر والجرحة والكفاءة والحريّة والبلوغ على أضدادها. وإنما قدّمت بيّنة الإكراه والسّفة والبلوغ لأنّها ناقلة، وإن كانت أضدادها أصولا. وقدّمت بيّنة اليسر، لأنّ الأغلب التكسّب، وإن كان الأصل الفقر؛ ولأنّ بيّنة العسر تشهد بنفي العلم؛ وتعتمد على قرائن ظنيّة، بخلاف بيّنة اليسر.

فلو شهدت بيّنة بنكاحه صحيحًا؛ وبيّنة به مريضًا مرض المنع، قدّمت بيّنة الصّحّة. وقيل بتقديم بيّنة المرض، وقيل ترجّح التي هي أعدل قاله ابن عرفة. وإذا شهدت بيّنة المرض بأنّه تبرّع في حال صحّة بدنه. والأخرى في مرضه المخوف، قدّمت بيّنة الصّحة، ويكون التبرّع نافذا إن حيز، وليس من هذا إذا شهدت بيّنة بأنّ المرأة مازالت على عقلها إلى الآن؛ وشهدت أخرى أنّه طرأ اختلال عقلها نحو عشرة أشهر، فإنّ بيّنة الاختلال تقدّم، لأنّها مثبتة وناقلة، والأخرى نافية ومستصحبة. فلا يلزم ما عقدته من بيع أو غيره في هذه المدّة. قاله المهدي في حاشية الزقّاقيّة صفحة 135.

السّادس والسّابع – التاريخ وسبقه. فتقدّم المؤرّخة على المطلقة، والأقدم تاريخا على الأحدث، فلو ادّعى المرأة رجلان، وأنكرتهما أو أحداهما وأقام كل البيّنة، فسخ، فلو أرّخت إحداهما برمضان، والأخرى بيوم منه، قضي بذات اليوم، إلاّ أن تقطع الأخرى أنّ النّكاح كان قبل ذلك اليوم، فترجّح لأنّها أقدم تاريخا، ووجه

ذلك أنّ المشهود فيه ثبت للأقدام، والأصل الاستصحاب. وما أثبتته البيّنة الأخرى محتمل، لمعارضة هذه البيّنة له فتساقطتا فيما تعارضتا فيه؛ ويبقى استصحاب الحال لذات التاريخ الأقدم خاليا عن المعارض. قاله ابن عبد السلام، وترجّح الأقدم تاريخا، ولو كانت الأخرى أعدل. وسواء أكان الشّيء بيد إحداهما أو أيديهما؛ أو يد ثالث أن لا يد.

الثّامن — الترجّح بكمال البيّنة. فيقدّم الشّاهدان على الشّاهد واليمين؛ والشّاهد والمرأتين.

التّاسع — التّرجيح بالتّفصيل. فتقدّم البيّنة المفصّلة على البيّنة المجملة. فإذا شهدت بيّنة أنّ ولاء بكر لزيد؛ وقبلت على إجمالها؛ لأنّ شهودها من أهل العلم، وشهدت بيّنة أخرى أنّه لعمرو، وأنّه باشر عتقه أو جرّ ولاءه له بولادة أو عتق، قدّمت الثّانية على الأولى.

وإذا لم يوجد مرجّح لإحدى البيّنتين على الأخرى، فإن كانت الشّهادتان فيما لا يعلم أصله؛ بقي الشّيء بيد حائزه من المتداعيين مع يمينه على المشهور. وإن كانتا فيما عرف أصله، ككونه بالإرث عن فلان، وأقام كل البيّنة أنّه وارثه؛ فلا يختصّ به الحائز ويقسم بينهما؛ ولو أقام أحدهما أنّه وارث فلان وحده وأخذ المال. ثمّ أقام آخر بيّنة كذلك فهو بينهما. قاله في المدوّنة. انظر شرح الفاسي للزّقّاقية.

وإذا كان المدّعى فيه بأيديهما معًا، أو لا يد عليه لأحد، وتنازعاه وتكافأت بيّنتاهما. قسم بينهما على حسب دعواهما كالعول مع إيمانهما.

وإذا كان المتنازع فيه بيد ثالث وسقطت البيّنتان؛ فإن أقرّ به لواحد منهما فهو للمقرّ له بيمينه، وإن أقرّ به لغيرهما، أو لم يدعه لأحد فهو بينهما، ولا يعتبر قوله ولا سكوته. وإن ادّعاه لنفسه، فهو له بيمينه قاله الزّرقاني.

والإعذار للخصم قبل الحكم واجب. والحكم بدونه باطل عند أهل المذهب. وينقض إذا ثبت عدم الإعذار ببيّنة، أن بإقرار الخصمين والقاضي، أمّا لو ادّعى المحكوم عليه عدم الإعذار، فلا يتعقّب الحكم عند مطرّف وابن الماجشون، وعند غيرهما يستأنف الإعذار، فإن أبدى مطعنًا نقض وإلاّ فلا قاله الزّرقاني. وقيّد الزّرقاني وجوب الإعذار بما إذا ظنّ القاضي جهل من يريد الحكم عليه بأنّ له الطعن أو ضعفه عنه، وإلاّ لم يجب، بل يحكم إن لم يطلب الخصم القدح. اهـ. قلت: وما نقله الزّرقاني عن مطرّف وابن الماجشون، هو الذي به العمل التّونسي، ففي أواخر قضاء البرنامج لعظوم ما نصّه : وإذا أنكر محكوم عليه وقوع الحكم وادّعاء الحاكم، صدّق المحكوم عليه إلاّ بيّنة على الحكم؛ بخلاف اختلافهما في وجود السّبب؛ كإقرار الخصم. قلت وفي معناه تأجيله والإعذار إليه. وحاصله وجود سبب الحكم وشرطه وانتفاء مانعه مصدّق فيه؛ فالقول في وجوده وعدمه قوله، لا قول المحكوم عليه. وقال أصبغ في الواضحة: إن أنكر المحكوم عليه أن يكون خاصم عند القاضي وأعذر إليه فحكم عليه؛ قبل قول القاضي بأنّه فعل ابن ناجي في الثّالثة عشر من أقضية كبيره: "وقع في أحكامي بالقيروان مثل هذه المسألة؛ وأفتى شيخنا الزغبي[271] بأنّ قولي مقبول عليه، عملا بقول أصبغ". اهـ.

والإعذار بشاهد واجب وبعدلين مستحب. وإذا أعذر القاضي بأَبَقِيَتْ لك حجّة، فقال لا؛ فحكم عليه؛ ثم جاء بحجّة وزعم أنّه لم يكن أعذر إليه؛ فاستظهر المحكوم له بشهادة عدلين على الإعذار، فقال المحكوم عليه، أعذر لي فيهما؛ لم يجبه القاضي إلى ذلك؛ إذا كان وجههما لغائب عن مجلس الحكم كالمريض والمسجون،

[271] هو أبو يوسف يعقوب بن أبي القاسم الزّغبي التّونسي. قاضي الجماعة بتونس بعد الغبريني. من أكابر أصحاب ابن عرفة. توفي سنة 833.

لأنّ القاضي أقامها مقام نفسه. ومثلهما ما وكّل من وجّهه بالنّيابة عنه، كتوجيه الشّهود للحيازة، أي بيان حدود العقّار، وتوجيههما لحضور اليمين؛ أو لحضور تطليق المرأة وأخذها بشرطها. وأما إذا كان شهيدا الإعذار شهدا على الإعذار للخصم الحاضر مجلس الحكم، فإن أدّياها في ذلك المجلس فلا إعذار فيهما وإلاّ أعذر، أي مكّن من الطعن فيهما قاله ابن سهل. واختلف في الإعذار هل هو بسيط أو مركّب؛ والأوّل مذهب الأقدمين وظاهر المدوّنة والمختصر والشّامل وابن عرفة، حيث عرّفه بقوله "سؤال الحاكم من توجّه عليه موجب حكم هل له ما يسقطه" وهو اختيار بعض حذّاق الشيوخ من التّونسيين. وعليه فيكون إعطاء النّسخة للإعذار، والتّأجيل لذلك وسيلة له ووسيلة الواجب واجبة. وقيل هو مركب من قول؛ وهو أبقيتُ لك حجّة وفعل، وهو إعطاء النّسخة والتّأجيل؛ وهو مذهب المتأخّرين. وردّه أولئك الشّيوخ الحذّاق بأنّ الإعذار مجمع على اعتباره في كلّ نازلة؛ وأمّا أخذ النّسخة فغير متّفق عليه في كلّ نازلة، ولا يقول به أحد في كلّ شيء؛ فلو كان جزءا من أجزاء الإعذار لزم أن يكون مجمعا على اعتبار في كلّ نازلة، إذ المركّب لا يتحقّق إلا بتحقّق جميع أجزائه. اهـ، وقد تحصّل أنّ إعطاء النّسخة للإعذار إما وسيلة أو جزء وشرط لا يتمّ الإعذار بدونه. وقد ذكر المسألة الشيخ قاسم عظوم في أجوبته. قاله ابن الطّاهر في حاشيته. وإذا طلب المشهود عليه الإعذار في شهود البيّنة. أجابه القاضي إليه، ولا يتوقّف ذلك على حضور المشهود له. قاله ابن القاسم وأصبغ، وقال هذا محض القضاء، قال ابن رشد: وهذا مما لا اختلاف فيه؛ لأنّ من حقّ المشهود عليه أن يعرض عليه ما شهد له به، ويعذر إليه فيه، ولا حقّ للمشهود له في أن يكون ذلك بحضرته؛ كما أنّه لا حقّ للمشهود عليه أن يشهد الشّهود بحضرته. اهـ. من التّبصرة صفحة 139 من الجزء الأوّل.

المبحث السّادس في العقلة

إذا طلب المدّعي عقلة الشّيء المتنازع فيه، فإن لم يكن له إلاّ مجرّد الدّعوى لم يجب مطلبه على المذهب، وهو ما به العمل عندنا، وجرى عمل فاس بالتّوقيف بمجرّد الدّعوى. وإذا أقام البيّنة على ما يدّعي أجيب إلى ذلك. والعقلة نوعان عقلة حيلولة، أي انتزاع الشّيء من يد المشهود عليه، ووضعه تحت يد أمين. وعقلة عدم تفويت وعدم تغيير للمدّعى فيه، واشتهر في عرف العامّة التعبير عنها بالعقلة التّحفظيّة. فأمّا عقلة الحيلولة، فتكون بشهادة عدلين بالملكيّة، إذا بقي للحكم بشهادتهما الإعذار فيهما، وتكون بشهادة مجهولين احتاجا إلى التّزكية، وقول التّحفة "وحيثما يكون حال البيّنة" البيتين، معترض، مخالف لكلام ابن الحاجب[272] وخليل وابن عرفة، واختلف في شهادة العدل الواحد بالاستحقاق، فقال سحنون توجب شهادته عقلة الحيلولة. وقال ابن القاسم بنفيها، وجعل ابن العطّار[273] في وثائقه قول سحنون مقابلا لما صدّر به من ترتيب حيلولة عدم التّفويت بشهادته. ونصّه باختصار؛ لا تجب العقلة بشاهد واحد، ولكنّه يمنع المطلوب أو يحدث في العقّار بناء أو بيعًا أو شبه ذلك بالعقل، ولا يخرج من يده. وقال سحنون وإن أقام المدّعي شاهدًا عدلا لا عقل عليه. اهـ. وإذا عقل المتنازع فيه عقلة حيلولة، فما له غلّة كالبساتين، وما له خراج كالحوانيت ودور الكراء، فحيلولته برفع يد المتصرّف فيه ووضعه تحت يد أمين، يجمع ما تحصّل

---

[272] هو أبو عمرو جمال الدّين عثمان بن عمر بن أبي بكر يونس المعروف بابن الحاجب المصري ثم الدمشقي ثم الإسكندري. من أكابر العلماء المبرّزين في فنون كثيرة. أخذ عنه الشّهاب القرافي وابن المنير وناصر الدّين الإبياري والزّواوي. وهو أول من أدخل مختصره الفرعي لبجاية ومنها انتشر بالمغرب – له تآليف كثيرة في الفقه والأصول والعلوم اللّسانية، من أشهرها مختصره الفرعي ونهاية السّول ومختصره الأصلي وشرح المفصّل والأمالي. مولده سنة 570 ووفاته بالإسكندريّة سنة 646.

[273] هو محمد بن أحمد المعروف بابن العطّار الأندلسيّ الفقيه العارف بالشّروط والأحكام، له كتاب في الوثائق عليه المعوّل. وله رحلة اجتمع فيها بابن أبي زيد القيرواني. مولده سنة 330 وتوفي سنة 399.

من بيع غلّته أو من كرائه ويبقيه تحت يده، إلى أن يقع الحكم فيدفعه لمستحقّه. وما ليس له غلّة كدور السكنى المرادة لها لا للكراء، فعقلتها بإخلائها من أمتعة المتصرّف فيها. وأمّا الأرض فقال ابن زرب[274] عقلتها بمنع حرثها وزراعتها، وهو الذي نظمه صاحب التّحفة والزّقاق؛ وقال عيسى بن أيوب: تزريع الأرض وكراؤها من النّظر للفريقين؛ وتوقيفها ومنعها من ذلك ضرر؛ نهى عنه النّبي صلى الله عليه وسلم لما فيه من إضاعة المال. وقال أصبغ بن سعيد؛ الذي أقول به أنّ الأرض تكرى ممّا يعمّرها على ما يجوز من الكراء، ولا تعطى لمن يزرعها من قبل نفسه على المساهمة. نقله الشّريف في حواشي الزقّاقية. قلت شاهدنا الحكّام يجرون اليوم في الأرضين على ما لأصبغ بن سعيد وهو الذي فعلناه، وبلغنا أن غيرنا ممّن تقدّمنا ينتحيه. ثم إن كان المتنازع فيه جميع الأصل وقف الكراء كلّه، وإن كان في حصّة منه فقط، وقف ما فيه النّزاع وما لا نزاع فيه على الرّاجح، ووقف ما فيه النّزاع فقط على ما اختاره غير واحد من المتأخّرين؛ وهو الذي انتحاه القضاة اليوم.

وأما عقلة عدم التّفويت والتّغيير، فتكون بشهادة العدل الواحد أو المرجو العدالة، أو الشهود غير العدول. فيعقل المتنازع فيه. بمعنى أنّه يمنع من يده من تفويته ببيع أو هبة أو غير ذلك من المفوتات، ويمنع من تحويله عمّا هو عليه بإحداث بناء فيه أو هدم له أو غرس أو قلع، ويبقى بيد حائزه.

المبحث السّابع في التّعجيز

إذا انتهى الأجل المضروب لإحضار البيّنة للقائم. أو للطّعن فيها بالنّسبة للمطلوب، ولم يدل المؤجّل بما تأجّل عليه. فإنّ القاضي يحكم بتعجيز المؤجّل طالبا

[274] هو أبو بكر محمد بن بقي بن زرب القرطبي. قاضي الجماعة بقرطبة. تفقّه به ابن الحذاء وابن مغيث. مولده سنة 317 وتولّى القضاء سنة 367 وتوفي وهو يتولاّه في رمضان سنة 381.

كان أو مطلوبًا. وفائدة الحكم بالتّعجيز، إمّا على القائم. فعدم سماع ما يأتي به من البيّنات على إثبات دعواه، وإما على المطلوب فعدم سماع قدحه في بيّنة المدعي. ومن هنا لزم الاعتناء بالتّأجيل على إقامة البيّنات أو الإعذار فيها، وينبغي أن ينتبه إلى أنّ ابتداء الأجل يحسب من غد يوم التّأجيل. ولكون التّعجيز يقطع حجّة المعجّز، وجب أن لا يقع التّعجيز في الحقوق التي إذا ثبتت لا يجوز إسقاطها، وهي التي جمعها صاحب التّحفة في قوله:

إلاّ ادعاء حبس أو طلاق ❁ أو نسب أو دم أو عتاق

فإذا ادّعى قائم أنّ هذه الدّار وقف على الفقراء أو طلبة العلم؛ وعجز عن إثباته ثم أثبته قُبِل، بخلاف الوقف على معيّن كزيد فإنّه إذا عجز عن إثباته يمضي عليه التّعجيز، قاله التّاودي، لكن قال التّسولي في حواشي الزقّاقيّة: قد يقال هذا داخل في الضّابط المتقدّم، إذ الحبس حق لله، فليس للمحبّس عليه بعد قبوله إسقاطه وبيعه مثلا، فلا تعجيز فيه، وكل من عبّر بالحبس أطلق فيه، ولم يقيّده الزّرقاني ولا غيره ممّن وقفت عليه. اهـ. ويؤيّد ما للتّسولي؛ ما في شرح ابن مرزوق على المختصر في مبحث التّعجيز، ونصّه : وأمّا الحبس على معيّن ففيه نظر، إلاّ أن يقال فيه حق لله في امتناع بيعه ونحو ذلك. اهـ. والعمل عندنا على عدم التعجيز مطلقا، لأنّ غالب الأحباس على محصور غير معيّن؛ كأولاده ثم أولاد أولاده، ولحق المرجع، وعدم التّعجيز في الوقف إنّما هو في إثباته، أما ادّعاء نفيه ففيه التّعجيز. وإذا ادّعت المرأة على زوجها الطّلاق، وعجزت عن إثباته ثم أثبتته قبلت بيّنتها، ولو صدر الحكم باستمرار الزّوجية بينهما وبقائها في العصمة. بخلاف الزوج ينكر الطّلاق فتثبته بيّنة، فيعجز عن القدح فيها، فيحكم عليه بالطّلاق والتّعجيز، ثم يجد القادح، فلا تسمع بيّنته ويمضي عليه التّعجيز. وإذا ادّعى الرجل أنّه ابن لفلان، وأنكره بقيّة الورثة، فعجز عن الإثبات، ثم أثبته ببيّنة، قبل بيّنته، ولو وقع الحكم عليه بانتفاء النّسب. وإذا أراد القاتل تجريح من

شهد عليه بالقتل فعجز، فحكم القاضي عليه بالقتل، ثم وجد من يجرّح البيّنة الشاهدة عليه بالقتل فإنّها تسمع منه، ولا يعمل بتعجيزه لخطر الدماء. بهذا صوّر ابن مرزوق، لكن قال الشيخ بنّاني: محلّه إذا أتى بها قبل استيفاء الحكم، أما إن قام ورثة المدّعى عليه بعد قتله بما يجرّح بيّنة المدّعي؛ فالظاهر أنّ ذلك لا يسمع منه. اهـ. فإن ادّعى وليّ القتيل القتل على إنسان وعجز عن إثباته، فإنّه يعجز، لعدم اندراجه تحت الضّابط، إذ لمدّعي القتل إسقاطه بعد ثبوته، بالعفو عن القاتل مجانا أو بعوض. وإذا ادّعى العبد على سيّده الإعتاق وعجز عن الإثبات، ثم شهد له عدلان به أعتق العبد.

وكتب التّعجيز والإشهاد عليه حقّ على القاضي. قاله في المفيد وابن هارون في اختصار المتيطيّة، واستظهر التّاودي في شرح الزّقاقيّة: أنّه حقّ للحاكم والمحكوم له معًا، لما فيه من قطع الشّغب وحسم تطويل الدّعاوي. والمعتمد في تصويره قول اللّقاني[275]: الحكم بعدم قبول بيّنة يأتي بها، وأنّه زائد على الحكم بالحقّ لاعينه، وذلك أنّ الحاكم يفعل ثلاثة أشياء:

- أوّلها الإعذار، وهو سؤال الحاكم من توجّه عليه موجب الحكم: أبقيت لك حجّة، وفائدته استقصاء الحجج.
- الثّاني الحكم. وهو إلزام الحقّ أو إبطاله، وفائدته قطع النّزاع.
- الثّالث التّعجيز، وفائدته عدم سماع ما يدلي به من البيّنات بعد. ولا ينبغي أن يغترّ في هذا المقام بكلام الشّيخ التّسولي في شرح التّحفة مما خالف ما ذكرناه؛ فإنّ فيه تخليطا، وقد تكفّل بالردّ عليه وأحسن مهدي في حاشية التّحفة.

---

[275] هو محمد بن حسن اللّقاني الملقّب بناصر الدّين. أما أخوه فهو الملقّب بشمس الدّين. وكلّ منهما حافظ للمذهب محقّق. فالشيخ شمس الدّين مولده سنة 857 وتوفي سنة 935 –وناصر الدّين مولده سنة 873 وتوفي سنة 985 –وشمس الدين له طرر محرّرة على المختصر. وناصر الدّين انفرد بالرّئاسة بعد موت أخيه. وله طرر على التّوضيح وحاشية على شرح المحلّي لجمع الجوامع وحاشية على شرح السّعد للعقائد. أما الشيخ إبراهيم اللقاني فهو من شيوخهما وكان قاضي القضاة بمصر. مولده سنة 814 وتوفي سنة 889.

ولا يلزم في التّعجيز التّصريح بهذه المادّة؛ بل لو قال: حكمت بعدم سماع ما يأتي من الحجج في القضيّة لكان تعجيزًا. والعمل جار على عدم قول البيّنة بعد التّعجيز، سواء اعترف بالعجز أو أنكره. وإن جرى خلاف في أولى الصّورتين فقيل بالقبول وقيل بالردّ؛ وقيل تسمع من الطّالب دون المطلوب. وهي التي حكاها الزّقّاق في لاميّته بقوله:

وإن قام ذو التّعجيز بعد بحجّـــة ❁ وقـد كـان ينفي العجز فأردد وأبطلا

وإن كان قد ألقى السلاح فهل كذا ❁ نعم لا ولا إن كان مطلوبا إنجـــلا

واختلف هل يعجز الوصيّ في حقّ منظوره. وذكر المتيّطي في ذلك قولين من غير ترجيح، وفي أحكام ابن بطّال[276] : الذي به العمل إعماله؛ وأنّه تعجيز للمحجور. قال عظوم في برنامجه: إن أراد تعجيزه باعترافه بالعجز ففيه إشكال؛ لأنّه إقرار في حقّ المحجور؛ وإن أراد بتعجيزه الحكم عليه بالعجز ونفوذ الحجّة؛ فواضح لا إشكال فيه.

[276] هو سليمان بن محمد بن بّطال بن أيوب البَطَلْيَوسي. أخذ عنه ابن عبد البرّ وابن الحذاء، له كتاب المقنع في أصول الأحكام من الكتب المعتمدة؛ وكتاب الدّليل إلى طاعة الجليل. توفي سنة 402.

الباب الثّاني

في مستند الحكم
وهو إما يمين أو إقرار أو إبراء أو إسقاط أو التزام أو شهادة:
فانحصر الكلام فيه في ستّة فصول



الفصل الأوّل
في اليمين وفيه مباحث

المبحث الأوّل في صيغتها

اليمين في مقاطع الحقوق صيغتها: بالله الذي لا إلاه إلاّ هو. فلو اقتصر الحالف على اسم الجلالة؛ أو على قوله بالذي لا إلاه إلاّ هو؛ لم يكف ذلك على المذهب؛ حتى يجمع بينهما خلافًا للّخمي. انظر شرح التّاودي للتّحفة عند قولها "وبالله يكون الحلف" فلو توجّهت للرّجل قبْل خصمه يمين؛ فأمره أن يحلف له بالطّلاق فحلف له به؛ ثم رجع فقال لا أكتفي بها؛ فله ذلك وإن قام بالفور، وإن قام بعد الطّول فلا مقال له، قاله ابن سهل؛ وأشار إليه الزّقاق في لاميتّه بقوله:

كجمع الدّعاوي في يمين سوى التي ❁ تردّ ومن يحلف بلا من له العلا

أعاد بقرب...ولو حلف بيمين تشمل اليمين بالله — كالأيمان اللاّزمة — لا تكفيه يمينه ولابدّ من إعادتها. قاله ابن عرفة، ونقله الوانوغي. وذكر كلام ابن عرفة صاحب المعيار آخر نوازل الدّعاوي.

وتكون اليمين على البتّ، إن ادّعى لنفسه أو لموروثه شيئا؛ أو نفى عن نفسه. وتكون على نفي العلم إن نفى عن غيره، كما قال في التّحفة "ومثبت لنفسه..." البيتين.

المبحث الثّاني في الكيفيّة التي يكون عليها الحالف عند اليمين:

يلزم إذا كان الحقّ ربع دينار فأكثر، الإتيان باليمين من قيام، وأن يكون الحالف مستقبل القبلة على ما جرى به العمل. والخلاف في المسألتين مرويّ. قال في العمل المطلق[277]:

[277] معنى العمل المطلق: العمل الذي لم يتقيّد بخصوص بلد. ولذلك يذكر ما جرى به العمل في فاس أو في الأندلس أو في تونس. وناظم ذلك هو الشيخ محمد بن أبي القاسم بن محمد بن عبد الجلالي الفلالي السّجلماسي. ووضع عليه شرحا أتمّه في 12 جمادى الثانية سنة 1196.

وغلظت فيما له بال على ❁ من وجبت فقائمًا مستقبلا

المبحث الثّالث في مكانها:

يحلف من توجّهت عليه اليمين في أقلّ من ربع دينار في مكانه. ويلزم أن يكون الحلف في ذي البال؛ وهو ربع دينار فأكثر بالجامع، فإن أبى أن يحلف فيه عدَّ ناكلا. فإن سأل المحلوف له مسجدًا آخر يعظّمونه؛ أجيب إلى مطلبه. قاله ابن ناجي. وبه العمل، كما في حاشية ابن الطاهر، ونظمه صاحب العمل المطلق فقال :

وعندما تغلّظ اليميـــن في ❁ ربع دينار مكان الحلــف

المسجد الجامع هو الأعظـم ❁ ما لم يكن في بلد يعظّــم

فيه سواه من مساجدهـم ❁ فإن في هذا يكون القسمُ

ولو طلب الخصم تحليفه على المصحف، أو سورة براءة، أو قد سمع، أو أضرحة الصّالحين، أجيب إلى ذلك. على ما أفتى به جمع من المتأخّرين. لأنّ المقصود من اليمين هو الإرهاب. أما لو طلب تحليفه بالطلاق، فلا ينبغي أن يجاب إليه، ولا يعتمد ما ذكره الزّرقاني هنا. انظر حاشية مهدي على التّحفة.

ويكون الحلف في أعظم المواضع في المسجد، وهو ما بين المنبر والمحراب. قال ابن النّاظم[278]: "وأكثر موثّقي الزّمان يحلّفون حيث تأتّى لهم، ولا أعلم مستندهم؛ والغالب على الظنّ أنه جهل منهم بالفقه". اهـ. قلت وقد شاهدنا الحلف في الجوامع يكون عند المصحف الموضوع بوسطها، وما رأينا الحلف بين المنبر والمحراب أصلا.

[278] هو أبو يحيى محمد بن أبي بكر محمد بن عاصم العالم البليغ المفوّه، تولّى وظائف كثيرة منها القضاء والكتابة والوزارة والإمامة والخطابة. له من المؤلّفات شرح تحفة الحكّام لوالده والرّوض الأريض في تراجم ذوي السّيوف والأقلام والقريض، وذيل الإحاطة وجنّة الرّضا في التّسليم لما قدر به الله وقضى. وساق جملة من عيونه المقّري في أزهار الرّياض، كان بالحياة سنة 857 وتوفّي على ما قيل؛ ذبيحا من جهة السّلطان.

وهو جار على قول المدوّنة: ولا يعرف مالك اليمين عند المنبر؛ إلاّ منبر النبيّ صلى الله عليه وسلم، في ربع دينار. قال أبو إبراهيم[279]: "فيه إشارة إلى أنّ الجامع كلّه سواء. وهي رواية في المذهب" . اهـ. وقال ابن عبد السّلام: ظاهره أنّ الجامع كلّه سواء. وهي رواية في المذهب إلاّ منبر مسجد المدينة ومنهم من تأوّله. اهـ. أي بجعل عند بمعنى على؛ أي فيحلف على منبر المدينة، لأنّ له حرمة؛ لقوله صلى الله عليه وسلم: "من حلف على منبري آثمًا فليتبوأ مقعده من النّار" . بخلاف منابر سائر المساجد؛ فإنّ الحالف يحلف عندها لا عليها، لأنّ الحرمة لموضعها لا لها، كما لو أزيلت عنه لإصلاح، فلا يحلف إلاّ في موضعه، بخلاف منبر النّبي صلى الله عليه وسلم، فلا يكون الحلف إلاّ عليه أينما حلّ. قاله ابن رشد في كتاب الأقضية الأوّل من سماع أشهب من كتاب الهبات والصّدقات من العتبيّة.

وإذا لم يكن للخصوم جامع، جلب من توجّهت عليه اليمين إلى الجامع الذي على قدر مسافة الجمعة من منازلهم، لأنّ لهم جامعًا حكمًا. فإن كان الجامع على مسافة لا تجب معها الجمعة. حلف حيث هو.

ولو ادّعى من توجّهت عليه اليمين، عجزه عن الخروج للجامع لمرض ؛ فحكى ابن عرفة في المسألة أربعة أقوال. قال ابن بقيّ: إن ثبت ذلك ببيّنة حلف ببيته وإلاّ خرج. وقال ابن حارث: إن ثبت ذلك ببيّنة. حلف ببيته وإلاّ حلف لا يقدر على الخروج، لا راجلا ولا راكبا؛ وخيّر المدّعي في تحليفه ببيته وتأخيره لصحّته؛ فإن نكل لزمه الخروج أو ردّ اليمين. وقال ابن لبابة: "إن ثبت مرضه، حلف ببيته على المصحف، وإلاّ حلف على عجزه. وخيّر المدّعي في الأمرين" . وقال ابن زرب:

---

[279] هو إسحاق بن إبراهيم التّجيبي. أخذ عن ابن لبابة وأسلم بن خالد وبهما تفقّه. توفّي بطليطلة سنة 352 وقيل سنة 354 وسنّة خمس وتسعون سنة.

يختبره القاضي، يبعث له شاهدين. وأنكر هذا القول محمد بن مسيرة. وقد أشار الزقّاق إلى هذه المسألة بقوله:

ومن عجزه عن مسجد يدّعي فهل ❁ يحلف في بيت إذا عجزه انجلى
وإلاّ فأخرج أم يخيّر مدع ❁ ببيت وتأخير إن أقسم أو لا
وإلا فأخرج أو يمينا بمصحف ❁ وإلا فحلف ثم خيّر بما خلا

(أي مضى و تقدّم)...ولا تكفي اليمين في مقاطع الحقوق، إذا حلفها في الجامع بغير حضرة الخصم؛ ولو حضر اليمين عدلان، ويلزمه أن يعيدها بحضرته، إلاّ إذا تغيّب المحلوف له بعد الحكم له بها؛ وأقام القاضي له وكيلا يقتضيها، فلا حجّة له حينئذ؛ وتكفي الخصم، اليمين بمحضر الوكيل المقام. ولو طلب أحد الخصمين تعجيل اليمين، وطلب الآخر تأخيرها فالقول لطالب التّعجيل.

والمرأة مثل الرجل في حلفها في الجامع، إذا كانت تخرج في مصالحها نهارًا. فتخرج لليمين التي تغلّظ نهارًا. أما التي لا تخرج إلا ليلا، فتخرج لليمين ليلا، طالبة كانت أو مطلوبة. وتحلف بحضرة الخصم؛ فإن أبت هي أو زوجها من حضوره؛ خشية الاطّلاع عليها؛ فإنّه يبعد عنها أقصى المسجد. بقدر ما يسمع لفظ يمينها. قاله ابن عبد السّلام. انظر التّسولي وحاشية ابن الطّاهر. والتي لا تخرج نهارًا ولا ليلا، يبعث إليها القاضي شاهدين؛ يشهدان على يمينها إن كانت مطلوبة فإن كانت طالبة خرجت ليلا. قاله التّاودي. وإذا حلفت المرأة ببيتها. فلا يقضى للخصم بحضوره مع الشّاهدين، على ما للزّرقاني تبعًا للأجهوري. وجعله ابن عرفة ظاهر المدوّنة. ويقضى بحضوره، ويبعد عنها أقصى ما يسمع صوتها ولا يرى شخصها، كما في شهادات البرزلي ونقله الحطّاب في القضاء، وهو الذي ينبغي اعتماده.

وإذا وقع التّنازع في خروجها فعليها الإثبات: أنّها من أهل الحجاب؛ وأنّها ممّن يحلف ليلا. كما في التّبصرة صفحة 78 عن المتيطيّة. قاله التّسولي. ويكتب في حجّة اليمين: ثبت عند القاضي فلان أنّ فلانة من أهل الحجاب؛ وممّن يجب أن تحلف ليلا؛ وأنّ القائم باليمين عليها ممّن يعرف ذلك. نقله ابن الطّاهر.

وإذا وجبت اليمين لورثة رشداء، فحلف الحالف بأمر القاضي؛ لم يكن لبقيّة الورثة أن يحلفوه ثانية؛ لأنّ اليمين إذا كانت بأمر الحاكم كان حكما مضى؛ وإن كان بغير أمره؛ فكلّ من قام منهم يحلفه. قاله في مختصر المتيطيّة، ونحوه لأبي بكر بن عبد الرّحمن[280] وغيره من الموثّقين وبه الحكم. وللشيخ ابن أبي زيد: أنّ لمن غاب منهم أن يحلفه، وإن كانت اليمين بأمر الحاكم. ومثل ما في مختصر المتيطيّة؛ لابن فرحون في تبصرته. وعلى ما به العمل اقتصر الزقّاق حيث قال:

وإن غاب بعض من ذوي الحق يكتفي ❁ بإحلاف بعض إن بحكم تحصّلا

قال الزّرقاني: وإذا أقام غير من أحلفه بيّنة؛ عمل بها في حقّه فقط، ولو كان عالما بها حين حلّف القاضي المدّعى عليه لغير مقيمها وعلم بذلك، لأنّ من حجّته أن يقول: لم أقم بحقّي وقت الحلف، ولو يكن طلب الحلف منّي.

المبحث الرّابع في أقسامها

أقسام اليمين أربعة: يمين تهمة؛ ويمين قضاء، ويمين إنكار، ويمين متمّمة للنّصاب.

فأمّا يمين التّهمة، فتكون في الدّعوى التي لا تحقّق على المدّعى عليه، وتتوجّه على المتّهم وغيره، على ما جرى به العمل بتونس. قاله ابن ناجي؛ ونقله عظّوم في البرنامج، ونظمه صاحب العمل المطلق فقال:

---

[280] هو أحمد بن عبد الرحمن بن عبد الله الخولاني؛ أبو بكر. من أهل القيروان وشيخ فقهائها في وقته؛ مع صاحبه أبي عمران الفاسي. تفقّه عليه خلق كثير؛ منهم أبو القاسم بن محرز وأبو إسحاق التّونسي وأبو القاسم السيّوري. توفي سنة 432.

وبتوجّه يمين التّهمـــــة ❁ جرى القضا من أهل إفريقية
أي مطلقا وأنّها لا تنقلب ❁ بقلب أو نكول من بها طلب

قال شارح العمليّات: وانظر هل ما ذكر من عمل إفريقية كان عاما عندهم، حتى في التّهمة التي في دعواها معرّة، أو خاصّا بغيرها. وذكر العبدوسي في جواب له نقله صاحب المعيار: أنّ التّهمة التي تلحق في دعواها معرّة، كالاتهام بالسّرقة والغصب، لا تلحق من لا تليق به، ممّن شهد فيه بالخير. وإن التّهمة في غير ذلك، تلحق اليمين فيها جميع الناس، برّهم وفاجرهم، على القول بإيجاب اليمين في التّهمة، وهو المشهود من المذهب وبه القضاء وعليه العمل.

قال عظوم في برنامجه في مبحث الصّداق: وتوجّهها مشروط بشرطين. الأوّل ما قاله ابن ناجي: إنّ التّهمة إنّما تتقرّر بلفظ يقتضيها، كقوله: أشكّ فيك أو أتّهمك، لقوله فيها أخاف. الثّاني ما قاله الشيخ أبو عبد الله المقّري[281] في المسألة الثانية من القاعدة السّابعة من قواعد الدّعاوي والشّهادات. أنّ العداوة بين المتداعيين، تمنع توجّه يمين أحدهما في دعوى الآخر عليه. لأنّه يقصد إضراره بتوجّه اليمين عليه. ونصّه : إذا دفع الدّعوى بعداوة؛ المشهور أنّه لا يحلف لأنّ العداوة مقتضاها الإضرار بالتّحليف. وقيل يحلف لظاهر الخبر. ونحوه في تاسعة أعلام الزّقّاق، للشيخ الجدّ رحمه الله. اهـ.

ولا يحلف المتّهم بما ضاع أو سرق، حتى يحلف المدّعي يمين الضّياع أو السّرقة؛ لقد ضاع الشّيء الفلاني المدّعى ضياعه. وحينئذ يحلف المدّعى عليه، هذا إذا أنكر المتّهم أن يكون قد ضاع له شيء. وإنّما يريد أن يحرجه باليمين. بهذا كان يحكم أبوبكر بن زرب: ويقول إنّها من دقيق المسائل. نقله ابن فرحون في التّبصرة في الباب

---

[281] هو محمد بن محمد بن أحمد القرشي التلمساني الشهير بالمقّري. قاضي الجماعة بفاس. له من المؤلّفات كتاب القواعد؛ اشتمل على ألف ومائتي قاعدة؛ وحاشية على مختصر ابن الحاجب الفرعي. توفّي وهو يتولّى القضاء سنة 756.

الثّامن والعشرين. وفي نوازل الدّعاوي والأيمان من المعيار أنّ أبا عمر بن المكوي[282] سئل عن رجل اتّهم رجلا بالسّرقة، قال له: تحلف لي، فقال له الثّاني: أحلف أنت أنّي سرقتها وأغرم قيمتها. هل يجب له ذلك فأجاب : ليس عليه يمين أنّه سرقها، وإنّما يحلف لقد سرق له هذا الذي ادّعى. وأنّه يتّهم المطلوب بسرقته، فإن أحبّ أن يردّ عليه اليمين على هذه الصّفة، فذلك له. قال السّجلماسي: والفرق بين المسألتين أنّ اليمين في مسألة ابن زرب، لتحقيق التّهمة التي هي سبب يمين المطلوب، وذلك ثمرتها. واليمين في مسألة ابن المكوي، مردودة بعد وجوبها على المطلوب، وثمرتها لزوم الغرم للمطلوب، أنظر حاشية مهدي على التّحفة.

وإذا نكل المتّهم عن اليمين، غرم بمجرّد نكوله، ولا يطلب المدّعي بالحلف على ما ادّعي. هذا قول ابن عبد الحكم وابن حبيب[283]. وهو الذي جرى به العمل. ونقل أبو عمر بن المكوي عن مالك: أنّ يمين التّهمة لا تردّ، فإن أبى المتّهم وكّل عنها، حبس أبدا حتى يحلف. ذكره الونشريسي في أوّل نوازل الدّعاوي من المعيار. أنظر حاشية ابن الطّاهر.

ولكون النّكول عن يمين التّهمة موجبا للغرم، لم تتوجّه يمين التّهمة على الصّغير، ولا السّفيه، أما الأول فلرفع القلم عنه، وأما الثّاني فلأنّه لو أقرّ لم يلزمه ما أقرّ به، لأنّه محجور عليه في المال، أنظر حاشية مهدي على الزّقاقيّة قبيل قولها: كمن غاب والأقوال أربعة.

---

[282] هو أحمد بن عبد الملك الإشبيلي؛ أبو عمر المعروف بابن المكوي. انتهت إليه رئاسة الفقه في الأندلس حتى صار فيها بمنزلة يحيى بن يحيى واعتلى على الفقهاء ونفذت الأحكام برأيه. توفي سنة 401.

[283] هو عبد الملك بن حبيب بن سليمان بن هارون بن جناهمة بن عبّاس بن مرداس السّلمي. سمع جماعة من أصحاب إمام دار الهجرة؛ ورتّب في طبقة المفتين بقرطبة؛ فأقام مع يحيى بن يحي زعيمها. من أشهر كتبه الواضحة. توفّي سنة 238 وقيل سنة 239.

وأما يمين القضاء، وتسمّى يمين الاستبراء، فتتوجّه في الدّعوى على الغائب، والميّت واليتيم والمساكين والأحباس، وكلّ وجه من وجوه البرّ وبيت المال، وعلى من استحقّ شيئا من الحيوان قاله المتّيطي. فمن ادّعى على غائب أو ميّت دينا وأثبته بالبيّنة، لم يقض له به إلاّ بعد حلفه يمين القضاء. أنّه ما قبض حقّه ولا شيئا منه، ولا أحال ولا أسقطه. ولا سقط عن الميّت بوجه من الوجوه. ولا فرق في الدّيون بين أن تكون موثّقة برهون، أو ثابتة بحجج أصليّة، أو بخطّ المدين الغائب أو الميّت. وإذا دفع الوليّ الدّين قبل يمين القضاء؛ ضمن إن تعذّرت يمين القابض. قاله ابن سلمون عن ابن سهل. وقاله الونشريسي في آخر شهادات المعيار.

ومتى كان في الورثة محجورون. أو كانوا كلّهم محجورين. لزمت يمين القضاء. وإذا كانوا كلّهم رشداء، وأقرّوا بالدّين، وأرادوا الدّفع بحكم حاكم. فقيل لا تلزم اليمين ربّ الدين، وهو ما في الاستغناء[284] وقيل بلزومها، وهو ظاهر ما في النّوادر، وعلّله بعض الشّيوخ بخوف طرو وارث آخر أو دين. وهو المشهور كما في حواشي الزّقاقيّة.

ولا تجمع يمين القضاء مع يمين تكميل النّصاب، على ما به العمل، ولابدّ من تمييزها. قال ابن ناجي في شهادات كبيره[285]: وكذا يمين الاستحقاق؛ لا تجمع مع يمين تكميل النّصاب. ويجوز الصّلح عنها، ولا يسوغ تركها بلا صلح في حقّ محجور، كما لا يسوغ صلحه عنها قبل أن يرى عزيمة الطالب على حلفها، وتعرف عزيمته

[284] هو لخلف بن مسلمة بن عبد الغفور. وكتاب الاستغناء في آداب القضاة عظيم الفائدة.

[285] هو الشرح الكبير لمختصر المدوّنة المسمّى التّهذيب لأبي سعيد خلف بن أبي القاسم الأزدي المعروف بالبراذعي. من حفّاظ المذهب ومن كبار أصحاب ابن أبي زيد والقابسي. اختصر المدوّنة اختصارا أسماه التّهذيب اشتهر اشتهارا عظيما وكثر إطلاق إسم المدوّنة عليه. وله اختصار الواضحة والتّمهيد لمسائل المدوّنة. خرج إلى صقليّة فحصلت له شهرة عظيمة بها؛ وهناك ألّف غالب كتبه.

بقرائن الأحوال. أنظر معين المفتي وبرنامج الشّوارد. والصّلح عنها يتوقّف على إذن القاضي، ولا يستبدّ المقدّم بذلك.

ولو كان الدّين لميّت على ميّت، لم يحلف إلاّ من يظنّ به العلم من ورثته. قال ابن عرفة يحلف أكابر الورثة: أنهّم ما يعلمون أنّ وليّهم قبضه. ولو كان المطلوب حيًّا حاضرًا؛ لم يحلفوا حتى يدّعي بذلك على الميّت أو عليهم. ولا يحلف الأصاغر؛ وإن كبروا بعد موته، قال أبو الحسن[286]: وانظر هل الزّوجة ممّن يظنّ به العلم أم لا. قال ابن ناجي الأقرب حملها على العلم، لأنّ غالب الحال أنها تعرف حال زوجها. واختار شيخنا أبو مهدي عكسه. ولا يبعد أن يكون الخلاف فيها؛ خلافا في حال. يريد أنّه ينظر في كلّ نازلة بخصوصها. فإن كانت الزّوجة ممّن لا يخفى عليها أمره، حلفت وإلاّ فلا من غير خلاف. أنظر شرح التّاودي على الزّقاقيّة وحاشية مهدي عليها.

وتسقط يمين القضاء. إذا أوصي الميّت بقضاء دينه من ثلثه. نصّ عليه ابن الهندي. وإذا أوصى الميّت بتصديق ربّ الدين، على أحد القولين كما سيأتي فتسقط. وإذا أقرّ الهالك بشيء معيّن، من عرض أو غيره، من قراض أو وديعة فتسقط، بخلاف ما إذا أقرّ له بشيء في ذمّته، أو بما لا يعرف بعينه ثم مات؛ فعلى الطّالب اليمين.

وتسقط يمين القضاء، إذا وجبت على مسجد أو غيره من الأحباس؛ بحيث لا تمكّن. قاله في المعيار. أنظر حاشية مهدي على الزّقاقيّة.

وإذا توجّهت يمين القضاء، أو يمين الاستحقاق على محجور، فإن كان صغيرًا أخّرت اليمين لرشده وتعجّل حقّه، كما قال في التّحفة:

[286] هو علي بن محمد بن عبد الحقّ الزّرويلي؛ يكنّى أبا الحسن وعرف بالصّغير مصغّرا ومكبّرا؛ ويعرف أيضا بالمغربي. قيّدت عنه تقاييد على المدوّنة والتّهذيب والرّسالة؛ وله فتاوى قيّدها عنه تلامذته وأبرزت تأليفا. وولّي القضاء بفاس وكان أحد أقطاب الفتوى ترد عليه الأسئلة من جميع بلاد المغرب، فيحسن التّوقيع عليها بطريقة مختصرة محرّرة. توفّي سنة 719.

وترجأ اليمين حقّت للقضـا ❁ لغير بـالغ وحقّه اقتضـــى

فإذا بلغ طولب بالحلف، فإن حلف بقي حقّه بيده، وتمّ له الحكم به وإن نكل عنها، ردّ الحق إلى من أخذ منه. وإن كان سفيهًا، كامرأة مات زوجها ولها عليه دين؛ من صداق أو غيره ثابت، ففيها أقوال ثلاثة:

الأوّل ما أفتى به ابن عتاب وابن سهل وابن رشد وأكثر الأندلسيّين: أنّها تقبض دينها وكالئها، وتؤخّر عنها اليمين إلى أن ترشّد. وحكى العبدوسي أنّ العمل مضى عند أكثر القضاة بتأخير اليمين إلى الرّشد. وهذا الذي نظمه صاحب العمل المطلق فقال:

كذا عن المحجور أيمان القضـا ❁ ترجى فقبل رشده لا تقتضى

الثّاني -سقوطها عن السّفهاء، إذ لو نكلوا عنها لم يستحقّ الطالب بنكولهم حقا، ونقل هذا عياض عن معظم الأندلسيين،

الثّالث -حلفها عاجلا، وهو ما للأصيلي[287] في آخرين؛ واختاره التّاودي في شرح الزّقاقيّة، وعليه مضى في العمليّات الفاسيّة حيث قال:

ويحلف السّفيه والمحجــور ❁ في كل ما يأخذ لا يضيـــر

فإن نكل، قضي له بحقّه وأخّرت عنه إلى رشده؛ فإن حلف حينئذ استمرّ قبضه، وإلاّ ردّ ما أخذ، فهو يحلفها الآن لئلاّ يضيع حقّ الخصم باستمراره في السّفه طول عمره، قاله التّسولي في شرح قولها: "والبالغ السّفيه بان حقّه" البيت.

وإذا أوصى الميّت بإسقاطها وأن يصدّق صاحب الحقّ بدونها، فأفتى ابن الحاج أنّه يعمل بوصّيته، ونسبه لابن القاسم، وقال غيره أنّ الحقّ لغير الميّت، فلا تسقط اليمين. وإذا كان الحقّ على ميّت أو غائب؛ وكان ربّ الدين اشترط أنّه مصدّق في

[287] هو القاضي أبو محمد عبد الله بن إبراهيم الأصيلي رئيس علماء الأندلس. تفقّه باللؤلؤي وأبي إبراهيم بن مسرّة. ورحل فسمع من الإبياني وابن أبي زيد وابن شعبان وأبي طاهر البغدادي. توفي سنة 392هـ.

عدم قبض حقّه؛ فذكر ابن ناجي في شرح المدوّنة أنّ العمل على إعمال الشّرط مطلقا فلا يمين. نقله التّسولي في حاشية الزّقاقيّة صفحة 98؛ وفي شرح التّحفة عند قولها "وللتي بها القضاء وجوب" وقال بعضهم ذلك جائز في البيع وما أشبهه، بخلاف القرض فلا يجوز؛ لأنّه سلف جرّ نفعًا. وقال بعضهم لا ينتفع باشتراط إسقاط هذه اليمين، إلاّ العدل المبرّز. وحكى في التّوضيح في البائع بثمن إلى أجل، يشترط في عقد البيع أنّه مصدّق في عدم قبض الثّمن. هل يوفّى له بذلك أو لا، أو يوفّى للمتورّعين عن الأيمان من أهل الفضل دون غيرهم، على ثلاثة أقوال. قال في التّوضيح، والصّحيح الجواز؛ لأنّه شرط ينشأ عنه توثّق؛ فكان كالرّهن والحميل. قال التّاودي: وعلى التّصديق؛ لو مات صاحب الحقّ لم يورث ذلك عنه، لأنّه إنّما رضي بأمانته. واستظهر الشّدادي[288] أنّه لو مات المدين لم يلزم الورثة شرط التّصديق. لأنّ من حجّتهم أن يقولوا: لا يلزم إن رضي موروثنا بتصديقك وحسن اعتقاده فيك، أن نرضى نحن منك بذلك.

وأمّا يمين الإنكار. فهي اليمين لردّ دعوى ماليّة محقّقة، إذا عجز المدّعي عن الاستظهار بالبيّنة. ولا يشترط في توجّهها ثبوت الخلطة بين المتداعيين، على ما جرى به العمل. ففي شرح ابن ناجي على الرّسالة عند قولها "ولا يمين حتى تثبت الخلطة" ما نصّه : ما ذكره الشيخ هو المشهور، وقال ابن نافع[289]:لا تشترط الخلطة، حكاه ابن

[288] هو أحمد بن محمد الشّدادي الفاسي. أخذ عن محمد بن عبد القادر الفاسي. وتولّى قضاء فاس والإمامة والخطابة بجامع القرويين. له فتاوى كثيرة وشرح على لاميّة الزّقّاق وتقييد على تحفة ابن عاصم. توفي سنة 1146.

[289] هو عبد الله بن نافع مولى بني مخزوم المعروف بالصّائغ. روى عن مالك وتفقّه به. وهو الذي سمع منه سحنون وسمع منه كبار أتباع أصحاب مالك. وهو الذي سماعه مقرون بسماع أشهب في العتبيّة. توفي بالمدينة سنة 186 –وهناك من أصحاب مالك عبد الله بن نافع الأصغر الزّيري. روى عنه عبد الملك بن حبيب وغيره. وهو أصغر من ابن نافع الصّائغ، خرّج عنه مسلم وتوفّي سنة 216.

زرقون[290]، ولم يحفظه أكثر شيوخ المذهب كابن حارث وابن رشد؛ قالا: مذهب مالك وكافة أصحابه الحكم بالخلطة. وبقول ابن نافع قال الأندلسيّون. واستمرّ عليه العمل بإفريقيّة. اهـ. وزاد في شرح المدوّنة ما نصّه: وأفتى شيخنا حفظه الله –لمّا كان عندنا بالقيروان– باشتراط ذلك في امرأة من وجوه النّاس ادّعي عليها. وأمر قاضيها بالحكم به ففعل. وبه أفتى شيخنا أبو يوسف يعقوب الزّغبي منذ مدّة قريبة. اهـ.

ولا يحلف المطلوب إلاّ على ما ادّعاه الطالب، في مذهب مالك وأكثر أصحابه. ولا يكتفي بما ينفي دعواه تضمّنا أو التزامًا، كقوله: ما لك عليّ ممّا تدّعي قليل ولا كثير. خلافًا لابن الماجشون وأشهب؛ واختار ما لهما ابن حبيب وابن عبد البرّ[291] والقاضي ابن عبد السّلام. انظر شرح العمليّات العامّة عند قولها

ومن عليه يدّعي نحو السّلف ❁ نفاه في اليمين نصّا إن حلف
وليس يكفي أنّه لا شيء له ❁ عليه ممّا يدّعيه قبله

وإذا امتنع من توجّهت عليه اليمين من الحلف حتى يحضر المال؛ قائلا: أخاف أن أحلف ويدّعي العدم؛ فتذهب يميني باطلا، فالأقوال ثلاثة. قيل يجاب إلى ذلك وبه العمل بتونس، قاله ابن ناجي ونظمّه في العمل المطلق بقوله:

وبعض شرّاح الرسالة نقل ❁ في شرحه أنّ بتونس العمل
بأنّ للطالب أن يؤخّر ❁ يمينه للمال حتى يحضر

---

[146] هو محمد بن سعيد بن أحمد بن سعيد يعرف بابن زرقون،الأنصاري من أهل إشبيلية. أخذ عن عياض و لازمه،ولي قضاء شلب و قضاء سبته.له كتاب الأنوار بين المنتقى و الاستذكار. مولده سنة 502 و توفي بإشبيلية سنة 586.وله حفيد اسمه محمد بن عبد الله بن محمد بن سعيد بن أحمد بن سعيد بن زرقون الأنصاري الإشبيلي، كان شيخ المالكيّة في عصره، و من كبار المتعصّبين للمذهب المالكي.له كتاب المعلّى في الرّدّ على المحلّى لابن حزم.توفّي سنة 721 عن ثلاث و ثمانين سنة.

[291] هو أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البرّ النّمري. من كبار علماء الأندلس ومحدّثيها. له كتاب التّمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد؛ والاستذكار بمذاهب علماء الأمصار؛ وجامع بيان العلم وفضله؛ والكافي في الفقه؛ وهو معتمد مشهور. مولده سنة 368 وتوفي بشاطبة سنة 463.

وقيل يحلف ثم يطالبه بالمال، وبه قال أبو حفص ابن العطّار، وعليه جرى الزقّاق حيث قال "ومن أبى * يمينًا لكون الحال غاب فجهلا" وقيل يكفي أن يشهد المطلوب أنّه مليء. ويحلف الطّالب ثم يدفع له، ولا تقبل منه بيّنة بالعدم. قاله ابن أبي زمنين[292] وفضل وغيرهما؛ ولم يحك أكثر شيوخ المذهب غيره وهو المذهب. قال ابن ناجي: "وأفتى شيخنا أبو مهدي عيسى الغبريني –على ما بلغني– إن كان المطلوب يتكلّف كلفة في إحضار المال، مثل أن يحتاج إلى بيع داره ونحو ذلك، فإنّه يحلّف الطالب أوّلا، وإلاّ فحتى يحضّره. وما ذكره صواب، وبه حكمت بالقيروان، كإدخاله في معاملة لضعفه وقد لا يعلم". اهـ. انظر شرح العمليّات العامّة. وليس هذا الحكم خاصًا بيمين الإنكار، بل يجري في يمين القضاء واليمين مع الشّاهد، قاله التّسولي في شرح قول التّحفة "وإن نفى * فالنّفي للعلم كفى" في التّنبيه الثّاني فانظره.

وإذا توجّهت اليمين على المطلوب المنكر للدّعوى فالتزم الحلف، ثم بدا له أن يقلب اليمين على المدّعي فله ذلك، على ما لأبي عمران الفاسي[293] قائلا: لا يكون التزامه أشدّ من إلزام الله له. قال وقد خالفني في ذلك ابن الكاتب[294] ورأى أنّ ذلك يلزمه. والصّواب ما قدّمناه. اهـ. قال اللّقاني: ما قاله أبو عمران غير مسلّم؛ فإنّ الله لم يلزمه اليمين؛ بل خيّره بينها وبين ردّها على المدّعي. ومن التزمها فقد أسقط حقّه

---

[292] هو محمد بن عبد الله بن أبي زمنين القرطبي. من تآليفه المنتخب في الأحكام. مولده سنة 324 وتوفي سنة 399.

[293] هو موسى بن عيسى بن أبي حاج الغفجومي الفاسي القيرواني. أصله من فاس واستوطن القيروان وحصلت له بها رئاسة العلم. تفقّه بالقابسي ورحل فسمع من أبي بكر الباقلاّني. له كتاب التّعليق على المدوّنة. توفّي بالقيروان سنة 430.

[294] هو أبو القاسم عبد الرحمن بن محمد الكناني المعروف بابن الكاتب. أخذ عن القابسي. وبينه وبين أبي عمران الفاسي مناظرات في مسائل. توفي في القيروان سنة 408.

من ردّها. وأيّد الشيخ أبو علي بن رحّال وغيره ما للّقاني. وصوّب ما لابن الكاتب. ودرج عليه ناظم العمل الفاسي فقال:

والخصم يختار اليمين ونكل ❁ فما لقلبها سبيل أو محل

ودرج الزّقاق على ما لأبي عمران فقال :

لملتزم مطلوب أن يقلّب اليمـ ❁ ـين إما رجوع بعد قلب لها فلا

وإذا توجّهت اليمين على المطلوب، فقلبها على خصمه، ثم بدا له وأراد أن يحلف، فليس له ذلك، ويتمّ نكوله بأن يقول: لا أحلف إحلف أنت، أو يستمرّ على الامتناع.

ولو رضي من خصمه اليمين؛ ثم رجع وقال : أنا آتي بالبيّنة فله ذلك؛ على ما لابن عتاب؛ كما في شرح التّاودي على الزّقاقيّة، وأفتى ابن رشيد[295] أنّه لمّا رضي بيمينه عالما ببيّنته، وهي حاضرة أنّه لا رجوع له. ورجّحه الرّهوني مستدلاّ عليه بما شرح به ابن مرزوق قول المختصر "فإن نفاها واستحلفه فلا بيّنة" ونصّه : "يعني أنّ المدّعي إذا كانت له بيّنة حاضرة على دعواه؛ أو غائبة قريبة الغيبة على مسافة الجمعة ونحوها؛ واستحلف خصمه، أي طلب حلفه ورضي بيمينه على ردّ دعواه: وهو عالم ببيّنته المذكورة، ثم أراد المدّعي أن يقوم بهذه البيّنة؛ فإنّ بيّنته لا تسمع، ولا ينفعه القيام بها، لأنّ رضاه بيمين المطلوب، مع تمكّنه من إقامة تلك البيّنة، لحضورها أو قرب غيبتها التي لا ضرر عليه في إتيانها منه، دليل على رفض تلك البيّنة وعدم الاعتداد بها، فكيف يسوغ له القيام بعد ذلك بها" . اهـ.

---

[295] قلت هو أبو عبد الله محمد بن رشيد السّبتي الإمام الخطيب الذي له في كلّ فنّ أوفى نصيب، رحل إلى الشّرق و أخذ عن الدّمياطي و القسطلاني و ابن زيتون. كتب رحلته في تأليف سمّاه "ملء العيبة فيما جمعه بطول الغيبة في الوجهة الوجيهة إلى مكّة و طيبة". جمع فيها من الفوائد و الفرائد كلّ غريبة و عجيبة في أربع مجلّدات مولده سنة 657 و توفّي بفاس سنة 721.

ومن وجبت له على رجل يمين لبعض المعاملات، وقال له الرّجل: إجمع مطالبك إن كان لك مطلب غير هذا، لأحلف في الجميع يمينا واحدة. فهو من حقّ المدّعى عليه. بخلاف مطالب الميراث فليس له ذلك، لأنّ الميراث لا يحاط بالحقوق فيه.

ولا تجمع يمين الإنكار مع يمين الردّ. فمن وجبت عليه يمين في دعوى، وردَّت عليه يمين، فلا يجمع ذلك في يمين واحدة، ولابدّ من يمينين مفترقتين، فيقول بالله الذي لا إلاه إلاّ هو، فإذا انقضت قال: وبالله الذي لا إلاه إلاّ هو، حتى تنقضي اليمين الأخرى. وقد نظّم ما ذكرناه في العمل المطلق فقال:

فيما سوى الميراث يلجى طالبه ❁ بجمعه لحلف مطالبه

إذ الدّعاوي في يمين واحدة ❁ تجمع ما عدا اليمين العائدة

ونظمه في العمليّات الفاسيّة فقال :

وتجمع اليمين في الدّعاوي ❁ إلاّ يمين الردّ في التّساوي

قال الشيخ التّسولي في شرح التّحفة: "استثناؤه يمين الردّ يدلّ على أنّ غيرها من الأيمان متساوية في التّغليظ وعدمه، ولو يمين قضاء أو استحقاق تجمع، وهو كذلك على خلاف فيه، كما في الرّعيني وغيره. فإن كان بعضها يغلّظ في الجامع دون البعض الآخر، فهو بالخيار في أن يحلف واحدة مغلّظة، يُدخل فيها جميع ما وجب عليه، أو يحلف يمينين المغلّظة في الجامع، وغيرها خارجه. وقد جاء في التّبصرة الفرحونيّة ما يدلّ على أنّ المردودة تجمع. ونصّها : إذا وجبت لرجل يمين على امرأة من ذوات الحجاب، ووجبت لها هي يمين عليه. فأرادت أن تحلف ليلا وأن تحلفه نهارا، فقال الرجّل: أخاف أن أحلف لها نهارا فتردّ عليّ اليمين ليلا، فأحلف مرّتين، مرّة في النّهار، ومرّة في اللّيل. فإنّ المرأة إذا التزمت أنّها لا تردّ اليمين، حلف لها الرّجل

نهارًا، وحلفت المرأة ليلا" . اهـ. وهذا نصّ في أنّ التزامها بعدم الردّ يلزمها، وظاهر في جمع يمين الردّ مع غيرها، وإلاّ لم تتوقّف يمينه على التزامها عدم الردّ. وقد صرّح بجمعها مع غيرها، وإلاّ لم تتوقّف يمينه على التزامها عدم الردّ. وقد صرّح بجمعها مع غيرها ابن رشد، كما في الدرّ النّثير. انظر التّسولي عند قولها "وإن نفى ۞ فالنفي للعلم كفى" وقد تقدّم في البال الأوّل أنّ العمل في القيروان على تعدّد الأيمان بتعدّد الدّعاوي. نقله في البرنامج. ونقله الشّريف عند قول الزقّاق "كجمع الدّعاوي في يمين سوى التي تردّ"

وإذا كان المدّعى عليه سفيها؛ وتوجّهت عليه يمين الإنكار أو يمين التّهمة، فلا يمين عليه الآن، إذ لا تتوجّه اليمين إلاّ حيث لو أقرّ المطلوب لزمه.

ولو ادّعى السّفيه على رجل بدعوى، فنكل المطلوب، فقال ابن الهندي في وثائقه يغرم المطلوب ؛ ولا يحلف السّفيه حتى يرشد، وإنّما حلف مع الشّاهد لإحياء السنّة. وقال ابن سهل: الصحيح عندي أن يحلف الآن، إذا نكل المطلوب وردّ عليه اليمين، لأنّه رضي بيمينه حين نكل. اهـ. انظر التّسولي عند قولها "البالغ السّفيه بان حقّه" البيت.

وأما اليمين المكمّلة للنّصاب، فهي اليمين مع الشّاهد في الدّعاوي الماليّة، وما يؤول إليها، ولا يحلفها الصغير الذي شهد له شاهد بحقّه. ويؤمر المطلوب باليمين حيث أنكر، فإن نكل حكم للصّبي في الحال، ولا يمين بعد بلوغه؛ وإن حلف وقف الشيء إلى بلوغه، فإن حلف استحقّ، وإن نكل أخذه المطلوب.

وأمّا السّفيه فيحلف مع الشّاهد له ويستحقّ، فإن نكل حلف المطلوب، وبقي الشيء بيده إلى الرّشد فيحلف ويستحقّ على المعتمد. وقيل يحلف المطلوب ويبرأ، ولا يستأنى به كما يستأنى بالصّغير. انظر شرّاح التّحفة.

ولو ادّعى الأب على ابنه، وقام شاهد بحقّه، لزمت الأب اليمين. وكذا لو ادّعى الأب على الابن، فنكل الابن عن اليمين وردّها يحلف. كدعوى تلف صداق ابنته والزّوج يطلبها بالجهاز، أو يدّعي عليه نحلة انعقد عليها النّكاح. أما لو قامت البنت تطلب من أبيها ما قبضه من نقد صداقها، مدّعية أنّه لم يجهّزها به، فلا يحلف لها الأب؛ إن لم يكن لها يوم القيام زوج. قاله ابن مغيث[296]. قال وفي ذلك اختلاف بين أصحابنا، منهم من أوجب لها اليمين، بعد أن تعرّف أنّ ذلك عقوق، ومنهم من لا يوجب لها عليه اليمين. اهـ. ولو طالب الأب ابنه بالإنفاق لعدمه، فأنكر الابن عدم الأب، فأثبته الأب قضي للأب بالنّفقة دون يمين؛ على ما به القضاء والعمل، لأنّ تحليفه من العقوق. وقيل يحلفه القاضي استبراء للحكم له. ونظم صاحب العمل المطلق مسألة حلف الأب فقال:

وليس يحلف لذي حقّ أبه ❁ في غير ما الوالد قام يطلبه

انظر شرح العمليات العامة.

وبقي من أنواع اليمين يمين اختلف فيها؛ وهي المعبّر عنها بيمين الرّغبة. وهي كما في آخر وكالات حاوي البرزلي؛ يمين يطلبها الحالف ليبعث بها إلى موضع المطلوب؛ فهي يمين لم تطلب فقدّمها قبل طلبها لضرورة طلب الحق. فقد جرى سببها وهو إثبات وثيقة الدّين. فلا يقال إنّها استعجال الشّيء قبل وجوبه بالإطلاق، ولا يقال إنها يمين لم تطلب فلا تكون، لأنّها على أحد أمرين: إما إقراره ببقاء الحقّ؛ فلا تضرّ زيادة اليمين، أو ينكر ويدّعي القضاء، فتجب له اليمين، فقدمها قبل طلبها للضرورة المذكورة. اهـ. وسمّيت يمين رغبة، لأنّ صاحبها يرغب القاضي في إذنه في ذلك؛ وتكتب عن إذنه. وفي اختصار ابن هارون للمتيطيّة: من له ديون مؤجّلة فأراد

[296] هو أبو جعفر أحمد بن محمد بن مغيث الصدفي، كبير طليطلة وفقيهها. له المقنع في الوثائق. توفي سنة 459.

سفرًا، ووكّل وكيلا على اقتضائها؛ فهل يمكّن من حلف يمين الرّغبة أم لا، مكّنه من ذلك بعض قضاة الأندلس ومنعه بعضهم. اهـ. واستظهر بعض شرّاح لاميّة الزّقاق المنع لعدم حلولها؛ فهي يمين غير مفيدة. وأصله لابن عرفة. لكن قال ابن ناجي: الأقرب أنّه يمكّن من ذلك؛ خشية أن يدّعى عليه أنّه عجّل له جملة ما في ذمّته أو بعضه؛ فهي يمين مفيدة، لاسيّما إن كان سفره طويلا كسفر الحجّ. وقد أذن بعض قضاة بلدنا بحلف من أراد الحج. قال الشريف في معين المفتي وحاشية الزّقاقيّة: شاهدت من قاضي الحاضرة أبي الفداء إسماعيل التّميمي؛ أنّه حكم بها في سنة 1223؛ وأذن في كتبها لبعض العدول المنتصبين للشّهادة بسوق الكتبيين من تونس حاطها الله، ولمّا أن بلغه الإذن في كتبها استغربها هو ومن حضر من العدول، فسألوني عن صورتها، فبيّنتها لهم. اهـ.

الفصل الثّاني
في الإقرار وفيه مباحث

المبحث الأوّل في شروط صحّته

وهي أن يكون المقرّ بالغًا مكلّفا طائعًا، لم يكذّبه المقرّ له، ولم يتّهم المقرّ في إقراره، وأن يكون الإقرار لقابل التّمليك. فلو قال رجل لآخر: "أقررت لك بألف درهم وأنا صبيّ، وقال الطّالب بل أقررت لي بها وأنت رجل"، فعند ابن القاسم: القول قول المقرّ مع يمينه؛ ولا شيء عليه. وكذا لو قال: أقررت لك بها في نومي، أو قبل أن أخلق لا يلزمه شيء، لأنّه نسبة إلى حال لا يثبت فيها إقراره وبه الحكم. وقال سحنون: يلزمه ما أقرّ به، لأنّ قوله وأنا صبيّ أو في نومي، أو قبل أن أخلق؛ ندم منه. قلت: المسألة ترجع إلى تبعيض الدّعوى والإقرار، وقد تقدّم مبحثه في الباب الأوّل، وقد نظم في العمل المطلق ما لابن القاسم فقال :

ومن يقول أنه أقرّ لك ❀ وهو صبي بكذا واستمهلك
وقلت بل أقررت لي مكلّفًا ❀ فالقول في ذلك له ويحلفا

والإقرار في الصّحة نافذ صحيح؛ إذا كان المقرّ به في الذمّة أو معيّنا لا يعرف ملكه له. فإن أقرّ بما يعرف ملكه له من شيء بعينه أنّه لفلان؛ سواء أكان المقرّ له وارثا أو غير وارث؛ فإنّه يجري مجرى الهبة ويتحمّل محملها؛ إن حاز ذلك المقرّ له في صحّة المقرّ جاز؛ وإلاّ لم يجز. هذا ما جزم به العقباني[297] والونشريسي والحطّاب.

[297] هو أبو سالم إبراهيم بن أبي الفضل قاسم العقباني التّلمساني قاضي فاس. أخذ عن والده قاسم بن سعيد العقباني المتوفى سنة 854 –وأخذ عنه الونشريسي ونقل عنه في معياره. له تعليق على مختصر ابن الحاجب وفتاوى نقل بعضها المازوني. مولده سنة 808 وتوفي سنة 880.

أنظر حاشية الرّهوني. ولا فرق في إقرار الصّحيح؛ بين أن يكون لمن يتّهم عليه وغيره. فالتّهمة ملغاة في باب الإقرار بالصحّة. ولا يردّ عليه اعتبار التّهمة في مسائل التّوليج؛ لأنّ التّهمة المطروحة في باب الإقرار بالصّحة، التّهمة الواردة من مجرّد إقراره لمن يتّهم عليه؛ مصحوبة بشواهد وقرائن؛ تؤذن بأنّ ذلك الإقرار لا أصل له . والتّهمة المعتبرة في مسائل التّوليج؛ هي التي قامت فيها أمارات على كذب المقرّ في إقراره؛ حتى لمن لا يتّهم عليه عادة لو لا قيام الأمارات المذكورة . قاله العقباني كما في المعيار؛ ونقله أبو علي بن رحّال واستحسنه. أنظر حاشية الرّهوني.

والتّوليج يثبت بأحد ثلاثة أمور:

الأوّل إقرار المشتري أنّ الشّراء لا أصل له وإنّما هو عطيّة. ولا يعتبر إقرار البائع ويعدّ منه ندما.

الثّاني البيّنة الشّاهدة أنّ ما عقداه سمعة وتوليج؛ لا حقيقة له إذا كان الشاهد عالما؛ فإن كان غير عالم لزم التّفسير؛ بأن يقول الشّاهد: توسّطنا العقد بين المتبايعين؛ واتفقا على أنّ البيع الذي عقداه في الظّاهر، إنّما هو سمعة لا حقيقة له. سواء أكان توسّطهما العقد بإشهاد أو بدونه، أو يقول الشّهود أقرّ بذلك عندنا المشتري، أو يقولوا أشهدنا بذلك فلان وفلان على شهادتهما بأحد هذين الوجهين. فإن وقعت الشّهادة بالتّوليج مجملة لم تقبل من غير أهل العلم.

الثّالث توارد القرائن وقوّة المخايل، كما للشّيخ عمر الفاسي وغيره، خلافا للرّهوني. أنظر حاشية مهدي على الزقّاقية، آخر مبحث التّوليج.

وإذا ثبت في بيع التّوليج أو المحاباة، أنّ المشتري حاز المبيع في صحّة البائع على وجه الحيازة، فقيل يصحّ ذلك له ويجري مجرى الهبات وهو الرّاجح. وقيل يبطل ذلك، لأنّه لم يخرج مخرج الهبة. أنظر حاشية التّسولي ومهدي على الزّقاقيّة.

وما قرّر في المحاباة، محلّه إذا كانت المحاباة في الثّمن، كأن يبيع ما قيمته مائة بعشرة. فإن كانت في المثمن؛ كأن يبيع بعض ولده خيار ماله، ولو زاد ثمنه على قيمته. فللورثة نقض ذلك. قاله ابن عرفة في البيوع الفاسدة ونحوه لابن ناجي.

والتّوليج كما في المعيار قبل نوازل الشّفعة بورقة: ينقسم إلى معلوم ومظنون وموهوم. فالمعلوم يوجب نقض البيع، والمظنون يوجب اليمين؛ إلا أن يقوى جدًا فيصير كالمعلوم. والموهوم لا يوجب شيئا. والمعلوم هو ما ثبت بإقرار المشتري، أو البيّنة كما تقدّم. ويردّ فيه البيع، إن لم يقبض المشتري المبيع قبل حصول مانع من موت أو تفليس، فإن قبضه المشتري قبل حصول المانع، فلا توليج على المعتمد من قولين؛ كما صرّح به التّسولي في حاشية الزّقاقية صفحة 143؛ فقد ذكر هنالك أنّ جميع صور التّوليج مقيّدة بما إذا لم يحصل قبض قبل حصول المانع وهو ظاهر. والمظنون ما اجتمع فيه أمران: ميل البايع للمشتري؛ وعدم معاينة قبض الثمن. وحكمه توجّه اليمين على المشتري: أنّه ابتاع بيعًا صحيحًا ودفع الثمن إن جرى نزاع له من بقيّة الورثة. واليمين هنا يمين تهمة لا تنقلب؛ فإن نكل عن اليمين، بطل البيع بمجرّد نكوله، كما في شرح التّسولي عند قولها "ومع ثبوت ميل بايع لمن" البيت، آخر الإقرار. فإذا وجدت تهمة الميل؛ مع معاينة البيّنة لقبض الثمن؛ فلا يمين على المعتمد.

ولو اشترى الأب لابنه الصغير في حجره ربْعا أو غيره؛ وأقرّ أنّ المال للابن؛ فإن عرف الشّهود الوجه الذي ذكره الأب؛ ككونه من إرث أمّه أو صدقة من فلان؛ مضى ذلك للابن؛ وإن لم يذكر الأب وجها؛ فقيل يصحّ ذلك للابن؛ سواء أشهد الأب بعد ذلك أنه يكريها للابن؛ أو اعتمرها الأب أو سكنها حتى مات. قاله ابن القاسم، وبه القضاء وعليه العمل؛ كما في ابن ناجي في كتاب المديان؛ ناقلا له عن وثائق ابن الهندي ووثائق ابن فتوح. وقيل لا يصحّ ذلك للابن؛ إلاّ أن يعرف له مال؛ وإلاّ كان

ذلك توليجا. قاله مطرف وأصبغ. وقد نظم صاحب العمل المطلق المسألة فقال:

والمشتري من غيره متاعــا ❁ إن قال للشهود حين ابتاعا
لابني اشتريت وبما قد رزقا ❁ نفذ ذلك للابن مطلقـا
بيّـن أم لا وجهه والحـال ❁ أن ليس يعرف للابن مـال

ولو اشترى الأب لابنه الصغير بمال؛ أقرّ أنّه وهبه له؛ فإن أبرز الأب المال وحوّزه لغيره، ثم أمر الحائز بدفع ذلك للبائع، كان أصحّ في الاحتياز وأجوز للابتياع. وإن دفع الأب ولم يحوزه أحدا، فقيل ذلك حوز تام، وابتياع للابن نافذ، ولو يقبض الابن المبيع وبه القضاء وعليه العمل، وقيل ليس بحوز، وإذا مات الأب رجع ذلك ميراثا. قاله في معين الحكّام ومختصر المتيطيّة. ونظم المسألة صاحب العمليّات العامّة العلاّمة السّجلماسي فقال:

كذاك إن قال بما وهبت لـه ❁ من ثمن كان الشّرا واستعمله
لموته فالحوز إخراج الثّمـن ❁ من يده وهو عليه مؤتمـن

المبحث الثّاني في الإقرار بالنّسب أو وارث:

إذا أقرّ أحد أنّ فلانا ابن عمّه لا وارث له غيره، وأشهد بذلك ثم مات، فمذهب ابن القاسم لا يثبت النّسب بهذا الإقرار، وإنّما له المال بعد التأنّي، فإن لم يأت له طالب، أخذه المقرّ له مع يمينه، وبعدم ثبوت النّسب قال مالك وجماعة أصحابه، وحكاه ابن حبيب عن ابن الماجشون وأصبغ، قالا: لا يلحق نسب أحد من أخ أو ابن عم أو عم ممّن استلحقه، حتى ويكون وارثه وموروثه بذلك الاستلحاق، إلاّ الوالد للولد فقط، كان الإقرار في صحّة أو مرض. وقال أصبغ في المستخرجة: إذا لم يكن له وارث معروف، فإقراره جائز في صحّته ويكون له ماله، ولا يثبت له النّسب بذلك.

وقاله سحنون، وله قول آخر أنّه لا ميراث لهذا المقرّ له، وإن لم يكن للمقرّ وارث معروف، لأنّ ميراثه للمسلمين. فهم كوارث معروف. ومذهب أشهب أنّه لا يستحقّ الميراث، إلاّ من استحقّ النّسب، وثبت له بما تثبت به الأنساب. ومذهب أشهب هو النّظر والقياس. إلاّ أن العمل جرى بقول ابن القاسم. نقله ابن سهل وغيره. وانبنى على عدم ثبوت النّسب بالإقرار، فتوى فقهاء قرطبة في رجل أقرّ لأخوين: أنهّما وارثاه أبناء عمّه، فمات أحدهما قبل المقرّ ثم مات المقرّ، فأراد الباقي من الأخوين المقّر لهما، أن يأخذ جميع المال، فقالوا ليس له إلاّ نصف المال، إذ لم يقرّ بأكثر من ذلك، وهو إنّما يأخذ بالإقرار لا النّسب، أنظر شرح العمل العام عند قوله:

والأخوان إن أقرّ لهما ۞ أنّهما ابنا عمّه في الأنتما
وماله لا حقّ فيه لأحد ۞ معهما إن مات عن غير الولد
فمات قبلُ واحد فالتالي ۞ لا يستحقّ غير نصف المال
إذ هو بالإقرار لا بنسبه ۞ يأخذ والنّصف هو المقرّ به

ومن هذا الوادي ما أجاب به أحمد بن عبد الله اللؤلؤي[298]، في رجلين أقرّا أنهّما ابنا عمّ الأب، وهما غريبان في الموضع الذي أقرّا فيه، فمات أحدهما فورثته ابنته وزوجته والمقرّ به ثم ماتت البنت، فهل يرثها المقرّ به؛ وكيف إن كان الحاكم قد قضى بالميراث له بذلك الإقرار. فقال لا يرثها بإقرار أبيها له، وإن كان الحاكم قد قضى بالميراث لم يرد حكمه لاختلاف النّاس فيه. اهـ. من معين المفتي.

ولو رجع المقرّ بوارث له عن إقراره منع رجوعه من إرث المقرّ له، لأنّ إقراره دائر بين أن يكون وصيّة أو شهادة، وكلاهما يبطل بالرّجوع. قاله العقباني في جواب

---

[298] هو محمد بن أحمد، و يقال أحمد بن عبد الله الأموي المعروف باللّؤلؤي-صناعة أبيه-قرطبي،أفقه أهل زمانه بعد موت ابن أيمن.توفيّ سنة 350 أو سنة351.

له نقله صاحب الدّرر المكنونة في نوازل مازونة[299].

ولو أقرّ أحد الورثة بوارث آخر، لكان للمقرّ له من المقرّ ما أخذه زائدا عمّا ينوبه، على تقدير صحّة الإقرار. ففي مختصر ابن الحاجب، آخر الاستحقاق ولو ترك أمّا وأخًا ففي الموطأ يأخذ منها النّصف، وهو السّدس لنفسه وعليه العمل. وروي يقتسمه مع أخيه. التّوضيح: أنّما كان للمقرّ له السدس، لأنّها أقرّت بأخوين يحجبانها إلى السّدس، ولا شيء فيه للمنكر، لأنّ بيده الثّلثين؛ وهو معترف بأنّه لا يستحقّ غيرهما. وقوله روي يقتسمه مع أخيه؛ أي لأنّها إنّما أقرّت بالسّدس لهما. وعلى القول الذي به العمل اقتصر في المختصر.

ومن هذا الوادي ما في المجالس المكناسيّة في : هالك ترك ابنين، أقرّ أحدهما بثالث ثم أقرّ برابع، قال سحنون يجعل الجميع كأنّهم ثابتو النّسب، وقال هذا معنى قول ابن القاسم: فإن ترك الميت ستين دينارا، أخذ المنكر منها ثلاثين والثّلاثون الأخرى يأخذ منها المقرّ له الأوّل عشرة، والمقرّ له الآخر خمسة؛ ويبقى للمقرّ خمسة عشر. وقال أشهب: إنّما ينظر في ذلك إلى ما يجب للمقرّ له، على تقدير الإقرار بالجميع نسقا، فيأخذ المقرّ له الأوّل خمسة عشر، والمقرّ له الثاني خمسة عشر، ولا يبقى للمقرّ في هذا الفرض شيء. ولو أقرّ بخامس لضمن له من ماله قدر نصيبه. وقال أحمد بن نصر الدّاودي : يفرّق في ذلك بين أن يدفع للأوّل بقضاء فلا ضمان عليه؛ أو بغير قضاء، فيضمن. اهـ. نقله في معين المفتي.

[299] صاحب الدّرر المكنونة هو أبو زكرياء يحي بن موسى المغيلي المازوني القاضي.أخذ عن ابن مرزوق الحفيد و قاسم العقباني.وبهذا الكتاب فتاوى كثيرة من علماء تونس و بجاية و تلمسان و الجزائر و غيرها.ومنه و من نوازل البرزلي استمدّ الونشريسي.توفّي بتلمسان سنة 883.

المبحث الثّالث في الإقرار بالحبسيّة

قال في مختصر المتيطيّة: يجوز لمن بيده دار أو جنّة، أن يشهد أنّها حبس عليه وعلى عقبه وعلى كل من يذكر من المرجع، وينفذ الحبس بشهادته. وهو في المعنى إقرار على نفسه. ويكتب في ذلك: أشهد فلان بن فلان، إقرارا بالحقّ وعملا بمقتضاه؛ أنّ الدّار التي بيده بموضع كذا وحدودها كذا، محبّسة عليه من غيره، ثم على عقبه من بعده. وإن كان العقب داخلين معه؛ قلت: وعلى عقبه —بالواو– ما تناسلوا أو تسلسلوا، ثم مرجعها من بعدهم إلى كذا؛ ثم يكمل الإشهاد. وإنّما قلنا من تحبيس غيره، لنبيّن أنّ الحبس ليس من قبله، إذ لا يجوز لأحد أن يحبّس على نفسه. وإنّما لم يسمّ المحبّس، لئلا يكلّف القائم بهذا العقد؛ إثبات موت المحبّس، وتناسخ وراثته؛ فيعذر إلى الورثة، والعقد دون هذا تام وبه ضعيف. وإن ضمنت في العقد علم الشّهود بسكنى المشهد وكونها بيده، كان حسنا وإن أسقطته كان جائزا. فإن تبيّن بعد ذلك أنّ الدار ملك للمقرّ، لم ينفذ التّحبيس فيها، إلاّ أن يكون قد خرج عنها؛ وحيزت بما تحاز به الأحباس فينفذ.

ولو أقرّ الورثة بحبس، لزمهم ذلك. ويكون محبّسا عليهم على حسب ما أقرّوا به؛ إلاّ أن يظهر كتاب الحبس يوما ما؛ ويكون فيه خلاف ما أقرّوا به من التّعقيب والمرجع؛ فينتفض إقرارهم في ذلك. وإن شركهم أحد في الميراث؛ لم ينفذ إقرارهم إلاّ في حصصهم فقط، ويلزم المنكر اليمين بالله: أنّه لا يعلم أنّ مورثه حبّس عليهم شيئا وليس له ردّ اليمين، لأنّها لو ردّت، لردّت على مدّعي الحبس وأعقابهم، ولا يحلف أحد عن أحد، وأيضا لو نكلوا عنها لم يبطل الحبس بنكولهم، لبقاء حقّ العقب، وقال الباجي[300] في وثائقه: اختلف هل على المنكر يمين أم لا، فقال بعضهم لا يمين عليه، وقال بعضهم عليه اليمين. اهـ.

---

[300] الباجي صاحب الوثائق هو محمد بن أحمد بن عبد الله المعروف بابن الباجي. كان بصيرا بالعقود متقدّما في الوثائق؛ ألّف فيها كتابا حسنا وكتابا مستوعبا في سجّلات القضاة. مولده سنة 356 وتوفي سنة 431.

المبحث الرّابع في الإقرار بالمجمل

إذا أقرّ الزّوج الصّحيح، بأنّ جميع ما في بيته لامرأته، وأشهد بذلك، فقال ابن زرب لا بدّ لها من اليمين بعد ذلك، قيل له، وإن نصّت الأشياء التي أشهد لها بها، ووصفت في الوثيقة، قال وإن وصفت، فلا بدّ من اليمين، لأنّ الصّفات قد تقع على تلك الأشياء وغيرها، إلاّ أن توصف وينظر إليها الشّهود، يريهم إيّاها المقرّ بها لامرأته، ويعرفونها حين أداء الشّهادة، فحينئذ تستغني عن اليمين. قال ابن زرب: وكان عندنا شيخ ممّن يستفتى، كان يقول: إذا ادّعى ورثة الزّوج أنّه اكتسب بعد إشهاده لزوجته أشياء وجدت في البيت، وقالت المرأة إنه ممّا كان أشهد لي به، وجبت اليمين أنّه ما اكتسبها بعد إشهاده، وإن لم يدّعوا هذا لم تجب اليمين. وكان ابن زرب لا يستحسن هذا القول، ويذهب إلى أنّ اليمين واجبة على كل حال. اهـ. من أحكام ابن سهل، نقله الشّريف عند قول الزقّاق "وإشهاد زوج صحّ للعرس يجتلى" في مبحث التّوليج.

وفي الفتاوى الأجهوريّة[301]: سئل عمّن أقرّ في حال صحّته، أنّ جميع ما يملكه من نقد ودين وسائر ما بمنزله من الأمتعة، ممّا يليق بالزّوجة وما لا يليق بها لها ولولدها منه فلان وكتب بذلك وثيقة عند حاكم شرعي، فهل هذا الإقرار صحيح معمول به، سواء كان قاصدا حرمان بقيّة الورثة أم لا، فأجاب نعم الإقرار المذكور الصّادر من الصحيح العاقل الرّشيد، للزوجة والولد صحيح لازم، وإن فعل ذلك قاصدا حرمان بقيّة الورثة، ولا يضرّه الميل للزّوجة، وهو من الهبة لا بدّ فيه من حوز المقرّ له، ما أقرّ به، قبل حصول مانع للمقرّ، من موت ومرض مخوف ونحوهما. اهـ.

[301] الفتاوى الأجهوريّة نسبة للأجهوري؛ جمعها بعض تلاميذه؛ والمنسوبة إليه هو علي بن زين العابدين بن محمد بن زين العابدين ابن الشيخ عبد الرحمن الأجهوري شيخ المالكيّة في الديار المصريّة. أخذ عن البدر القرافي والبرموني والسّنهوري والفيشي وغيرهم. وأخذ عنه الخرشي والشبرخيتي وعبد الباقي الزّرقاني وابنه محمد. له شرح على المختصر الخليلي. توفي سنة 1066.

وأمّا إذا أقرّ أن جميع ما في بيته لزوجه وهو مريض، فعند الأبهري[302]: إن كان غير متّهم صدّق؛ وإن كان يتّهم على ذلك نظر فيه، لأنّ إقراره لمن يتّهم عليه وصيّة منه له؛ ولما علم أنّ وصّيته لا تجوز جعلها إقرار نقله في الطّرر. وأفتى ابن زرب في ذلك؛ بأنّ "ما كان من زيّها فإنّها تأخذه بلا يمين؛ وما كان من غير زيّها فلا تأخذه إلاّ بيمينها، وأفتى ابن وضّاح[303] أنّ ذلك عامل؛ إلاّ في ذهب أو فضة دنانير أو دراهم، وما كان من ثيابه وزيّه أو عروض أو طعام فهو موروث، إلاّ أن يعيّن ذلك في صحّته ويعيّن الشهود ذلك. انظر حاشية الشّريف على الزقاقيّة آخر مبحث التّوليج.

المبحث الخامس فيما يقبل فيه رجوع المقرّ عن الإقرار:

الأصل في الإقرار اللّزوم. وضابط ما لا يجوز الرّجوع عنه؛ هو الرّجوع الذي ليس فيه عذر عادي، وما يجوز الرّجوع عنه، هو ما كان للمقرّ عذر عادي في إقراره. وهذا كما إذا أقرّ الوارث للورثة: أنّ ما تركه أبوه ميراثا بينهم على القانون الشّرعي؛ ثم شهد له شهود أنّ أباه أشهدهم، أنّه تصدّق عليه في صغره بهذه الدّار وحازها له، فإنّه إذ أرجع عن إقراره يقبل رجوعه؛ لأنه أقرّ بناء على العادة ولا يكون إقراره السّابق مكذّبا للبيّنة، لأنّ هذا عذر عادي يسمع مثله. قاله القرافي في الفرق 222 وتلقّاه غير واحد بالقبول. ومن هذا المعنى أن يقول : عليّ مائة درهم إن حلف، أو إذا حلف أو متى حلف أو حين يحلف، أو مع يمينه أو بعد يمينه. فحلف المقرّ له فنكل

---

[302] هو أبو بكر محمد بن عبد الله الأبهري. انتهت إليه الرّئاسة ببغداد. وأخذ عنه أبو بكر الباقلاّني والقاضي عبد الوهاب وأبو جعفر محمد بن عبد الله الأبهري الذي يعرف بالأبهري الصّغير وابن الخصاص المتوفّى سنة 365 – وابن القصّار وابن خويز منداد والأصيلي وابن الجلاّب. له شرح على المختصر الكبير والصغير لابن عبد الحكم وكتاب الأصول وكتاب إجماع أهل المدينة توفي سنة 395.

[303] جعله في الدّيباج مشهورا برواية الحديث والزّهد، وهو محمد بن وضاح من الأندلسيين؛ قال ولم يكن له علم بالعربيّة ولا بالفقه؛ وكان المجاوب عنه أحمد بن خالد. مولده سنة 199 وتوفي سنة 287 – أو سنة 286.

المقرّ، وقال ما ظننت أنّه يحلف، لا يلزمه شيء. قاله المقّري في القاعدة العاشرة من قواعد القسمة والمساقاة والقراض. نظير ما قالوه فيمن قال رضيت بما شهد به عليّ فلان وفلان. فما شهدوا به فهو الحقّ، فإنّ له أن يرجع عن ذلك بعد شهادتهما، ولا يلزمه الحق، لأنّ من حجّته أن يقول: ظننت أن لا يشهدا بباطل. وهو الفرق بين هذه المسألة ومسألة ما إذا قال: رضيت بيمينك وخذ ما تدّعيه. فإنّه ليس له الرّجوع عن ذلك، ويلزمه الحقّ متى حلف صاحبه. وأيضا فاليمين إما أن تكون في جهة المدّعي أحلف، كان ذلك نكولا منه عن اليمين، فلم يكن له رجوع، لأنّ بنكوله ترتّبت اليمين في جهة خصمه. وأمّا أن تكون في جهة المدّعي. فإذا قال للمدّعى عليه: إحلف فقد نكل عن اليمين، وترتّبت في حقّ خصمه. وليس رضاه بالشّهادة نكولا منه عن شيء وجب عليه فافترقا معنى.

ومن قبول الرّجوع في الإقرار للعذر العادي؛ ما فعله المجلس المالكيّ في نازلة حبس الشّيخ الهيشري؛ فقد تضمّن رسم حبسه: أنّ نصفه حبس على ابنه فلان؛ ونصفه حبس على بقيّة إخوته فلان وفلان وفلان الخ... فرفع بعض المستحقّين الأمر للقاضي الحنفي؛ يطلب تقديم مقدّم على الحبس؛ وتوزيع ريع جميعه على سائر ورثة الشيخ الهيشري على السّواء، فأدلى المختص بالنّصف برسمه المقتضي للاختصاص، فأبدى القائم مطاعن في الرّسم، ظنّها القاضي الحنفي وجيهة، فاستراب الرّسم وحجزه، وهدّد المستظهر به بالسّجن لتدليس الرّسم؛ وأمر بقسمة الحبس على الرّؤوس، وندب المستحقّين كلّهم للتّقارر على الحبسيّة، وقسمة الحبس على الرّؤوس، ومن جملتهم مستحقّ النّصف، فتقارروا على ذلك؛ ووقعت القسمة بضع سنين على الوجه المسطّر؛ ثم قام الابن المختص بالنّصف بمقتضى رسم الحبس، على المستحقّين، مدّعيا اختصاصه بالنّصف، لدى القاضي المالكي، فاحتجّ عليه المدّعى

عليهم برسم المقارّة، الصّادرة منه ومن غيره، فاعتذر بأنّ حجز الرّسم عنه، ظنّه حكمًا بإبطاله؛ وأنّ تهديده بالسّجن لأجل الاستظهار به حمله على المقارّة؛ وتبيّن أنّ الرّسم صحيح لا ريبة به، فقبل المجلس عذره وألغى المقارّة، بعد أن وجّه عليه يمينًا أنّ إقراره كان لما ذكر. وأرجف المبطلون في ذلك ما شاؤوا. وقد علمت أنّ ما فعله المجلس، هو صريح الفقه.

ومن هذا المعنى ما ذكره المغربي[304] عند قولها في أوائل العدّة وطلاق السنّة وكذلك إن طلّقها وهو غائب، فعدّتها من يوم طلق، إن قامت على الطلاق بيّنة وإن لم تقم بيّنة، إلاّ أنّه أقرّ به لما قدّم، فالعدّة من يوم إقراره، ولا رجعة له فيما دون الثلاث، إذا تمّت العدّة من يوم الإقرار. وترثه في العدّة المؤتنفة ولا يرثها، ولا يتوارثان في البتات، ولا يرجع عليها بما أنفقت من ماله بعد طلاقه، قبل علمها لأنّه فرّط. ونصّ المغربي في صغيره: وانظر لو قال الزّوج هنا: إنّما أقررت بذلك لأتخلّص من النّفقة والسّكنى، هل يصدّق، وتكون له الرّجعة أم لا. وانظر المرأة تدّعي أنّ زوجها طلّقها ثلاثا فلا تصدّق ثم يخالعها فتزيد نكاحه بعد ذلك، وتقول: إنّما قلت أنه طلّقني ثلاثا لأتخلّص منه فذلك لها. والمرأة تطلّق فتدّعي الحمل؛ فتقول لم يكن لي حمل؛ وإنّما قلت ذلك ليراجعني أنّها تصدّق. انظر برنامج الشّوارد آخر مبحث الإقرار وقبيل مبحث الاستحقاق.

[304] هو أبو الحسن الزّرويلي الصغيّر المترجم له سابقا،صاحبه التّقاييد على المدونّة توفّي سنة 719.



الفصل الثّالث
في الإبـراء

الإبراء من المعيّن، إسقاط لمطالبته به. فهو في الحقيقة هبة[305]. فما كان يعرف أصله للمبرئ (بالكسر) إن حيز من المبرأ قبل حصول المانع، فذاك وإلاّ بطل. قاله التّسولي في حواشي الزقاقيّة صفحة 132 – ويعرف أصل الملك للمقرّ أو المبرئ، بأن يكون بحوزه ستّة أشهر أو عشرة، قاله الونشريسي.

والإبراء بصيغة عامة، كقوله أبرأته من جميع الدّعاوي لا يتناول الرّبع حتى ينصّ عليه؛ على ما به العمل، قاله ابن ناجي؛ ونظمه صاحب العمل المطلق فقال:

والرّبع من ذاك العمـوم خُصـا ❁ إلاّ إذا نُصّ عليه نصّا

وقال البرزلي: وقعت مسألة اختلف فيها شيوخنا. وهي أنّ رجلا أبرأته أخته من جميع تركة أبيها؛ ما كان من ذلك في ذمّة أو أمانة إبراء تاما. وقد كان في التّركة أرض أو دار أو عين عند غيرهما، فأراد الأخ الاختصاص به للفظ البراءة وتعميمها. فأفتى شيخنا أحمد الغبريني[306] رحمه الله: بأنّه ليس له منه إلاّ قدر ميراثه وأنّه غير

---

[305] استبعده بعض علماء العصر؛ لكونه يناكده تحقيق ابن عبد السّلام الآتي في الإسقاط في المعيّن، وحكاية الإجماع المنقولة عن النّوادر في الإبراء في المعيّن، وأجبناه بأنّ الإبراء من وادي الإقرار، لأنّه اعتراف من المبرئ بأن لا حقّ له في المبرئ منه. والإقرار بالمعيّن الذي يعرف ملك المقرّ له؛ جار مجرى الهبة؛ كما هو مصرّح به في الدواوين المذهبية؛ ونقله مهدي في حاشية التّاودي؛ ونبهنا عليه في صحة 199. وكلام النّوادر صريح في أنّ الإبراء العام يتناول المعيّن كالدار والأرض. وأما نفوذه والقضاء به إذا كان المعيّن المبرؤ منه يعرف ملك المقرّ له؛ فيتوقّف على الحوز قبل حصول المانع؛ كما هو صريح نصوصهم في باب الإقرار. وليس في كلام النّوادر ما يعارضه لأنّه مسكوت عنه.

[306] أحمد الغبريني الأكبر هو قاضي بجاية، وهو أحمد بن أحمد الغبريني؛ مؤلّف. عنوان الرّواية، توفي سنة 704 – أو سنة 714 – وأحمد الغبريني الأصغر هو ولده أبو القاسم أحمد بن أحمد بن أحمد – ثلاثا – الغبريني؛ فقيه تونس وعالمها وخطيبها بجامع الزّيتونة، أخذ عن ابن عبد السّلام وغيره، وأخذ عنه البرزلي وأبو مهدي عيسى الغبريني. توفي سنة 772 وتولّى مكانه في الخطابة ابن عرفة المتوفّى سنة 803هـ.

داخل تحت الإبراء. وأفتى شيخنا الإمام أوّلا: أنّ الأخ يختصّ به، فلما عرف بفتوى المفتي المذكور رجع إليه. وهو الأحسن لأنّه ليس في ذمّته ولا في أمانته. اهـ.

ولا يتناول العموم في الإبراء الإبراء من المعيّن. فإذا قال أبرأته من جميع الدّعاوي، فلا تدخل الدّابة والدّار والثوب ونحوها، حتى ينصّ عليها، فيقول "من داري أو دابتي" ونحو ذلك. كما في الحطّاب. قاله التّسولي. وقال مهدي: والإبراء العام يشمل المعيّنات، كالعبد والدابة على ما هو الصّواب خلافا لمن وهم. قلت: وما ذكره مهدي هو المتعيّن؛ فقد ذكر الحطّاب في شرح المختصر في التّنبيه الثّاني عند قول خليل "وإن أبرأ فلانا ممّا له قبله الخ" ما حاصله: أنّ ظاهر كلام خليل والمازري أنّ الإبراء يشمل الأمانات وهي معيّنات. وفي كتاب الدّعوى من ذخيرة القرافي: أنّ الإبراء من المعيّن لا يصحّ بخلاف الدّين. فلا يصحّ أبرأتك من داري التي تحت يدك، أي أسقطت مطالبتي بها، فالكلام على حذف مضاف، مع أنّ ما ذكره القرافي، خلاف ما لابن عبد السّلام من الإسقاط في المعيّن، وأنّ لفظ الإبراء أعمّ منه، لأنّه يطلق على المعيّن وغيره. اهـ. كلام الحطاب. وفي النّوادر: وإن أقرّ أنّه لا حقّ له قبلَه، فليس له أن يطلبه بقصاص ولا حدّ ولا إرش ولا كفالة بنفس ولا بمال، ولا دين ولا مضاربة ولا شركة ولا ميراث ولا دار ولا أرض ولا رقيق، ولا في شيء من الأشياء من عروض وغيرها، إلاّ ما يستأنف بعد البراءة في إجماعنا. اهـ. قال بعض شرّاح المختصر: وبه تعلم أنّ قول القرافي، أنّ الإبراء في المعيّن لا يصحّ خطأ، لأنّ ذلك مجمع عليه في مذهبنا كما في النّوادر.

ولو أبرأ إنسان آخر من قليل الأشياء وكثيرها، من ميراث وغيره، فالتزم آخر جميع ما التزمه الأوّل، ولم يبيّن الأوّل جميع ما كان التزمه، ثم ذهب هذا الملتزم إلى أنّه لم يقصد إلاّ أشياء معيّنة صارت له بالميراث. فاختلف فيها فتاوى العلماء، ووقع

في أقضية الحاوي عن أحكام ابن حيدر، في أخ التزم لأخيه وأخته، مثل الذي التزم لها أخوهما الرابع، في قطع دعواه عنهما في ميراث أبيهم، في قليل الأشياء وكثيرها، من ميراث وغيره. ولم يبيّن الرّابع جميع ما كان التزمه، ثم ذهب هذا الأخ الذي التزم لهما مثل ما التزم أخوه، إلى أنّه لم يقصد بالتزامه إلاّ أشياء معيّنة صارت لهما بالميراث لا غير ذلك، فأفتى ابن أبي عيسى وأكثر أصحابه: بأنّه لا يلزم هذا الأخ إلاّ ما نصّ عليه من الأملاك المذكورة، بعد يمينه أنّه ما التزم من الإبراء إلاّ على ما نصّ عليه من الأملاك المذكورة؛ وأنه ما التزم سائر ما التزمه أخوهم الرابع، وله ردّ اليمين عليهما. وأفتى ابن خلف: أنّه يلزم هذا الأخ الإبراء من جميع ما يتعيّن، وغير ذلك ممّا ترك أبوهم، من قليل الأشياء وكثيرها كما التزم أخوهم الرابع، لأنّه أبرأهم مثل إبرائه وهو عام؛ فحلّ هذا الأخ محلّ أخيه في جميع ذلك، لأنّه عرف قدره ومبلغه. وما ادّعاه من أنّ في الوصّية أشياء لم يقف عليها، فالوصيّ مؤتمن على ما أوصي عليه، والقول قوله، إلاّ أن يثبت ما يوجب نظرا فينظر السلطان. وأفتى ابن حارث: إشهاد الأخ بأن لا حقّ له في جميع ما ذكر في أعلى الكتاب، قاطع وحاسم لجميع ما فيه من ميراث في الأملاك المنصوصة ولما ذكر في آخر الوثيقة، ويلزمه في جميع ذلك ما التزمه فيه. وليس له استثناء شيء أظهره من الجملة التي أظهرها. قال البرزلي: هذه كمسألة من خالع زوجته على شيء، ثم عمّم الإبراء في جميع الدّعاوي كلّها، ثم ادّعت المرأة أنه ما كان التّعميم إلاّ في أحكام الخلع خاصّة، وادّعى الزّوج أنّه راجع إلى جميع الدّعاوي كلّها ممّا يتعلّق بالخلع وغيره. فأفتى ابن رشد بإرجاع العموم إلى جميع الدّعاوي، وأفتى ابن الحاج بإرجاعه إلى أحكام الخلع خاصّة؛ واختاره ابن مرزوق قائلا: إنّه الحقّ الذي لا عوج فيه ولا أمتا. قال سيدي عمر الفاسي: والقولان المذكوران كلاهما معمول به قضاء وفتيا. ولهذا قال الزّقّاق:

وإن عمّم الإبراء والخلع سابق ❁ فقصر وتعميم جميعًا تأهّلا

أي تأهّل كلّ منهما لأن يعمل به. وقال الشدّادي: ما اختاره ابن مرزوق هو الذي جرى به العمل، على ما صرّح به الجزولي[307] في اختصاره لنوازل البرزلي. قال البرزلي: وهو عندي يجري على الخلاف في مسألة: العام إذا ورد على سبب خاص، هل يقصر سببه أو يعمّ. وبحث فيه بعض شرّاح الزّقاقيّة بأنّ الخلاف بين الأصوليّين، إنّما هو في العام المستقل، والعام الوارد على الخلع ونحوه ليس بمستقلّ. وحكى صاحب المعيار عن بعض المتأخّرين من محقّقي شيوخه (وهو ابن مرزوق كما في شرح العمليّات العامّة) في هذه النّازلة، أن يسأل شهود الوثيقة، فإن قالوا صرّحت بما عدا الصّداق من الدّيون، أو قطعوا بفهم ذلك عنها قبلوا إن كانوا أهلا. وإن تعذّر سؤالهم سئلت المرأة، فإن قالت ما أردت إلاّ الصّداق حلفت، وثبت لها في ذمّته ما عداه. وقد اختلف فيها ببجاية ومصر وما كتبت به هو الذي ارتضيه. اهـ.

ومثله في جواب للشيخ العربي الفاسي[308]. وقال البرزلي بعد أن ذكر الخلاف: وهذا ما لم يعيّن السّياق قصره أو عمومه، فإن قصره أو عمّمه حكم عليه بذلك، وإلاّ جاء القولان. وأما إن لم يجر ذلك على سبب فلا إشكال في العموم. اهـ. انظر برنامج الشّوارد وشرّاح اللاميّة.

ولو وقع إبراء عام بأن قال: أبرأته ممّا لي قبله أو من كل حقّ لي عليه، أو قال أبرأته —ولم يزد على ذلك- ثم قام يدّعي عليه بحقّ وأقام بيّنة عليه؛ والرّسم الذي وقع فيه الإبراء خال من ذلك، لم يتعرّض لإسقاط هذه البيّنة. فإن علم تقدّم البيّنة

---

[307] هو محمد بن سليمان بن داود الجزولي. ولد بجزولة ولقي بتونس حين دخلها أبا القاسم البرزلي. مولده سنة 806 وتوفي سنة 863 —وليس الجزولي هذا صاحب دلائل الخيرات؛ وإن توافقا إسما وإسم أب ونسبا وزمانا، أما شارح الرّسالة فهو الشّيخ عبد الرحمن الجزولي. وهو متقدّم زمنا إذ توفي سنة 741 أو سنة 744.

[308] هو محمد العربي بن يوسف الفاسي. من بيت الفاسي الشّهير. مولده سنة 988 وتوفي بتطوان سنة 1052.

على البراءة أو جهل، فلا تقبل بيّنته. وإن عُلم بيّنته أنّ الحق المدّعى به بعد الإبراء، قبلت بيّنته هذا هو المشهور. وهو معنى قول المختصر "وإن أبرأ فلانا ممّا له قبله؛ أو من كل حقّ، أو أبرأه، بريء مطلقا، ومن القذف والسّرقة، فلا تقبل دعواه وإن بصكّ إلاّ ببيّنة أنّه بعده" اهـ. وأما قول اللاميّة:

ويقضى لخصم بعد نفي حقوقه ❁ ببيّنة والرّسم من نفيها خلا

فمعترض كما لشرّاحه. وهو وإن وافق ما لابن عات في طرره، فمخالف للمعتمد. والرّاجح ما أفتى به ابن الضّابط[309] في المسألة. ومن هنا يعلم أنّ ما ذهب إليه عظوم في برنامجه؛ من احتمال التّوفيق بين الكلامين، لا ينبغي اعتماده.

ولو عقد إنسان أنّه لم يخلّف عند فلان قريبه؛ أو عند ورثته؛ مالا ولا عرضا ولا ناضّا. فاختلف في سقوط اليمين عن المبرئ؛ فكان بعضهم يرى سقوطها؛ وبعضهم يرى وجوبها. قاله ابن الحاج ونقله الونشريسي في نوازل المعيار من الإقرار. قلت : والمسألة ترجع إلى توجّه يمين التّهمة؛ وقد علمت أنّ العمل بتوجّهها مطلقا. ولا يجوز للوصيّ أن يبرئ عن المحجور البراءة العامة؛ وإنّما يبرئ عنه في المعيّنات. وكذلك المحجور لقرب؛ رشده لا يبرئه إلاّ من المعيّنات ولا تنفعه المباراة العامّة، حتى يطول رشده، كستّة أشهر فأكثر. ولا يبرئ القاضي النّاظر في الأحباس المباراة العامة، وإنّما يبرؤه في المعيّنات؛ وإبراؤه عموما جهل من القضاة. كجعل القاضي النّاظر مصدّقا في كلّ ما يتولّى دخله وخرجه دون بيّنة لثقته بالقيام به، فهو غير جائز، لأنّ أموال الأحباس كأموال الأيتام. قاله البرزلي ونقله الحطّاب صفحة 233 ج5 —ويتبيّن بما نقلناه، أنّ القاضي لا يأذن المقدّم أن يحاسب نفسه بنفسه، ولا بدّ من البيّنة في دخله وخرجه. فما يفعله المقدّمون اليوم في محاسباتهم، لا يساعد عليه النّظر المالكيّ.

[309] هو أبو عمرو عثمان بن أبي بكر حمود الصّفاقسي المعروف بابن الضّابط المحّدث توفي سنة 444.

الفصل الرّابع
في الإسقاط

إسقاط الإنسان لحقّ من حقوقه لازم له، إذا كان أهلا للتبرّع به، وكان بعدّ وجوبه له. وليس للمسقط الرّجوع، حيث لم يكن هناك عذر قويّ. فإن كان ثمّ عذر قويّ، كالزوجة تهب يومها لضرّتها أو لزوجها، أو تسقط حقّها من القسم. فإنّ لها الرجوع متى شاءت. ففي المدوّنة: إذا رضيت امرأة بترك أيامها وبالأثرة عليها، على أن لا يطلّقها جاز. ولها الرجوع متى شاءت؛ فإما عدل أو طلّق. قال اللّخمي: وسواء كانت الهبة مقيّدة بوقت أو للأبد، لأنّ ذلك ممّا يدركها فيه الغيرة، ولا تقدر على الوفاء بما وهبت، إلاّ إذا كان ما وهبته، الزّمن اليسير —كاليوم واليومين–فلا رجوع لها.

وإذا وهبت يومها لضرّتها اختصت به الموهوب لها. وللزّوج الامتناع لا للموهوبة، لأنّ الحقّ في الاستمتاع بالواهبة للزّوج؛ فلو جاز للموهوبة قبول هذه الهبة بغير رضى الزوج؛ لسقط حقّ الزوج في متعته بالواهبة بغير رضاه؛ وهذا باطل. وكذلك لو قبل الزّوج الهبة؛ لم يكن للموهوبة الامتناع من القبول، لأنّ له الاستمتاع بها في كلّ وقت، وإنّما امتنع عليه لحقّ الزّوجات الأخر، فلما أسقطت إحداهنّ يومها للأخرى ورضي الزوج بذلك جاز، ولم يكن للموهوبة في ذلك مقال. ولو وهبت المرأة يومها للزوج، أو أسقطت حقّها من المبيت تصير كالعدم. وليس للزّوج أن يخصّ يومها بواحدة من البواقي. انظر المسألة الرابعة من خاتمة التزامات الحطّاب.

وتقييدنا لزوم سقوط الحقّ؛ بما إذا كان بعد وجوبه للمسقط؛ للاحتراز عما إذا كان قبل وجوبه، فإنّه يجري في سقوطه خلاف. وقد اختلف التّرجيح في فروع هذا

الأصل. وقد ساق منها الحطّاب في التزاماته سبع عشرة مسألة؛ نقتصر منها على ست؛ ونضيف إليها سابعة لم يذكرها الحطّاب:

-المسألة الأولى: إسقاط الشّفعة قبل بيع الشّريك لا يلزم. ففي كتاب الشفة من المدوّنة: ولو قال للمبتاع قبل الشراء اشتر؛ فقد سلّمت لك الشفعة وأشهد بذلك. فله القيام بعد الشّراء، لأنه سلّم ما لم يجب له. وإن سلّم بعد الشراء على مال أخذه جاز. وإن كان قبل الشراء بطل؛ وردّ المال وكان على شفعته. اهـ. قال ابن يونس: لأنّ من وهب ما لا يملك لم تصحّ هبته. وقال اللّخمي: ويختلف إذا سلّمها قبل الشّراء. وقال له اشتر، فإذا اشتريت فلا شفعة لي عليك. فقيل لا يلزمه ذلك وله أن يستشفع. ويجري فيها قول آخر أنّه لا شفعة له. قياسا على من قال إن اشتريت عبدي فلان فهو حرّ؛ أو إن تزّوجت فلانة فهي طالق. ومن جعل لزوجته الخيار إن تزوّج عليها، فأسقطت ذلك الخيار قبل أن يتزوّج عليها. فقد قالوا أنّ ذلك لازم لها، وهو في الشفعة أبين؛ لأنّه أدخل المشتري في الشّراء لمكان التّرك ولولا ذلك لم يشتر. فأشبه هبة قارنت البيع. ولأنّه لو قال له: اشتر ذلك الشّقص والثمن عليّ فاشتراه. يلزمه الثّمن الذي اشتراه به لأنّه أدخله في الشّراء. وهذا قول مالك وابن القاسم. وهو في الشّفعة أبين. اهـ. ولما كان القول المخرّج لا يقوى قوّة القول المنصوص، كان الرّاجح في مسألة سقوط الشّفعة، عدم اللزوم. وقد قال أبو الحسن الصغيّر: قيل لأبي عمران إذا قال "إن وجبت لي الشّفعة فقد سلمت لك" هل هي مثل مسألة الكتاب، قال: ذلك سواء ولا يلزمه شيء. وقال ابن رشد: إذا قال "إن كان فلان قد اشترى هذا الشقص بكذا؛ فقد سلّمت له الشفعة" فهذا يلزمه، إن كان قد اشترى فلان. وأما إن قال "إن اشترى فلان الشقص، فقد سلّمت له الشفعة" فهذا لا يلزمه التّسليم إن اشترى؛ لأنّه أسقط حقّه قبل أن يجب له.

-المسألة الثّانية: -من أسقط إرثه من مورّثه، أو وهبة لشخص آخر. فإن كان بعد موت مورّثه، أو حال مرض مورّثه المخوف الذي مات فيه لزمه، ولم يكن له رجوع؛ إلاّ إذا ظنّه يسيرا، ثم بان أنّه كثير، فيحلف على ذلك ولا يلزمه. وإن كان في صحّة مورّثه، لم يلزمه. وكان له الرّجوع. فإن وهب الوارث ميراثه لمورّثه، فإن لم يقض المورّث فيه بشيء حتى مات، رجع للواهب. وإن قضى فيه بشيء، جرى على وزان إجازة الورثة الوصيّة بأكثر من الثّلث أو لبعض الورثة. ولهم ثلاثة أحوال. الأولى؛ أن يكون ذلك في صحّة المورث من غير سبب، فإجازتهم غير لازمة لهم، على الرّاجح. كمن أعطى شيئا قبل ملكه؛ أو جريان سبب ملكه. هكذا أشار إليه مالك في الموطأ. وروي عن مالك: أنّ ذلك لازم لهم.

الحالة الثانية: أن يكون ذلك في الصّحة بسبب؛ كالسفر والغزو؛ فروى ابن القاسم في العتبيّة: أنّ ذلك لا يلزمهم. وقاله ابن القاسم. وقال ابن وهب[310] في العتبيّة: كنت أقول هذا، ثم رجعت إلى أنّ ذلك لا يلزمهم. قال محمد وأصبغ وهو الصّواب. واقتصر خليل في مختصره على القول بعدم اللّزوم الذي رجّحه أصبغ.

الحالة الثّالثة، أن يكون ذلك في مرض المورّث. فإذا كان المرض غير مخوف، فحكمه حكم الإجازة في الصّحة؛ وإذا كان مخوفا فإن صحّ المورّث منه؛ لم تلزمهم الإجازة حتى يأذنوا له في المرض الثاني، وإن لم يصحّ المورث بعده لم تلزم الإجازة السّفيه ولا الرّشيد الذي في نفقة الموصي؛ كزوجته وأولاده؛ أو له عليه دين أو في سلطانه. ولكن يحلف من في عيال الموصي، من ولد كبير أو غيره، أنّه ما أجاز إلاّ خوفا منه. وتلزم البالغ الرّشيد، البائن عن الموصي الذي لا سلطان له عليه ولا نفقة.

---

310 هو عبد الله بن وهب بن مسلم القرشي مولاهم. الإمام الكبير الجامع بين الفقه والحديث. روى عن أربعمائة عالم وصحب مالكا عشرين سنة. وروى عنه سحنون وابن عبد الحكم وأصبغ وزونان وغيرهم. مولده سنة 125 وتوفي بمصر سنة 197.

فإذا قال لم أعلم أنّ لي ردّ الوصيّة، فإن كان مثله يجهل ذلك حلف ولم يلزمه.

-**المسألة الثّالثة**: - من شرط لزوجته إن تزوّج عليها. أو تسرّى أو أخرجها من بلدها فأمرها بيدها، فتقول: أشهدوا أنّه متى فعل زوجي ذلك؛ فقد اخترت نفسي أو اخترت زوجي، فذلك يلزمها على المعروف من قول مالك. ولو شرط ذلك لها ثم أسقطت الشرط، وأباحت له التزوّج أو التسرّي أو الخروج، فإن كان بقرب إرادة فعل الزوج لزمها الإسقاط؛ ولا رجوع لها، وإن تراخى فعل الزّوج كان لها الرّجوع فيما أباحت له. قاله ابن القاسم في سماعه عن مالك وبه الحكم. قاله ابن مغيث ونظمه صاحب العمل العام فقال:

وإن يملّكها معلقًا على ❋ فعل له فأذنت أن يفعلا

ليس لها الرّجوع في ذلك ما ❋ لم يتراخ فعله وتندّما

فلو كان الشّرط طلاق الداخلة وعتق السريّة، فليس لها إسقاط ذلك. انظر شرح العمل العام صفحة 80.

-**المسألة الرّابعة**: -إذا أبرأت الزوجة زوجها من الصّداق، في نكاح التّفويض، قبل البناء وقبل أن يفرض لها، قال ابن شاس[311] وابن الحاجب يتخرّج ذلك، على الإبراء ممّا جرى سبب وجوبه قبل حصول الوجوب. واقتصر صاحب المختصر وصاحب الشّامل على القول بأنّ ذلك لا يلزمها.

-**المسألة الخامسة**: -إذا أسقطت المرأة عن زوجها نفقة المستقبل؛ ففي لزوم ذلك قولان. واقتصر القرافي الفرق في 33 على عدم اللزوم، وحكاه عن الأصحاب،

---

[311] هو عبد الله بن محمد بن شاس بن نزار الجذامي السّامدي من بيت إمارة. ألّف الجواهر الثّمينة في مذهب عالم المدينة؛ على ترتيب وجيز الغزالي. وهو الذي اختصره ابن الحاجب.توفي بدمياط مجاهدا سنة 610.

وقبله ابن الشاط[312]؛ وحمل عليه ابن غازي[313] قول خليل في فصل الصّداق "لا إن أبرأت قبل الفرض أو أسقطت فرضًا قبل وجوبه" اهـ. لكن ما ذكره الموثّقون: المتّيطي وغيره وعبد الحقّ في تهذيبه، صريح في أنّ لزوم ذلك لها، هو القول الراجح. وهو الذي جزم به الحطّاب.

-**المسألة السّادسة**: إذا أسقطت المرأة حقّها في الحضانة. فإن كان ذلك بعد وجوبها لها لزمها الإسقاط، وإلاّ لم يلزم. قال المشذالي[314]: قال لي ابن عرفة: الفتوى عندنا فيمن خالع زوجته، على أن تسقط هي وأمّها الحضانة، أنّها لا تسقط في الجدّة، لأنّها أسقطت ما لم يجب لها. اهـ. ولو تأخّر إسقاط الجدّة عن إسقاط الأم للزم ذلك، لأنّ الحقّ انتقل إليها بعد إسقاط الأم. ففي المتيطيّة: الذي عليه العمل وقاله غير واحد أنّ الأم، إذا أسقطت حقّها في الحضانة بشرط في عقد المباراة، أنّ ذلك يرجع للجدّة والخالة؛ وقال أبو عمران وقال غيره من القرويين: يسقط بذلك حقّ الجدّة والخالة؛ ولا كلام لهما. ولهذا قال ابن الفخّار[315]: الصّواب في عقد إسقاط الزّوجة حضانة ابنها للزوج؛ أن يكتب: على أن سلّمت إليه ابنها منه؛ وأسقطت حضانتها فيه؛ ثم

---

[312] هو قاسم بن عبد الله بن محمد بن الشاط الأنصاري السّبتي. من تآليفه أنوار البروق على فروق القرافي. توفي سنة 723 ومولده سنة 643.

[313] هو محمد بن أحمد بن غازي العثماني المكناسي ثم الفاسي. شيخ العلماء فاس. له تآليف قيّمة من أشهرها تكميل التّقييد وتحليل التّقييد على المدّونة كمّل تقييد أبي الحسن الصغيّر. وله شرح على المختصر الخليلي. مولده سنة 841 وتوفي سنة 919.

[314] هذا اللقب لجماعة من العلماء منهم عمران بن موسى المشذالي أحد شيوخ المقّري. نقل الكثير من فتاويه الونشريسي في المعيار. مولده سنة 670 وتوفي سنة 745 – ومنهم محمد ابن أبي القاسم المشذالي البجائي. ألّف تكملة حاشية الوانوغي على المدّونة واختصر البيان والتّحصيل. توفي ببجاية سنة 866 – ومنهم الفضل محمد بن محمد المشذالي ابن المتقدّم ذكره. مولده سنة 821 وتوفي بحلب سنة 865 – وشقيقه محمد بن محمد المشذالي توفي سنة 859.

[315] هو محمد بن يوسف بن الفخّار. ويعرف بابن بشكوال. كان يحفظ المدّونة والنّوادر وله اختصار النّوادر واختصار المبسوط للقاضي إسماعيل. توفي ببلنسية سنة 419.

قطعت أمها فلانة أو أختها حجّتها فيما كان راجعا إليها من الحضانة. فالتّعبير يتعيّن أن يكون بثمّ؛ دون الواو. ونظم صاحب العمل المسألة فقال:

وأن يخالعها على أن تُسقطا ❁ مع أمّها حضانة ابن سقطا

حقّ المخالعة لا الأمّ كما ❁ أفتى بتونس والشّيوخ العلما

وإذا أسقطت الأمّ حقّها في الحضانة في حال العصمة لزمها ذلك؛ لأنّ الحضانة واجبة للأمّ في حال العصمة. وقد قال ابن عرفة في باب الحضانة؛ "ومستحقّها وأبو الولد زوجان هما وفي افتراقهما أصناف".

وإذا خالع الزّوج زوجته على إسقاط حضانتها وهي حامل. فاستظهر الحطّاب أنّ ذلك لازم لها لقول العتبيّة: وسئل مالك عمّن صالح امرأته وهي حامل؛ وشرط عليها أن لا نفقة عليه حتى تضع، فإذا وضعت حملها أسلمته إلى أبيه فإذا طلبته، فنفقته ورضاعه عليها حتى تفطمه، فإن لم تستقم له بذلك فهي امرأته، قال مالك الصّلح جائز، وكلّ ما شرط جائز إلاّ ما اشترط ترجع إليه، فليست ترجع إليه وقد بانت منه، قال ابن رشد: هذا كلّه كما قال، لأنّ ما شرط عليها حقّ لها فجاز أن يشترطه عليها حاشا الرّجعة. اهـ.

-المسألة السّابعة: -إسقاط المستحقّ حقّه في الحبس نافذ ولازم له. ففي نوازل الحبس من الفتاوى الأجهوريّة: سئل الأجهوري عن رجل بينه وبين إخوته منزل وقف من أبيهم، فأشهد على نفسه أنّه لا حقّ له في هذا الوقف، وأسقط حقّه لإخوته. فهل يصحّ الإسقاط، وليس لورثته من بعده شيء أم لا، لأنّ غرض الواقف انتفاع الجميع بالوقف. فأجاب: يسقط حقّ من أسقط حقّه من الوقف لإخوته مادام حيّا؛ ما لم يكن في شرط الواقف ما يخالف ذلك، كما إذا شرط أنّ من أسقط حقّه يخرج عن الوقف، وإذا مات فلورثته القيام بحقّه بعد موته، حيث كان ينتقل لهم.

فإن كان ينتقل لغيرهم، كان لذلك الغير القيام به. اهـ. وفي النّوازل المذكورة أيضا ما نصّه: ذكر المحقّقون من شيوخنا، أنّ حكم من أسقط حقّه ممّا شرط له الواقف، لم يقع التّصريح به في المذهب في علمهم، وأنّ بعض المحقّقين من أشياخهم، أجراه على مسألة إسقاط الحضانة، بناء على أنّها حقّ الحاضن وهو المعتمد، قائلا: فإذا كان له إسقاط ما جعله الله له، فأولى إسقاط ما جعله له الشّرع بجعل جاعل، وقد ذكروا أنّ إسقاط الحضانة يقع على وجهين. الأوّل أن يسقطها لمعيّن من أهل الوقف؛ فإنّ إسقاطه صحيح؛ ويتوقّف على قبول المسقط له، وهل ذلك بشرط أن يكون معيّنا أهلا كما إذا وقف عليه؛ أو لابدّ من القبول في هذا مطلقا. وفرق بين أصل الوقف عليه؛ وبين إسقاط بعض الموقوف له حقّه؛ لأنّ هذا انتقل إلى باب الهبة؛ ولابدّ فيها من القبول. في فتاويه: أنّ هذه المسألة تؤخذ من قول خليل في مختصره؛ في باب الهبة "وصحّت في كل مملوك ينقل" إذ المملوك شامل الذات والمنفعة؛ ولا شكّ أنّ القدر المعيّن من الرّبع ملك لمن عيّن له. ويدلّ له ما ذكر في قول المصنّف "والملك للواقف لا الغلّة" أي فإنها ملك للموقوف عليه. قال؛ ثم رأيت للبرزلي ما يفيد ذلك؛ وقد نقله عنه شيخنا البرموني في حاشيته آخر الباب، وإذا ما أسقطه وأطلق فهو بمنزلة قوله؛ أسقطت حقّي من هذا الوقف في كلّ حالة. فهو لم يقصد الإسقاط لمعيّن؛ فهو تارة لا يتوقّف على القبول أصلا؛ كما إذا قال : وهبت هذا للفقراء؛ وتارة يتوقّف على قبول الموجود؛ كوهبت هذا لزيد وعمرو وأعقابهما وجوّز ذلك كلّه. وقد أخبرت أنّ بعضهم أفتى ببطلان الإسقاط مطلقا لعدم تعيين المسقط له؛ وعهدته عليه. وأعلم أنّ بعض الإسقاطات، لا يشترط فيها القبول، بل عدم الردّ كإسقاط الشّفعة والنّفقة فحرّره. اهـ.



الفصل الخامس
في الالتزام

الالتزام عرفا، إلزام الشخص نفسه شيئا من المعروف مطلقا، أو معلّقا على شيء. فهو بمعنى العطيّة. وقد يطلق على التزام المعروف بلفظ الالتزام. وهو الغالب في عرف النّاس اليوم. وقد يكون في مقابلة شيء، فيكون من باب المعاوضة. فإن لم يكن الالتزام في مقابلة شيء اشترط فيه ما يشترط في الهبة. وإن كان من باب المعاوضة، اشترط فيه ما يشترط فيها، والالتزام إما أن يكون مطلقا أو معلّقا، فانحصر الكلام فيه في مبحثين.

المبحث الأوّل في الالتزام المطلق:

إذا ألزم الشّخص نفسه شيئا من المعروف، كالصّدقة والهبة والحبس والعارية والعمري والإسكان، لزمه وقضي به على الملتزم، إن كان الملتزم له (بالفتح) معيّنا، ولم يحصل للملتزم (بالكسر) مانع، من موت أو تفليس أو مرض مخوف، قبل حوز الشيء الملتزم به. فإن حصل المانع بعد الحوز نفذ الالتزام. كما إذا التزم شخص لآخر، السّكنى في دار مدّة، فأسكنه إياها، ثم مات الملتزم لم تبطل السكنى، لأنّ الحوز قد حصل. وإمّا إن كان الملتزم له غير معيّن، كالمساكين فالمشهور أنّه لا يقضى به إن امتنع الملتزم.

ونذكر من فرع هذا الأصل، مسائل في النّفقة والوصّية: فمن مسائل النّفقة، التزام الإنفاق على شخص مدّة معيّنة، أو مدّة حياة المنفق أو المنفق عليه، أو حتى يقدم زيد أو إلى أجل مجهول. فإنّه يلزمه، ما لم يفلس أو يمت لأنّ من التزم معروفا لزمه، على مذهب مالك وأصحابه. قاله ابن رشد. واختلف في دخول الكسوة والنّفقة،

والذي جزم به ابن سهل في أحكامه الكبرى والصّغرى، أنّ الملتزم إن قال لا نيّة لي في مطعم ولا ملبس قضي عليه بهما، وإن قال أردت الإطعام خاصة صدّق بدون يمين، لأنّ كلّ متطوّع مصدّق فيما يحتمله اللفظ. فلو التزم الإنفاق على آخر، فأنفق شهرا، وقال هذا الذي أردت، وطلب الآخر الإنفاق مدّة حياته، صدّق الملتزم. ولكون المتطوّع مصدّقا كان الاسترعاء، بمعنى الاستحفاظ نافعا في التبرّعات. وإن لم تعرف البيّنة صدق المسترعي فيما يدّعيه. اهـ. من الالتزامات للحطّاب.

وفي معين الحكّام: "إذا طاع الزّوج بنفقة ابن امرأته أمد الزوجيّة جاز؛ بعد ثبوت العقد. وإن كان ذلك في العقد لم يجز للغرر؛ وفسخ قبل البناء، ويثبت بعده بصداق المثل؛ ويبطل الشّرط. فإن كان لمدّة معلومة في أصل النّكاح؛ ومات الولد قبل المدّة؛ رجع ذلك إلى الأم، وتأخذه على حساب ما شرطت. اهـ. وقال ابن سلمون: إن مات المتطوّع سقط المتطوّع به. وإن كان لمدّة معلومة، وبقي من المتطوّع به شيء؛ لأنّها هبة لم تقبض، ولا يرجع على الزّوج بشيء منها، لأنّها معروف منه وصلة للرّبيب. ولم تترك الأم من حقّها شيئا. وقع ذلك للشيوخ فأجمعوا عليه، سواء أكان ذلك طوعا أو شرطا". اهـ. قال الحطّاب: "ما ذكره في المتطوّع ظاهر، لأنّ الهبة تبطل بموت الواهب قبل قبضها، وأما إذا كان شرطا في العقد وأجزناه، إذا كان لمدّة معلومة، على ما رجّحه ابن رشد، فينبغي أن لا يسقط وأن يحلّ بموت الزّوج". اهـ.

ولو تزوجّت المرأة رجلا، وشرطت عليه نفقة الأولاد أجلا معلوما، أو تطوّع به بعد العقد مدّة الزوجيّة، وأرادت الرّجوع بذلك على أبيهم. فإن كان ذلك مكتوبا من حقوقها، بحيث لها الرّجوع متى شاءت وإسقاطه لزوجها، فلها أن ترجع بنفقتهم على أبيهم. وإن كان ذلك للولد، فلا رجوع على أبيه بشيء. هذا ما وقعت به الفتيا على ما قاله البرزلي. قال البرزلي: "وهو جار على الأصول، إذ في الصّورة الأولى

مال وهب لأمّه؛ فإذا أنفقته على الولد، رجعت به على أبيه. وفي الثانية مال وهب للولد، فنفقته على نفسه لا على أبيه". قال الحطّاب : "وللأب أن يمتنع من إنفاق الزّوج على الولد". اهـ.

ولو خالع الزّوج زوجته؛ على إن التزمت له مؤونة حمل إن ظهر بها، أو مؤونة حمله الظاهر جاز. وإن التزمت له مع ذلك إرضاع الولد ومؤونته إلى فطامه جاز ولزمها. فإن ماتت أخذ من تركتها؛ ويوقف منها قدر مؤونة الابن إلى انقضاء المدّة. فإن ولدت توأمين لزمها إرضاعهما. فإن مات الولد في خلال العامين فلا شيء للأب عليها، لأنّ المقصود من التزامها براءة الأب من مؤونة ابنه. هذا هو المشهور من المذهب، وبه القضاء قاله في مختصر المتيطيّة. قال ابن سلمون: وللزّوج محاصة غرماء المرأة بنفقة ابنه المشترطة في الخلع. فإن أعدمت الأم في خلال المدة. فإنّ النّفقة تعود على الأب، ثم إن أيسرت رجعت النّفقة عليها. وفي اتبّاع الوالد بما أنفق على ابنه مدّة عدمها قولان، واتباعها بذلك هو المشهور، والذي جرى به القضاء. فإن كانت أشهدت على نفسها أنّها موفورة المال؛ وأنّها متى أثبتت أنّها عديمة فذلك باطل؛ فلا تنتفع بما يشهد لها من العدم، حتى يشهدوا بمعرفة ذهاب مالها ووفور حالها الذي أقرّت به قاله ابن رشد. اهـ. قال الحطّاب: وهذا حيث تكون المرأة مجهولة، ولم يشهد بعدمها إلا شاهدان أو نحو ذلك. أما إن كانت معلومة بالإعسار والعدم، بحيث يشهد بذلك غالب من يعرفها، ويغلب على الظّن أن ما أشهدت به من الوفور كذب محض، فلا يلتفت إلى ما أشهدت به من الوفور، ولا إلى قولها: أنّها متى أثبتت أنها عديمة أنّ ذلك باطل ويلزم الزّوج الإنفاق. اهـ.

ومن مسائل الوصايا. الوصيّة إذا التزم فيها عدم الرجوع. ففي لزومه خلاف بين متأخّري فقهاء تونس، مبنيّ على أنّ الوصيّة من لوازمها الشرعيّة وخواصها صحّة الرّجوع عنها، فهل يتنزّل اللاّزم الشرعي منزلة اللاّزم العقليّ، أو لا، وتتفرّع إلى ثلاثة فروع :

الأول الوصيّة التي التزم الموصي فيها مجرّد عدم الرّجوع مجملا.
الثاني الوصية التي التزم فيها ذلك، مستندا لاختيار قول من قال بلزومه من العلماء.
الثالث التزامه ذلك، ثم تأكيده إيّاه بقوله "وأنّه مهما أو متى رجع، كان رجوعه تجديدًا للوصّية أو تنفيذًا لحكمها "وأنّه مهما أو متى رجع، كان رجوعه تجديدًا للوصيّة، أو تنفيذًا لحكمها" أو نحو ذلك من الألفاظ. فأما الفرع الأول، ففي لزوم ما التزمه من عدم الرجوع أقوال أربعة، أشار ابن عرفة إلى ثلاثة منها بقوله في مختصره "فلو التزم عدم الرجوع، ففي لزومه خلاف بين متأخّري فقهاء تونس، قال ابن علوان ثالثها وإن كانت بعتق لزم الالتزام المذكور. وإن كان بغيره لم يلزم" اهـ. الرّابع إذا التزم فيها أنّه لا ينسخها. فلا ينسخها نسخ عام بعدها، كقوله: نسخ كل وصيّة قبلها إلاّ بالنص عليها. وللشيخ ابن عرفة في مختصر الحوفي[316]: لو التزم عدم الرجوع لزمه على المشهور. وفي نسخة منه: على الأصحّ. وهو ما ذهب إليه الشيخ أبو عمران الفاسي وأبو إسحاق التّونسي[317] وعبد الحميد الصّائغ[318]. وبه أفتى أبو القاسم أحمد الغبريني والشيخ ابن عرفة وأبو القاسم القسنطيني[319] والشيخ عمر القلشاني الجد[320].وهؤلاء

---

[316] هو أبو القاسم أحمد بن محمد بن خلف الحوفي الإشبيلي. كان من بيت علم وعدالة؛ بصيرا بعقد الشّروط؛ فرضيّا ماهرا؛ له في الفرائض تصانيف: كبير ومتوسّط ومختصر؛ وكلّها بلغ من الإجادة الغاية. توفي في شعبان سنة 588.

[317] هو أبو إسحاق إبراهيم بن حسن بن إسحاق التّونسي. أخذ عن أبي عمران الفاسي. وأخذ عنه عبد الحميد الصّائغ. توفي بالقيروان سنة 443.

[318] هو عبد الحميد بن محمد القيرواني المعروف بابن الصائغ. تفقّه به الإمام المازري وتوفّي بالقيروان سنة 486.

[319] هو أبو الفضل قاسم القسنطيني الوشتاتي التونسي؛ قاضي الجماعة بتونس وإمام جامعها. أخذ عن ابن عرفة والغبريني والزّغبي. وأخذ عنه ابن ناجي. توفي سنة 846 –أو سنة 847 وهناك عالم آخر يلّقب بالقسنطيني وهو أحمد ابن يونس القسنطيني التونسي. تولّى قضاء الأنكحة بتونس. أخذ عن البرزلي والزنديوي. توفي سنة 878.

[320] هو عمر بن محمد القلشاني التونسي. قاضي الجماعة بتونس وخطيب جامعها. أخذ عن ابن عرفة والأبّي والغبريني. وأخذ عنه حلولو والرصّاع. توفي سنة 847.

من مشيخة فقهاء الدّولة العثمانية[321] بتونس. والقول الثاني وهو عدم لزوم الالتزام. أخذ من قول : تخييرها لو قال أنت طالق تطليقة لا رجعة لي فيها فله الرّجعة. وقوله لا رجعة لي فيها، ونيّته باطل. قال ابن ناجي في سابعة تخييره وفي سادسة ستور صغيره: وبهذا القول العمل. وقال في رهون كبيره : وبه الفتوى. قال عظوم : إن أراد في عصره فمسلّم، وإن أراد الإطلاق فمردود بفتاوى من تقدّم.

وأما الفرع الثاني، وهو إذا التزم عدم الرجوع، اختيارًا لقول من قال بلزومه من العلماء. فقال ابن ناجي في ستور صغيره؛ بعد أن ذكر فرع مجرّد التزام عدم الرّجوع والأخذ من المدوّنة أنّه يرجع وبه العمل. وفتوى الشيخ أبي القاسم الغبريني أنّه لا يرجع. قال وإذا فرّعنا على الأول؛ وأشهد على نفسه: أنّه عرف باختلاف العلماء فيها، فأخذ بقول من رأى العمل بعدم الرّجوع. فقال شيخنا أبو مهدي: لا ينفعه ويرجع، وقال شيخنا البرزلي: لا يرجع وبالأوّل أقول. اهـ. والتزام قول من الأقوال، أصل مختلف فيه بين الموثّقين. ذهب ابن الهندي إلى أنّه يقضى عليه بما قضى به على نفسه. وصوّبه ابن بشير[322]. وذهب ابن العطّار إلى أنّه لا يلزمه ذلك، قائلا: ليس له أن يتخيّر على الحاكم؛ ويحكم على نفسه بقول قائل من أهل العلم؛ حتى يكون الحاكم هو الذي يقضي بما ظهر له من الاختلاف في ذلك. ونظم صاحب العمل العام ما حكاه ابن ناجي من العمل فقال:

ومن يقل ليس له نزوع ❁ عمّا به أوصى له الرجوع
فيه ولو يكون فيما قيد ❁ عليه أنّه الشهود أشهد

---

[321] يعني دولة أبي عثمان الحفصي.

[322] هو أبو الطاهر إبراهيم بن عبد الصمد ابن بشير التنّوخي المهدوي. أخذ عن السّيوري وألّف كتاب التّنبيه وكتاب جامع الأمّهات والتّذهيب على التّهذيب وكتاب المختصر. أكمله سنة 526 ومات شهيدا.

بأنّه عــرف خلف العلــما ❁ فاختار من له انتفا العود انتمى

وأما الفرع الثالث، وهو ما إذا زاد الموصي في وصيّته "إنّه مهما رجع عنها كان رجوعه تجديدا لها وتنفيذا لحكمها" فاختار عظوم في برنامجه: أنّه يلزمه الالتزام، وأنّه ينبغي أن يكون ذلك خارجا عن الخلاف. وأطنب في الاستدلال على ذلك في مبحث الوصيّة من البرنامج، فراجعه إن شئت. وبحث فيه الشيخ إسماعيل التّميمي بما هو وجيه جدّا. لكن جرى القضاء التّونسي بما اختاره عظوم، من لزوم التزام عدم الرجوع، إذا قال "ومتى رجع كان رجوعه تجديدا للوصيّة، وتنفيذا لحكمها" من زمن العلاّمة الشيخ الشّاذلي بن صالح كبير أهل الشّورى رحمه الله إلى زمننا هذا.

قال الحطّاب : "وشبه مسألة الرّجوع في الوصيّة؛ مسألة اعتصار الأبوين الهبة من ولدهما؛ حيث يجوز لهما الاعتصار. فلو التزم الواهب منهما عدم الاعتصار. فالظّاهر لزوم ذلك له. ولم أقف عليه منصوصا. اهـ" قلت: إذا كان الاعتصار من اللوازم الشرعيّة لهبة أحد الأبوين ولدهما، لزم جريان الخلاف في المسألة؛ بناء على أن اللاّزم الشّرعي منزّل منزلة اللاّزم العّقلي، ويستحيل وجود الملزوم بدون لازمه. أو غير منزل منزلته. اللهم إلاّ أن يقال، الرّجوع في الوصيّة لازم متّفق عليه، بخلاف الاعتصار فمختلف فيه، والحنفيّة لا يرون الاعتصار فيما يهبه أحد الأبوين لولده؛ فلا يقاس الاعتصار على الرّجوع، لأنّ المقيس عليه أقوى. فتأمّل ذلك.

المبحث الثّاني في الالتزام المعلّق

الالتزام المعلّق، إما أن يعلّق على فعل الملتزم أو الملتزم له أو غيرهما. فأما المعلّق على فعل الملتزم فإن كان القصد بالالتزام، الامتناع من ذلك الفعل المعلّق عليه، ويسمّى يمينا، كقوله لزوجته: إن تزوّجت عليك فلك ألف دينار. فاختلف في القضاء به، والمشهور من المذهب أنّه لا يقضى به؛ سواء أكان الملتزم له معيّنا أو غير معيّن.

إلاّ في العتق، فإنّه يقضى به. وإن كان القصد بالالتزام حصول ذلك الفعل؛ ويكون الشيء الذي التزمه شكر الله تعالى على حصوله؛ كقوله: إن قدمت من هذا السّفر فلفلان عليّ ألف درهم؛ أو إن أتممت هذه الدّار أو هذا الكتاب؛ فعليّ كذا —ويسمّى نذرا- فحكمه اللزوم؛ ويقضى به إن كان لمعيّن؛ ولا يقضى به إن كان لغير معيّن؛ على المشهور. ومن أمثلة اليمين ما في مفيد الحكّام: لو اشترط أحد الخصمين لصاحبه: إن لم يوافه عند القاضي إلى أجل سمّاه؛ فدعواه باطلة إن كان مدّعيا. أو دعوى خصمه حقّ إن كان مدّعى عليه، فيتخلّف فلا يلزم هذا الشّرط؛ ولا يوجب حقّا لم يجب؛ ولا يسقط حقّا قد وجب. قاله عيسى. قال أبو الحسن: ومن ذلك ما يقول الناس اليوم "من لم يحصر مجلس القاضي وقت كذا؛ فالحقّ عليه" لا يلزم من التزمه. اهـ. لأنّ ذلك من قبيل المخاطرة؛ ليس فيه شيء من المعروف. وقال الحطّاب: مثل ذلك قول أحد الخصمين "إن لم آت بالبيّنة أو بمستند في وقت كذا فدعواي باطلة؛ أو دعوى خصمي حقّ" فهذا كلّه لا يلزم. ولا أعلم فيه خلافا؛ فينبغي أن يحكم ببطلانه ولو حكم به حاكم. إلاّ أن يوجد قول باللزوم فيه. وقد كثر الحكم به من جهلة قضاة المالكيّة؛ فينبغي التنبّه له. وأما إذا التزم المدّعى عليه أنّه إن لم يوفّه حقّه في وقت كذا؛ فله عليه كذا وكذا. فهذا لا يختلف في بطلانه؛ لأنّه صريح الربّا. وسواء أكان الشّيء الملتزم به من جنس الدّين أو غيره. وسواء أكان شيئا معيّنا أو منفعة. وليس من هذا قول أحد الخصمين للآخر "إن لم أوافك عند السّلطان فكراء دابتّك عليّ" ثم يخلفه. فقيل لا يلزمه ذلك؛ وقال مطرّف وابن الماجشون وأصبغ: يلزمه ذلك. وصوّبه ابن يونس؛ لأنّه أدخله في غرم كراء الدابّة، بوعده، فإذا أخلفه لزمه ما أوجبه على نفسه. كمن قال "اشتر عبد فلان، وأنا أعينك فيه بكذا" فاشتراه، فإنّ ذلك يلزمه. لأنّه أدخله فيه بوعده، بخلاف ما قبله فإنّه لم يدخله في غرم شيء.

ومن ذلك ما افتى به ابن الحاج وابن رشد —في امرأة خالعت زوجها، على أن حطّت عنه جميع كالئها، وعلى أنّها إن تزوّجت قبل انقضاء عام من تاريخ الخلع، فعليها مائة مثقال —أنّ الخلع جائز والشّرط باطل، ولها أن تتزوّج قبل العام ولا شيء عليها. قال الحطّاب أي في القضاء، وإن كانت تؤمر بالوفاء بذلك.

وأمّا الالتزام المعلّق على فعل الملتزم له. فإن كان الفعل غير اختياري، كقوله لزوجته "إن ولدت غلاما فلك كذا وكذا" فحكمه إذا وجد المعلّق عليه، حكم الالتزام المطلق في اللّزوم والقضاء به. وإن كان الفعل واجبا على الملتزم له، كقوله "إن جئتني بمتاعي الضّائع، فلك كذا وكذا" وكان المتاع عنده أو يعلم مكانه، فإنّ ذلك غير لازم للملتزم ولا يحكم عليه به؛ وردّ ذلك واجب عليه، وكذلك الإعلام بموضعه، ولا يجوز أن يأخذ على نفسه شيئا، لأنّ ذلك من باب الجعل، ومن شرطه: أن لا يكون الفعل ممّا يلزم المجعول له عمله. فإن كان الفعل واجبا كفائيّا. لزم الالتزام المعلّق عليه، كقوله "إن غسلت هذا الميّت فلك كذا وكذا" —وقيّد ابن رشد الصّورة الأولى، بما إذا لم يكن الملتزم يعلم أنّ ذلك الفعل يجب على الملتزم له، ثم علّق الالتزام عليه وإلاّ لزمه الالتزام. ويحمل على أنّه أراد أن يرغّبه في الإتيان بذلك الفعل، كقوله "إن صلّيت الظّهر اليوم، فلك عندي كذا وكذا".

وإن كان الفعل محرّما على الملتزم له، كقوله "إن قتلت فلانا أو إن شربت الخمر، فلك كذا وكذا" فحكمه أنّ ذلك غير لازم.

وإن كان الفعل جائزا. فإن كان لا منفعة فيه لأحد. كقوله "إن صعدت هذا الجبل، فلك كذا" لم يلزم الالتزام، لأنّه من باب الجعل، ويشترط فيه حصول المنفعة في العمل المجعول فيه، على الرّاجح من القولين. وإن كان الفعل فيه منفعة للملتزم. فلا يخلو إمّا أن يكون الفعل المعلّق عليه إعطاء الملتزم له؛ للملتزم أو لغيره شيئا، أو

تمليكه إياه كقوله "إن أعطيتني دارك، فلك عندي كذا" -لشيء يسمّيه- أو "فقد أسقطت عنك الدّين الذي لي عليك" فيكون من باب هبة الثواب،التي هي بيع من البيوع. وحينئذ يشترط ما يشترط فيها. وإما أن يكون الفعل المعلّق عليه إعطاء الملتزم له للملتزم أو غيره. منفعة شيء، كقوله "إن أسكنتني دارك سنة، أو سنين مسمّاة. أو أسكنت فلانا فيها، سنة أو سنين مسمّاة فلك كذا" فيكون من باب الإجارة، ويشترط فيها شروطها. وإما أن يكون الفعل المعلّق عليه، عملا يعمله الملتزم له للملتزم أو لغيره؛ كقوله "إن حفرت لي بئرا في أرضي، أو إن جئت ببعير فلان، فلك كذا" فيكون من باب الجعل، ويشترط فيه شروطه. وإمّا أن يكون الفعل المعلّق عليه، أن يترك الملتزم له حقّا من حقوقه، لأجل ما التزمه له الملتزم. نحو قول الشّخص للحاضنة "إن أسقطت حقّك من الحضانة، فلك كذا" وكمسألة إعطاء الزّوجة شيئا، على أن لا يتزوّج عليها. وهذا يشبه أن يكون من باب الجعل. فإذا أعطت الزّوجة زوجها شيئا، على أن لا يتزوّج عليها، أو وضعت له شيئا من صداقها، فالمنصوص في المسألة: أنّه إن تزوّج عليها فلها أن ترجع عليه، سواء أتزوّج عليها بالقرب أو بعد البعد. وهو ظاهر المدوّنة وغيرها. وأما إذا أعطته الزوجة شيئا، على أن يطلّق ضرّتها فطلّقها، ثم أراد أن يراجعها، فيفصّل في ذلك بين القرب والبعد. كما إذا أعطته زوجته مالا. على أن يمسكها ثم فارقها، فإن كان فراقها بقرب العطيّة. كان لها أن ترجع. وإن كان فراقها بعد أن طال الأمد، وما يرى أنّها بلغت الغرض في مقامها لم ترجع. وهكذا قال مالك فيمن أسقطت عن زوجها صداقها على أن لا يتزوّج عليها، فطلّقها بحضرة ذلك، فلها أن ترجع عليه، وإن طلّقها بعد ذلك فيما يُرى لم يطلقها لمكان ذلك، لم ترجع عليه. قال أصبغ: إلاّ أن يكون الطّلاق بحدثان الإسقاط، ليمين نزلت ولم يتعمّد، ولم يستأنف اليمين، فلا شيء عليه أيضا، قال اللّخمي: وأرى لها أن ترجع في عطيّتها،

وإن كان الطّلاق ليمين حنث فيها، لأنّها إنّما أسقطت صداقها لمعنى، ولتبقى زوجة في عصمته، فإذا لم يصحّ ذلك لها، لم يلزمها ما أعطته. وما اختاره اللّخمي مخالف لقول مالك وأصبغ. ولو سقطت حضانة الحاضنة بزواجها أو غير ذلك، ووجب للأب أخذ الولد منها، فأرادت إبقاءه عندها، على أن تلتزم نفقته فالتزامها لازم.

وأمّا الالتزام المعلّق على الفعل، الذي فيه منفعة لغير الملتزم والملتزم له. كقوله "إن وهبت أرضك لفلان فلك عندي كذا. أو إن أسكنته دارك سنة، فلك عندي كذا" فهو إما من باب هبة الثواب، أو من باب الإجارة أو باب الجعل. فيشترط في كلّ نوع شروطه. ومن هذا النّوع ما إذا بذل شخص لرجل مالا، على أن يطلّق ذلك الرّجل زوجته، أو التزم له بمال إن فعل ذلك، فإنّه يلزمه بذل المال. ويقع الطّلاق بائنا، كما ذكروه في باب الخلع. ولذلك شرطوا في جوازه، أن لا يكون القصد بذلك إضرار المرأة، بإسقاط نفقة العدّة. قال القاضي ابن عبد السّلام: وأمّا ما يفعله أهل الزمان في بلدنا، من التزام أجنبيّ ذلك، وليس قصده إلا إسقاط النّفقة الواجبة في العدّة للمطلّقة على مطلّقها، فلا ينبغي أن يختلف في المنع منه ابتداء. وفي انتفاع المطلّق به بعد وقوعه نظر. اهـ. وقال ابن عرفة: باذل الخلع من صحّ معروفه. والمذهب صحّته من غير الزوجة مستقلاّ. قلت: ما لم يقصد ضررها، بإسقاطه نفقة، فينبغي ردّه، كشراء دين العدو. وفيها: من قال لرجل "طلّق امرأتك، ولك عليّ ألف درهم" ففعل، لزم ذلك الرّجل. قال الحطّاب: ومقتضى قول ابن عرفة "ينبغي ردّه" أن يبطل الالتزام ويقع الطّلاق رجعيّا. وهذا هو الظاهر. اهـ.

وأما الالتزام المعلّق على غير فعل الملتزم والملتزم له، فحكمه حكم الالتزام المطلق، يقضى به إذا وجد المعلّق عليه، وكان الملتزم له معيّنا. ولا يقضى به إن كان الملتزم له غير معيّن. ومن أمثلته: ما وقع في أوّل رسم "إن خرجت" من سماع

عيسى. من كتاب الصّدقات والهبات. في امرأة تركت زوجها وولدها وبنتا منه وأباها، وتركت متاعا وحليّا وصداقا على زوجها، فقال أبوها للزّوج "إن تصدّقت بنصابك منها من صداقها وحليّها ومتاع وغيره على ولديها، فميراثي منها في جميع ما تركت، صدقة عليهما" فقال الزّوج "تصدّقت بجميع نصابي عليهما" وأشهد لهما بذلك، فمات الجدّ —وهو أبو الزوجة —ومات أبو الولدين، والصبيّان طفلان؛ والمتاع والحلّي وجميع ما تركت بيد أبيهما، والصّداق عليه كما هو، قال ابن عبد الرحمن[323]: أما ما تركت من المتاع والحلّي فهو لهما، لأنّ حوز أبيهما لهما حوز، وأما الصّداق، فليس لهما منه شيء، لا من نصيب جدّهما، ولا من نصيب أبيهما؛ لأنّ الجدّ إنّما تصدّق عليهما على أن يتصدّق أبوهما عليهما؛ فإذا لم يتصدّق أبوهما عليهما، فليس لهما من صدقة جدّهما شيء؛ إذ لم يعزل ذلك لهما الأب؛ ويجعله على يد غيره. لأنّ الأب إذا تصدّق على ولده بناضّ: لم تجز صدقته إلاّ أن يجعل ذلك على يد غيره. اهـ. وقبله ابن رشد.

[323] هو أبو بكر بن عبد الرحمن، المترجم له في هامش صفحة 187.



الفصل السّادس
في الشّهادات وفيه مباحث

المبحث الأوّل في شروط قبول الشّهادة وذكر موانعها

الشّاهد حال تحمّله الشّهادة؛ لا يشترط فيه إلاّ الميز والضّبط. وحال الأداء يشترط فيه البلوغ والعقل والحريّة والإسلام والعدالة. واختلف هل من شرطه الرّشد؛ فروى أشهب عن مالك: أنّ شهادة المولّى عليه جائزة إن كان عدلا. وهي رواية ابن عبد الحكم[324] أيضا عنه، وقال أشهب لا تجوز شهادته، وإن كان مثله لو طلب ماله أعطيَهُ. واختاره ابن الموّاز وابن عبد السّلام. قال ابن عبد السّلام: لأنّ سوء التصرّف في المال، الموجب للولاية، يدلّ على عدم كمال العقل، والضّعف عن مقاومة الشّهوات. وذلك مظنّة عدم الضّبط. لكن زيادة أشهب، في قوله وإن كان الخ، غير بيّنة. اهـ. وذكر في البيان: أنّ قول أشهب هو الذي يأتي على المشهور من قول مالك وأصحابه، أنّ المولّى عليه لا تنفذ أقواله. واقتصر في المختصر على عدم القبول. وذكر المتّيطي أنّ به العمل. ونظمه صاحب العمل العام بقوله:

ولا تجز شهادة المولّــــى ❁ عليه فالمحجور ليس أهلا

ولو يكون مثله لو طلب ❁ أخذ متاعه ينال المطلـــب

وأما موانعه فستّة.

<u>الأوّل</u> التغفّل، إلاّ فيما لا يلبس.

[324] هو عبد الله بن عبد الحكم بن أعين. أفضت إليه الرّئاسة بعد أشهب. روى الموطأ عن مالك، وكان من أعلم أصحابه بمختلف قوله. أخذ عنه ابن الموّاز وابن حبيب والرّبيع بن سليمان وابن نميّر. له المختصر الكبير والأوسط والصّغير. ولد بمصر سنة 155 وتوفي بها سنة 214.

الثّاني تأكّد القرابة، لأنّ تأكّدها يوجب تهمة الشّاهد في استجلاب النّفع لقريبه؛ فلا تقبل شهادته. ويندرج تحت خبر "لا تجوز شهادة خصم ولا ظنّين" وتأكد القرابة في شهادة الأصل، وإن علا لفرعه وعكسه، وشهادة أحد الزّوجين للآخر، وشهادتهما لزوج ابنتهما، ولزوجة ولدهما، وشهادة زوج البنت لهما؛ وزوجة الولد لهما؛ وشهادة أحد الزّوجين لربيبه، وشهادة الرّبيب لزوج أمّه أو زوجة أبيه. وتجوز شهادة أحد الأبوين لولده على ولده الآخر ما لم يظهر ميل للمشهود له؛ فلا تقبل حينئذ، كما إذ أشهد للصّغير على الكبير، أو للبارّ على العاق. وتجوز شهادة الولد لأحد أبويه على الآخر، ما لم يظهر ميل للمشهود له. فلو شهد الولد على أبيه بطلاق أمّه؛ جازت شهادته. ولو شهد بطلاق غير أمّه لم تجز؛ إن كانت أمّه في عصمة أبيه أو حيّة مطلقة؛ وتجوز إن كانت ميّتة. ولو شهد لأبيه على جدّه؛ أو لولده على ولد ولده لم تجز. ولو كانت على العكس جازت. وتجوز شهادة الابن مع أبيه. وتعتبر تامّة على ما به العمل عندنا، خلافا لما في المختصر الخليليّ من أنّها واحدة. وفي العمليّات العامّة

شهادة الأب والابن واحد ❁ وقيل ثنتان لكلّ فائـــدة

كلا المقالين جرى العمل به ❁ لكنّما الأخير أقوى فانتبه

ومثل ذلك شهادة أحدهما عند الآخر؛ وشهادة أحدهما إلى حكم الآخر؛ وشهادة أحدهما على شهادة الآخر. وأما تعديل أحدهما للآخر فلا يجوز. وتجوز شهادة الأخر لأخيه، بشرط التّبرير في العدالة على المعتمد، كما في الزّرقاني. وقال ابن ناجي به الفتوى. وبشرط أن لا يكون في عياله، كما في الحطّاب. وبشرط انتفاء التّهمة؛ فلا تقبل فيما ينفي عنه وصمة أو يدفع عنه محنة؛ أو نكاح من يشرف بنكاحها أو لها يسار والمشهود له فقير.

المانع الثّالث تهمة جرّ النّفع لنفسه؛ أو دفع الضّرر عنها.

المانع الرّابع العداوة النّاشئة عن أمور الدّنيا. فلا تقبل شهادة العدوّ على عدوّه، ولا على ابن عدوّه؛ لتهمة أن يكون قصد بشهادته على أحدهما الانتقام والتشفّي. ولا تضرّ تهمة الجر والدفع والعداوة؛ إذا حدثت بعد أداء الشهادة وقبل الحكم بها. كما لو شهد لامرأة أجنبيّة عنه بحقّ، ولم يحكم بشهادته حتى تزوّجها فلا تبطل شهادته، إلاّ أن يثبت أنه كان خطبها قبل ذلك. أو شهد على رجل أنّه كان طلقها البتّة ثم تزوّجها، وثبت أنّه خطبها قبل ذلك. قال ابن ناجي في شهادات كبيره إثر شهادة الإصهار: قال أصبغ في العتبيّة؛ من ثبتت شهادته عند قاض لامرأة ، فلم يحكم بها حتى تزوّجها الشّاهد لم تبطل شهادته. بخلاف الوصيّة لغير وارث، ثم يصير وارثا يوم الموت، فلا تجوز الوصيّة. والفرق أن ردّ الشاهد معلّل بالظنّة، وهي في الزّوجة إنّما حدثت بعد الشّهادة، والوصيّة ينظر فيها يوم تجب، وذلك بعد الموت. وأخبرنا بعض شيوخنا القضاة، أنّ بعض شيوخه المحصّلين المفتين، كان وقّف عن الشهادة، بسبب أنّه شهد باسترعاء لامرأة بحقّ ثم تزوجها. وفهمنا منه بذكره هذا، زجر الطلبة عن ترك التحفّظ، ولو وافق بتركه قولا منصوصا بمذهبه. ابن ناجي: عزل هذا الشاهد ظلم من فاعله، لأنّ قول أصبغ هو المذهب، وهو ظاهر قولها "ولا أحد الزّوجين لصاحبه" وحالة شهادته، لم تكن زوجة له قط فلا يتّهم، إلاّ أن تكون قرينة، كبعث من يخطبها له ثم يشهد لها ثم يعقد عليها. فشهادته تبطل كما تمّم به ابن رشد قول أصبغ. ثم لا يلزم من بطلان شهادته عزله. ونزلت في أحكامي بباجة؛ مسألة من هذا: طرأت امرأة من المشرق علينا؛ وأقامت بها أشهرا؛ ثم أرادت التزوّج؛ بعمل سببها شهد فيها من قبلته؛ ثم تزوّجها رجل ممّن شهد لها؛ فلم أعرض له عملا بما ذكرته. اهـ. قال عظوم في برنامج الشوارد. وانظر هل كتب شهادته يعدّ بمنزلة الأداء،

كما صرّح به في مختصر الحديريّة، فطرو أحد هذه الأمور الثّلاثة بعده، لا يؤثّر. اهـ.
قلت عملنا اليوم على اعتبار الكتابة بمنزلة الأداء، حتى إنّ القاضي يعتمد على الوثائق التي بها عقود العدول، من غير أن يؤدّوها عنده.

وإذا كانت الشّهادة بأشياء، ورُدَّ بعضها للتّهمة، رُدّت كلّها على المشهور. وإذا رُدّ بعضها للسّنة، يمضي منها ما لا تردّه السّنة. كما إذا رُدّت لانفراد الشاهد، يمضي منها ما يجوز بالواحد، كالشاهد بوصيّة بعتق ووصايا لقوم، فيحلفون ويستحقّون من الثلث، بعد إخراج قيمة الرّقبة منه. ومن الردّ للتّهمة، شهادة الرّجل لنفسه ولغيره في وصيّة. وقد كثر فيها الاختلاف. والذي اقتصر عليه صاحب المختصر، مضيّها فيما لا يتّهم فيه، كأن يوصي له بالشّيء التّافه، فتجوز له ولغيره، وردّها في الكثير فلا تجوز له ولا لغيره.

المانع الخامس -الحرص، إمّا على إزالة النّقص، وإمّا على التأسّي وإمّا على الأداء وإمّا على القبول.

فالحرص على إزالة النّقص، كمن أدّى شهادة، فرُدَّت لفسق أو صبا، ثم بعد زوال المانع الموجب للردّ، شهد بها مرّة ثانية فلا يقبل، لأنّه يتّهم أن يزيل عن نفسه عار النّقص الذي لحقه بسبب ردّ شهادته. والنّفس - كما قال مالك - مجبولة على ذلك.

والحرص على التأسّي؛ أي على أن يكثر أمثاله؛ من المتّصفين بمثل ما اتّصف به من النّقص؛ حتى إذا عُيّر وجد الكثير من أمثاله؛ فيخفّ عليه الأمر؛ لأنّ الشيء إذا كثر يقلّ استقباحه عادة. وهذا كشهادة ولد الزّنى في الزّنى. فلا يقبل في شهادته به على أحد؛ وإن كان عدلا. لأنّه يتّهم بتكثير أمثاله؛ ليستخفّ ما لحقه من العار لأجله. ومثله شهادة من حُدَّ في كبيرة؛ خمر أو قذف أو زنى. فإذا تاب لم تقبل شهادته فيما حُدَّ فيه.

والحرص على الأداء؛ كمبادرته لرفع شهادته للقاضي؛ فيما هو حقّ آدمي محض؛ قبل أن يسأله صاحب الحقّ تلك الشّهادة. والتّقييد بحقّ الآدمي المحض للاحتراز عمّا فيه الحقّان. فإنّ الرّفع قبل السؤال لا يضرّ لأجل ما فيه من حقّ الله. وهذا كالوقف على معيّنين ثم بعدهم للمسجد. وأما فيما هو حقّ من حقوق الله المحضة؛ ففيه تفصيل: بين ما يستدام فيه التّحريم وغيره. فالأوّل تجب المبادرة فيه إلى الرّفع؛ في أوّل الأزمنة الممكنة؛ ومتى أ خّر الرفع في ذلك؛ كان التّأخير جرحة في شهادته لتركه الواجب. ومثاله أن يعلم تطليق الرّجل امرأته ثلاثا؛ ثم يجحدها ويستمرّ على وطئها. أو أن يرى وقفا على مسجد؛ بيد من يتصرّف فيه بغير حقّ. والثّاني مخيّر في الرّفع فيه. كما لو رأى رجلا يزنى بامرأة مرّة من الدّهر؛ فالرّفع قبل الطلب لا يقدح، لأنّه من تغيير المنكر. وترك الرّفع لا يقدح، لأنّه ينقضي في الحال، ولا يستدام فيه التحريم، بل التّرك أولى للسّتر. وما ذكرناه من بطلان الشّهادة، بالمبادرة إلى الرّفع قبل السؤال، في حقّ الآدمي المحض هو ما في المختصر. وقال المحقّق ابن مرزوق في شرحه له: لم أره منصوصا على هذا الوجه، إلاّ لابن الحاجب وابن شاس. وحكاه المازري عن الشّافعيّة. والذي تقتضيه نصوص المذهب خلاف ذلك. وأنّه إن رفعها قبل الطلب لم يقدح ذلك فيها، بل إن لم يكن فعلا مندوبا فلا أقل من أن لا تُردّ. وإنّما اختلفوا إذا رأى حقّا لآدمي، يتصرّف فيه غير مالكه، وسكت ولم يرفع ذلك، هل يكون ذلك جرحة فيه مطلقا، أو في تلك الشّهادة خاصة، أو لا يكون جرحة، وما ذكرناه من أنّ نصوص المذهب تقتضي أنّ الرّفع قبل الطّلب لا يقدح، هو مقتضى ما أخرجه مالك في الموطأ ومُسلم؛ من حديث زيد بن خالد الجهنّي "أنّ رسول الله صلى الله عليه وسلّم قال : ألا أخبركم بخير الشّهداء. الذي يأتي بشهادته

قبل أن يُسألها" قال الباجي[325]: قال مالك في المجموعة وغيرها معنى الحديث: أن يكون عند الشّاهد شهادة لرجل لا يعلم بها، فيخبره بها ويؤدّيها له عند الحاكم. اهـ. فظاهر قوله "ويؤدّيها له عند الحاكم" أعمّ من أن يكون بعد طلبه بذلك أم لا. ومثل هذا التّفسير، مقلّ في الأحكام. وزاد: وقيل يحتمل أن يكون فيما لا يختصّ بحقوق آدمي، ويكون من حقوق الله، التي لا ينبغي السّكوت عليها. قال ابن مرزوق: والأصل العموم؛ لأنّ في الجميع تغيير المنكر. إذ ترك الإنكار على من يتصرّف في مال الغير بغير حقّ؛ مع القدرة على دفعه بالشّهادة عليه، تمكين من المعصية وهو لا يحلّ. وإذا كان إعلامه ربّها قبل الطلب، لا يعدّ حرصا على الشّهادة، فكذا إعلامه الحاكم قبل الطلب. بل إعلامه الحاكم قبل طلب صاحبها أولى، لقدرة الحاكم على إيقاف الشّيء المشهود فيه سريعا؛ إن كان يستحقّ الإيقاف، وقام صاحب الحقّ به، ويحال بينه وبين من هو في يده سريعا، فيحصل الغرض من التّغيير. ولا يخالف ما ذكر، قول الباجي "يحتمل أن يكون المعني إذا سألها بادر لأدائها" ولم يحتج إلى تكرير السؤال. لا أنّه يأتي الحاكم بها قبل سؤاله. لأنّه لا يسمعها منه إن لم يقم صاحب الحقّ بها. اهـ. لأنّه لم ينف سماع الحاكم إيّاها بالإطلاق، بل قال "إن لم يقم صاحب الحق بها" ومفهومه : أنّه إن قام بعد أدائه إياها، وبعد أن قام صاحب الحق، وأدّى الشّاهد ولم يسأله ذلك صاحب الحق –أنّه يسمعها. وإنّما لم يسمعها الحاكم إن لم يقم صاحب الحقّ، لأنّ الحاكم لا يتولّى إثبات الحقّ لصاحبه. ولا يُمكّن من ذلك أحدا إلاّ بإذنه. ثم عدم سماع الحاكم إياها، لا يدلّ على إبطالها إن قام بها صاحب الحقّ بعد ذلك. وهذا هو محلّ النزاع. وبالجملة لم أر نصّا على أنّها تبطل، برفعها للحاكم قبل طلبه بها،

[325] هو القاضي أبو الوليد الباجي سليمان بن خلف التّميمي.له مناظرات مع ابن حزم. ألّف نحو الثلاثين تأليفا؛ من أشهرها وأحسنها: المنتقى. مولده سنة 403 وتوفي سنة 474.

إلاّ لمن ذكرت. ثم ساق نصوصا من ابن يونس والمجموعة العتبيّة. تقتضي الاختلاف في التّجريح، بترك الرّفع في حقوق الآدميين. استوعبه صاحب الإكمال في قوله: "اختلف مذهبنا في تجريحه، بسكوته على الشّهادة بحقوق الآدميين وترك رفعها، وهو يرى حقوقهم بيد غيرهم، وصاحب الحقّ حاضر غير عالم. فذكر بعضهم أنّ ابن القاسم يرى ذلك جرحة مطلقا، ورأى بعضهم أنّ ذلك جرحة في الشّهادة نفسها، لا في الشّاهد. وقيل إنّما تكون جرحة، إذا رأى صاحب الحقّ صالح عن حقّه، واضطرّ إلى شهادته ولم يعرّفه بها حتى بطل حقه. وأمّا بمجرّد سكوته فلا. إذ لعلّه لا يطلبه، أو وهبه أو باعه لمن هو في يده. وأمّا سحنون ومن وافقه، فيرى القيام بالشّهادة، وإن طال حوزها على الشّاهد. إلاّ فيما كان من حقّ الله. "اهـ. ونقل كلام الإكمال، الأبّي في شرح مسلم في الجزء الخامس صفحة 24 وعقّبه بقول القرطبي "قوله جرحة في الشّهادة لا في الشّاهد ليس بشيء. لأنّ موجب جرحته فسقه لعدم رفعه، والفسق مانع بالإطلاق" قال الأبّي: ولو تحمّل إنسان شهادة ثم طلب بأدائها، فقال "لا أعرّض بنفسي. إذ لعلّ القاضي لا يقبلني، أو لعلّي لا أزكّى" فكان الشّيخ (يعني ابن عرفة) يقول: إن تحمّلها اختيارا فلا حجّة له بذلك، وإن لم يتحمّلها اختيارا فهو في سعة. اهـ. انظر صفحة 25 من الجزء الخامس من شرح الأبّي، الطبعة المصريّة.

والحرص على قبول شهادته، كمخاصمة المشهود عليه حال أداء الشّهادة عليه؛ سواء أكانت الشهادة بحقّ الله أو بحق الآدمي. وكشهادته وحلفه أنّ ما شهد به حقّ، في حقّ الله أو في حقّ الآدمي. وعلّل المازري القدح في هذه الشّهادة؛ بكون اليمين كالعلم على التعصّب والحميّة وشدّة الحرص على إنقاذها. واستثنى ابن عبد السّلام ممّن يقدح في شهادته لأجل حلفه العوام، فإنّهم يتسامحون في ذلك فينبغي أن يعذروا. قال ابن مرزوق وحديث الصحيحين "ثم يأتي قوم تسبق شهادة أحدهم يمينه، ويمينه

شهادته" يدلّ على إبطال الشّهادة المقترنة باليمين، لأنّه في معرض الذمّ لمن يأتي في آخر الزمان". اهـ.

وليس من الحرص الموجب للردّ، الحرص على التحمّل. كشهادة المختفي بغير قادح. وفي كافي ابن عبد البر: لا ينبغي لأحد دعي إلى الاستتار بالشّهادة؛ أن يجيب إليه إلاّ أن يضطر. فإن ابتلي بذلك، فلا يشهد حتى يستوفي آخر الكلام من المقرّ وأوله، ويشهد للذي دعاه عليه. وإن كان المقرّ ضعيفًا أو مخدوعًا أو مروّعًا؛ لم تقبل شهادتهم عليه. وعليه اليمين أنّه ما كان إقراره إلاّ لبعض ما ذكرناه، وإن لم يكن ذلك ثبت عليه الحق. لأنّ من النّاس من يُقرّ في الخلاء ولا يقرّ في الملأ، ومن عرف ذلك منه؛ جاز أن يستتر له ليسمع إقراره. اهـ. قال الشيخ عمر الفاسي: الشّهادة على المقرّ من غير إشهاد، يلزم أن يقيّد بغير من يخشى أن يخدع لضعفه وجهله، في شهادة الاختفاء. وبغير المتوسّط بين إثنين؛ فلا تقبل بدون إشهاد. اهـ. وقد نقل في المسائل الملقوطة، عن الكافي والمنتقى: "أنّ شهادة المتوسّط، الذي يدخل بين إثنين بالصّلح، لا يجوز، وإن استوعب كلامهما". اهـ. ومثله في الزّرقاني؛ معلّلا بأنّها تشبه الشّهادة على فعل نفسه. وسلّمه بنّاني. لكن قال الرّهوني: "الظاهر أنّ شهادة المصلح، كشهادة الخاطب. فيكون فيها ثلاثة أقوال، ويكون الصواب جوازها". اهـ. قال مهدي في حاشيته على شرح التّحفة للتّاودي: وهذا الاستظهار مخالف للمنصوص كما ترى. لأنّه لم يؤيّده بنص. قلت: وهو قصور. ففي الحدود في الزّنى من المدوّنة؛ قيل له رجلان تنازعا في أمر، فأدخل بينهما رجلين على أن لا يشهدا بما سمعا منهما فيقرّان، ثم يفترقان ويتجاحدان. قال فليعذر الشّاهدان إليهما ولا يعجّلا؛ فإن تماديا على الجحد؛ فليشهدا عليهما. قال ابن ناجي في كبيره: مثل ذلك أن يقول أحدهما "لك عليّ كذا" ويقول الآخر "لك أنت أيضا كذا" ثم يتجاحدان. واستشكل ابن ناجي جوازها: بأنّ كلّ

واحد منهما، يقول "ما شهدا لي به حقّ، وما شهدا به عليّ باطل" فكان كلّ واحد منهما مكذّبا لهذه البيّنة، فلا تصحّ شهادتهما لهما. وقال عبد الحق[326]: "الصواب قول عبد الملك ورواية ابن نافع: أنّهما لا يشهدان عملا بشرطهما. وكان شيخنا البرزلي، نصب نفسه للصّلح بين الناس بتونس. فكان يصلح بينهم ولا يشهد. عملا بقول عبد الملك. لأنّه إذا شهد نفر النّاس عنه. فكان يشترط أن لا يشهد بما يسمعه منهما. فانتفع النّاس به كثيرًا في مسائلهم الصغار والكبار" . اهـ. وقال ابن مرزوق في شرح المختصر: قال اللّخمي: اختلف إن جلسا للمحاسبة، وأجلسا معهما رجلين، على أن لا يشهدا بينهما. هل يشهدان وأن تجوز شهادتهما في كلّ هذا أصوب. وليس هذه بشهادة سماع. ولا يحتاج في هذا إلى إذن. اهـ. فكلام المدوّنة واللّخمي، صريح فيما استظهره الرهوني. قال الشريف في حواشي الزقاقيّة: وقد اتّفق لي وقوع هذه النّازلة سنة 1225 وذلك أنّ رجلين من أهل السّاحل، تنازعا في أثاث مخلّف عن امرأة، هي زوجة لأحدهما وأخت للآخر، وادّعى كل واحد منهما على الآخر بأشياء من أثاثها المخلّف عنها، فندبتهما للرّجوع إلى الحقّ، والإقرار بما في قبل كلّ واحد؛ واشترطت لهما عدم الإشهاد بما يعترفان به ترغيبا في رجوعهما إلى الحقّ. فاعترف كلّ واحد منهما بما في قبله. ثم أنّهما تناكرا، وترافعا إلى الشيخ المفتي أبي عبد الله محمد المحجوب[327]، فأرسل إليّ؛ وطلب منّي الشّهادة بما في علمي، ممّا سمعته منهما، فقلت له إنّي قد اشترطت لهما عدم الشّهادة فأرسلهما إليّ لنصالح بينهما؛ فندبتهما

---

[326] هو عبد الحقّ بن محمد بن هارون السّهمي القرشي الصقليّ. تفقّه بشيوخ القيروان كأبي عمران الفاسي وأبي بكر ابن عبد الرحمن؛ وبشيوخ صقليّة. وحجّ ولقي القاضي عبد الوهاب. ومن أشهر كتبه النّكت والفروق لمسائل المدوّنة. وله الاستدراكات على تهذيب البراذعي. توفي بالإسكندرية سنة 466.

[327] هو محمد بن قاسم المحجوب المساكني التّونسي. كان حافظا للمذهب. تقدّم للفتيا مع أبيه ثم تولّى رئاسة المفتين. أخذ عن والده والشّحمي والغرياني وغيرهم. وتوفي سنة 1243.

للصّلح فامتنعا، فوعظتهما وذكّرت كلاّ بما سمعت منه. فلم تنجح الموعظة فيهما. فعند ذلك أدّيت شهادتي بعد طلبها منّي،وأنهيتها للشيخ المذكور فصالح بينهما. اهـ.

المانع السّادس: -الاستبعاد. والأصل فيه؛ حديث: "لا تجوز شهادة بدويّ على صاحب قرية". وقد أخرجه أبو داود، من حديث أبي هريرة. وقال النّسائي في هذا الحديث: ليس بالقويّ، ومحمله على ما يستبعد ويستراب. ففي رسم القبلة من سماع ابن القاسم في شهادة البدويّ ما نصّه: أما في الحقوق فإنّي لا أراها جائزة، وذلك أنّ النّاس لا يتركون العدول. والذي يُشهد بدويّا ويترك جيرانه من أهل الحضر، عندي مريب. وأمّا الجراح، فإنّي أرى إذا كان البدوي عدلا أن تجوز شهادته. ابن رشد: هذا فيما يقصد إلى شهادتهم دون أهل الحاضرة؛ فيما يقع في الحاضرة، من البياعات والمناكحات والهبات وما أشبه ذلك. لأنّ القصد إلى شهادتهم دون أهل الحاضرة ريبة. فلا شهادة للبدويّ في الحضر على حضريّ، ولا على بدويّ لحضري ولا لبدويّ؛ إلاّ في الجراح والقتل والزّنى وما أشبه ذلك. ممّا لا يقصد إلى الإشهاد. وتجوز شهادتهم فيما في البادية من ذلك كلّه، على الحضريّ والبدويّ. إذا كانوا عدولا؛ إذ لا ريبة في القصد إلى شهادتهم في البادية. هذا تحصيل القول في هذه المسألة، على معنى هذه الرّواية. اهـ. ونقله في المجالس المكناسيّة. ونقل صاحب الدّرر المكنونة أنّ أبا الفضل قاسم العقباني، سئل عن رجل متردّد إلى البادية، له فيها ضيعة، يكثر التردّد إليها، ويسكن هنالك بأهله أحيانا مات؛ فادّعى خاله الذي هو من أهل ذلك الموضع، أنّ الميت أوصى له؛ وشهد بذلك ناس من أهل ذلك الموضع، فهل تعمل شهادتهم أم لا؛ لأنّهم من أهل البادية. فأجاب: الشّهادة في مسألتك، من البدويّن عاملة؛ لما كان هذا المشهد كثير التردّد إلى البادية؛ وينقطع فيها بعض أحيان ويسكن، إذ لا يستبعد في مثل هذا أن يقع إشهادهُ في البادية. قاله ابن القاسم عن مالك في كتاب

ابن المّواز. ويحمل الخبر الوارد في هذا، على ما يستبعد ويستراب، كالحضري يُشهد في حاضرته البادين، ويترك جيرانه من الحضر. اهـ. وللاستبعاد لا تقبل الشّهادات الاسترعائيّة من اللّفيف، فيما جرت العادة أن يقصد فيه العدول المنتصبون للإشهاد للتوثّق. فإذا ادّعى إنسان على شريكه في أرض مشاعة بينهما، أنّه وقعت القسمة بينهما وتعيّن لهذا المدّعي مقسم منها عيّن حدوده، وأدلى بشهادة استرعائيّة من اللّفيف في ذلك، لم تقبل. ومثل ذلك ادّعاء المغارسة أو البيع أو الصّدقة بعقّار، لا تقبل فيه الشّهادة الاسترعائيّة، لأنّ النّاس يقصدون في معاملاتهم، العدول المنتصبين. فإشهاد غيرهم مع التمكّن من إشهادهم مستبعد. واستبعاد الشّهادة، موجب لسقوطها. ونقل عظوم في برنامجه في الورقة الثّانية من مبحث الشّهادات: أنّ جدّه قال في كتاب مواهب العرفان في بيان مقتضى حال حكّام الزمان: أفتى الشيوخ أبو محمد عبد الله البحيري[328] وأبو العبّاس أحمد القلشاني وأبو عبد الله محمّد الزّنديوي[329] بمنع قبول شهادة العامّة، في الأمور التي جرت العادة بالاعتناء بشهادة العدول فيها؛ كالمعاوضات في الرّبع والنّكاح ونحو ذلك؛ في بلد يكون فيه العدول منتصبين لذلك. وذلك تهمة وظنّة؛ تمنع التّعويل على شهادتهم في ذلك؛ مع التمكّن من إشهاد العدول المنتصبين. وكذلك الخروج من الحاضرة؛ إلى إشهاد أهل القرى. اهـ. ومن الردّ بالاستبعاد عدم قبول شهادة السؤّال إلاّ في التّافه اليسير. لحصول الرّيبة في استشهاد الفقراء، دون من عرف بالشّهادة. فإنّ الناس غالبا إنّما يقصدون بوثائقهم المعتبرة أعيان الشّهود. ولهذا تقبل شهادة الفقراء فيما لم يقصد بالإشهاد فيه. كما لو قال السّائل " مررت بهما

---

[328] الذي في كتب التّراجم: أبو عبد الله محمد البحيري التّونسي. قاضي الأنكحة بتونس. أخذ عن البرزلي وغيره. وتوفي سنة 858.

[329] هو محمد بن محمد بن عيسى العقدي الزنديوي التّونسي. من أصحاب ابن عرفة. تولّى قضاء الأنكحة بتونس. وتوفي سنة 874.

وهما يتنازعان؛ فأقرّ فلان لفلان بكذا" فشهادة السؤّال تردُّ في الشّهادة الأصليّة، وهي شهادة التحمّل للاستبعاد؛ بإشهاد من لا يقصد في غالب العادة. بخلاف الاسترعاء. قال في أوّل الشّهادات من المدوّنة : ولا تجوز شهادة السؤّال إلاّ في التّافه اليسير؛ فتجوز إذا كان عدلا. قال ابن ناجي: يريد إذا كان يسأل لنفسه وأما إن كان لغيره فيقبل. وظاهر لفظ "السؤّال" يقتضي التّكرار؛ بحيث يصير عادتهم. وأمّا من فعل ذلك لعارض فلا يقدح في شهادته. وهو كذلك، قاله أبو حازم. وظاهرها: وإن كانوا يطلبون الزّكاة. وبذلك حكم الشيخ أبو إسحاق ابن عبد الرفيع بتونس على ما بلغني. وهو الذي كان شيخنا حفظه الله تعالى، يحمل عليه قولها، ويذكر أنّه المنصوص للمتقدّمين. ولم يرتض قول المغربي: لا يدخل هنا سؤالهم الزّكاة إذا كان مستحقّها، لأنّه أخذ ما وجب له. ووقعت بالقيروان في حال صغري، في أيّام شيخنا أبي عبد الله الشّبيبي[330]، فوقعت الفتوى والحكم بما قال. ونظمه صاحب العمل العام فقال:

كذلك الذي الزّكاة يسأل ❁ ولو فقيرا وعليه حمّلوا
قول الإمام وبه قد حكما ❁ بتونس والقيروان العلما

المبحث الثاني في تقسيم الشّهادات إلى أصليّة واسترعائيّة وما يلزم في كلّ منهما:

قال المحقّق التاودي: التّوثيق بأصله ينقسم إلى قسمين: أصل واسترعاء، فالأصل: ما يمليه المشهود عليه على الشّاهد، كإشهاد المتعاقدين بالبيع أو النّكاح أو

[330] هو أبو محمد عبد الله بن محمد بن يوسف البلوي الشّبيبي القيرواني. أخذ عنه البرزلي وابن ناجي والزّغبي والمسراتي. توفي بالقيروان سنة 782.

غيرهما. والاسترعاء: شهادة الشاهد بما في علمه؛ من عسر أو يسر أو حريّة أو ملك أو غير ذلك. وكيفيّة وثيقته: يشهد من يضع اسمه عقدا عقب تاريخه بمعرفة فلان، وأنّه رشيد مثلا إن كانوا عدولا. أو شهوده الموضوعة أسماؤهم عقب تاريخه، يعرفون فلان ابن فلان، اسمًا وعينًا ونسبًا إن كان غير عدل، ويشهدون بأنّه أقرّ لديهم، أو بحضرتهم. ولابدّ في الاسترعاء، من قول الشهود: أقرّ لدينا، أو باع بحضرتنا، أو أقرّ عندنا بالبيع وقبض المبيع. فإن سقط من الوثيقة لفظ لدينا، أو بحضرتنا، أو قبض المبيع، في البيع، لم تعمل الشهادة، حتى يبيّنوا ذلك. فإن تعذّر استفسارهم بأن غابوا، أو ماتوا سقطت. كما تسقط، إذا لم يتعرّضوا لمعرفة، ولا تعريف ولا صفة وتعذّر أداؤهم على عينه، ولم يكونوا من أهل الضّبط والتحفّظ، وإلاّ قبلت. قاله التّسولي عند قول التحفة "ويشهد الشّاهد بالإقرار" البيتين.

والأصل أن لا يشهد الشّاهد إلاّ على من يعرف. فإن لم يعرف المشهد؛ اعتمد في التّعريف به، على المعرّف العاقل[331] الذي لم يُؤْت به لهذا الغرض؛ بل كان حضوره اتفاقيّا. وإذا حصل العلم ولو بامرأة، اكتُفي بذلك. لأنّ خبر الواحد، قد تقترن به قرينة فيفيد العلم. وفي نوازل ابن الحاج عن ابن شعبان: يجوز قبول المعرّف الواحد، بالمرأة المشهود عليها، وإن لم يكن عدلا. فإن لم يجد الشّاهد ذلك، فإنّه يعتمد على صفات المشهود عليه. قال ابن ناجي في شهادات كبيرة: الأصل أن لا يشهد الشاهد، إلاّ على من يعرف، إلاّ لضرورة. وروى ابن نافع: أنّه لا يشهد على امرأة، إلاّ أن يشهد عنده عدلان أنّها فلانة. قال ابن القاسم: هذا باطل ولا يشهد عليها. ابن الماجشون: بل قول ابن القاسم هو الباطل، وكيف يعرف النّساء إلاّ بمثل

[331] ينبغي الجزم بأنّ ورقة التّعريف اليوم؛ يكتفي بها في التّعريف. لأنّ الظنّ النّاشئ عنها؛ أقوى من الظّن النّاشئ عن تعريف امرأة أو صبي غير مجلوب للتّعريف. إذ بها صورة الإنسان ووصفه وإمضاء المكلّف بذلك؛ وطابع الإدارة وغير ذلك ممّا يحقق هويّة الشّخص.

هذا. الشّيخ ابن ناجي: جرى العمل بإفريقيّة، بالاكتفاء بمطلق معرفة؛ ولو حتّى من الصّبي، ما لم تكن ريبة. ويقال في التعريف به "وعُرّف به"[332] وأمّا إن قال "وعرّف به فلان"[333] فالعمل على بطلانها، لأنّها كالنّقل عمّن عرفه. فإن لم يجد من يعرفه؛ فليكتب نعته وصفته. وقال بعضهم: يكتب اسمه وقريته ومسكنه ويجتزي بذلك. وضُعّف، لأنّه قد يتسمّى الرّجل بغير اسمه، وغير مسكنه وغير موضعه. وما ذكرناه من العمل، يقتضي أنّه لا يقبل قول المشهود عليه بالتّعريف، أنّه لم يشهد عليه. هذا الذي كنت أفهمه. ووقعت في أحكامي ببلد القيروان، وعملت على ذلك، وسجنت الغريم. فأوقفني بعض أصحابنا، على فتوى شيخنا أبي يعقوب يوسف الزغبي، بأنّه لا عمل على ذلك، إلاّ أن يعرف الشهود من عرف به، فتكون من باب النّقل عنه. وبه العمل عندنا بتونس فأطلقته. اهـ.

وإذا تكرّر التّعريف بالمشهد مرّة بعد أخرى، في شهادات عليه متعدّدة، أم يحتج الموثّق إلى ذكر المعرّفين. وعبّر عن ذلك بتقرّر التّعريف. فلو أكذب المعرّف الشّاهد في التعريف، وقال لم أعرفه بالمشهود عليه، احتمل أن يعوّل على قول الشّاهد، لأنّه من الحقوق، ومن تمام الحقّ المشهود به ومن وسيلته فهو مشهود عليه به، كما أنّ أصل الحقّ مشهود به على المطلوب. واحتمل أن يبطل التعريف. ويؤدّي إلى بطلان الشهادة بأصل الحقّ. كما إذا كذّب الأصل الفرع في باب النّقل، وهو الظّاهر إذا عيّن الشّاهد المعرّف بخلاف تقرّر التعريف. قال عظوم في برنامج الشّوارد: لم أقف على نصّ فيها، إلاّ ما يقتضيه ظاهر كلام الزغبي، حيث جعله من باب النّقل. فعليه تكذيبه إبطال على أصل النّقل، إذ تكذيب الأصل الفرع، مبطل له. اهـ.

---

[332] بالبناء لنائب الفاعل.

[333] بالبناء للفاعل.

ولا يسأل القاضي الشّاهد، عمّن عرّفه بالمشهود عليه. فإن سأله فلا يعينه وسؤاله عنه جهل من القضاة. فإن عيّن شخصه بطلت، لأنّها صارت كالنّقل. وإن عيّن جنسه. ففي أجوبة ابن رشد: أنّ الشّاهد إذا قطع بمعرفة المشهود عليها، ثم بعد ذلك قال إنّه لم يعرّفها. وإنّما عيّنها له حين الإشهاد عليها، امرأة وثق بها أنّ الشّهادة عاملة؛ إذا كان هو الذي ابتدأ بسؤال المرأة المعرّفة؛ لأنّ ذلك من باب الخبر. اهـ. قال التّسولي: فيفهم منه أن تعيّن الجنس غير مضرّ.

وينبغي أن يتنبّه إلى أنّ الشّهادة الأصليّة لا يحتجّ بها؛ إلاّ فيما سيق للإشهاد؛ من تعمير ذمّة أو عقد بيع أو نكاح مثلا، وأما ما يؤتى فيه من خبر أو حكاية؛ لم تتضمّنه معرفة الشهود؛ فلا يثبت بثبوت الوثيقة، إلاّ أن يزيده الشّهود عند شهادتهم؛ أو يشهد بذلك غيرهم. قاله الونشريسي في الفائق. فإذا عقد في الوثيقة: بعد أن استقرّ على ملك فلان بن فلان الفلاني جميع الدّار الفلانية. وكان استقرار ذلك على ملكه؛ بالشّراء من فلان الفلاني ؛ أو بالإرث من فلان بن فلان؛ واستمرّ ملكه لها إلى أن توفّي فورثه زوجه فلانة؛ وولداه منها فلان وفلان وأمّه فلانة؛ وصار مناب فلانة لفلان بهبة أو مخارجة أو غير ذلك. وبعد كون ذلك كذلك؛ حضر لدى شهيديه فلان؛ واشترى من بقيّة ورثة أبيه وهم فلان وفلان؛ جميع الدّار المحدودة المذكورة؛ بثمن قدره كذا الخ. إلى قوله: شهد عليهم بذلك؛ بحال صحّة وطوع وجواز. وعرّفهم؛ أو عرّف بهم؛ " في تاريخ كذا. فلا يحتج بهذه الوثيقة في النّسب. ولا في عدّة الورثة ولا الهبة ولا المخارجة. ولا يحتج بها إلاّ في خصوص البيع. إلاّ أن يضمن الشّهود شهادتهم بذلك، كأن يقولوا: صار المبيع للبائع بالابتياع من فلان بشهادة شهيديه. فتعمل الشّهادة فيما حكوا شهادتهم فيه. فلو قالوا: صار المبيع للبائع بالابتياع من فلان، حسبما ذلك برسم وقف عليه شهيداه يتضمّن كذا. أو صار له بالإرث من

فلان، حسبما ذلك بوثيقة استرعائيّة تامّة الموجب، من رفع وطبع وتزكية وكتب عمل. فإن استوفى شهود الوثيقة، أسماء الشّهود في الصّورة الأولى، ولم يتركوا شيئا يؤثر في صحّة العقد، وسمّوا في الصّورة الثّانية شهود الوراثة ومزكّيهم، وعيّنوا الآذن فيها، احتجّ بهذه الوثيقة، فيما تضمّنته من الابتياع أو الوراثة، وقام ذلك مقام أعيان الوثائق التي تضمّنت تلك الشّهادات، بناء على ما جرى به العمل التّونسي، من أنّ معاينة الرّسوم مفيدة يعمل بها. كما نقله صاحب الأجوبة العظوميّة عن الشيخ أبي النّور الأربسي أحد مفتي تونس في عهد أبي عثمان الحفصي. ومسألة معاينة الرّسوم، (ويعبّر عنها بشهادة الوقوف أيضا. ومعناها أنّ الرّسوم إذا ضاعت وفنيت، بعد أن عاينها الشّهود وعرفوا خطوطها وحفظوا ما فيها) اختلف هل يحكم بها، أو أنّ الرفع على خطوطها لا يفيد مع غيبتها. وإنّما ينفع مع حضورها، والشّهادة على عينها. وجرى العمل الفاسي، بأنّ معاينة الرّسوم لا تفيد مع ضياعها. قال أبو زيد الفاسي:

وعدم الحكم بما قد عوينا ❁ من الرّسوم وتلاشى بفنا

وعملنا بتونس، موافق لما أفتى به أبو الحسن، لمّا سئل عن شهيدين نظرا وثيقة، وحفظا مضمنها وعرفا خطّها، وعدالة صاحب الخطّ وضاع الرّسم، هل يعمل بشهادتهما، وتكون إحياء له أو لا. فأجاب أنّه يعمل بها، إذ لا فرق بينه وبين رفعهما على خطّها، مع جهل القاضي به. قال في المعيار: وفي ابن عرفة والمتّيطي ما يناقض هذه الفتوى، وهو الصّحيح الذي لا يلتفت إلى غيره. اهـ. وفي نوازل الوديعة من المعيار: سئل ابن عرفة عمّن أودع رجلا وثائق أشرية؛ فضاعت. فأجاب لا ضمان عليه، فإن طالبه صاحب الوثائق بما فيها. إن تحقّق الملك جاز أن يشهد عليه، وإن لم يتحقّقه وتحقّق شهود الوثيقة وخطوطهم. فكان شيخنا ابن عبد السّلام رحمه الله لا يجيز الشّهادة على الخطّ، لأنّه يفتقر إلى حضوره، ليقع الإعذار على عينه. وهو غير

موجود، يعني أنّه مجهول العين، فلابدّ من حضوره لتقع الشّهادة على عينه. وقبل ابن عرفة هذا الكلام. وفي نوازل الشّهادات منه: كان ابن عرفة ينقل عن شيخه ابن عبد السّلام، أنّ من شرط الشّهادة على الخطّ، حضوره، لتقام الشّهادة على عينه، كالشّخص المجهول إذا شهد على عينه. فقول الشهود في وثائقهم "وقف على رسم يقتضي كذا" لا يعوّل عليه، لأنّه كالشّهادة على مجهول مقصود معرفة عينه. اهـ. ومثله في البرزلي عن الشيخين ابن عبد السّلام وابن عرفة، قال: وكان غيرهما من الأشياخ لا يتفطّن لهذا ويرى أنّه محصّل لترجيح الملك. وكان التّنبيه على "أنّ فلانًا وصيي" ونحو ذلك. وإذا أريد إثبات ذلك من غير إشكال؛ فيشهدون على القاضي بإثبات ذلك، فتكون شهادتهم على حكم القاضي. اهـ. وكتب عليه الشّيخ أبو النّور الأربسي ما نصّه : رأيت في بعض وثائق المتّيطي بآخر النّسخة الكبرى من تآليفه، جواز الشّهادة على الخّط مع غيبته ولم يجلبه إلاّ كأنّه المذهب. وقوله "وكذلك التّنبيه على أنّ فلانًا وصيي ونحو ذلك" يريد إذا قالوا: وبالوقوف على رسم الإيصاء أو ما يقتضي الإيصاء وما أشبهه. والعمل اليوم مستمرّ بتونس، على إعمال شهادة الوقوف، وهو قول الأكثرين من الأشياخ. وما اختاره ابن عبد السّلام وابن عرفة. جرى العمل بخلافه. ورأيت جوابًا لبعض الشّيوخ الحفّاظ؛ بإعمال شهادة الوقوف ونزلت، ووقع التّنازع فيها؛ حتى أعتقد كثير منهم أنّ المنع هو المذهب. وليس يوجد لغير الشّيخ ابن زيتون[334]، معتقدا صحّة ما أشار إليه؛ من أنّ شرط الشّهادة على الخطّ حضوره. وقد تقدّم عن المتّيطي خلافه ولم يحك غيره كأنّه المذهب. وهو الحجّة. اهـ. وأفتى عظوم بمقتضاه. واستمرّ به العمل إلى يومنا هذا.

---

[334] هو أبو القاسم بن أبي بكر بن مسافر اليمني التّونسي؛ ويقال أبو أحمد؛ المعروف بابن زيتون. تفقّه بأبي عبد الله السّوسي الزّعيني وأبي القاسم ابن البرّاء. وتولّى قضاء الجماعة بتونس مرّتين. مولده سنة 621 وتوفي سنة 691.

وقول الموثّق في الشّهادة الأصليّة "شهد عليهما بذلك وهما بحال صحّة وطوع وجواز" أمر يدلّ على الصحّة والطوع ولا يكون حجة في الانطلاق من الولاية. قال في شرح التّلقين: إنّ الفتوى بترك الاعتداد بما يقوله الموثّقون "شهد عليهما طوعا في صحّة عقولهما وجواز أمرهما "وأنّ ذلك لا يكون ترشيدًا لمن وصف بأنّه جائز الأمر؛ لكونهم لم يقصدوا الشّهادة به. ولو قصدوا إلى الشّهادة بذلك لم يحل لهم أن يشهدوا؛ حتى يختبروا من وصف بذلك ويعلموا رشده. ولهذا يقولون؛ إذا أرادوا ذلك "وعلم بكون فلان وفلان رشيدين لا ولاية عليهما". اهـ. قال التّاودي في شرح الزّقاقيّة؛ بعد أن نقل كلام شرح التّلقين؛ وما وافقه من كلام ابن فتحون والمتيّطي: فعلم من هذه التقوّل أنّ عدم الكفاية؛ إنّما هو في الانطلاق من الولاية؛ وأمّا بالعقل والطّوع ممّا يخفى؛ فلا يشهد عليه بأنّه في حال عقل وطوع؛ وهو بخلاف ذلك إلاّ زورا. وقولهم "بحال كمال" يشمل العقل والطوع والرّشد. فينبغي أن يعتبر في الأوّلين دون الثّالث، إلاّ مع التّصريح به. اهـ وإلى هذا الفرع والذي قبله أشار الزّقّاق بقوله:

ولا يشمل الإشهاد بالحكم مسندا ❁ لزيد على عمرو سواه من الحـلا

ومـا سيق للتّقييد كابن محمـــد ❁ وطوع جواز ذا الصّحيح به أعملا

وينبغي أن يتنبّه الحاكم، إلى أنّ الشهادات الأصليّة في التبرّعات، يلزم تصريح الموثّق فيها بالإشهاد وإلاّ كانت ملغاة. فالصّواب أن يقول الموثّق "أشهد فلان أنّه وهب، أو تصدّق" وإذا قال في فاتحة الوثيقة "وهب فلان أو تصدّق، أو وكّل" يلزم أن يقول في آخرها "وشهد على إشهاده بذلك"، نبّه عليه الشيخ التّسولي في شرح التّحفة.

ويلزم في البيّنات الاسترعائية؛ بيان مستند العلم في الشّهادة، فإن أهمل ذلك لم يصحّ القضاء بها؛ حتى يبيّن مستند العلم. فإن تعذّر البيان لموت الشهود؛ بطلت تلك البيّنة.

ويلزم في بيّنة الإراثة أن يذكر الشهود، انحصار إرث المتوفّى في الأشخاص الذين يعيّنونهم؛ في علمهم؛ وأن يذكروا عدم علمهم بوارث سواهم. ففي مختصر المتيطيّة: ولابدّ أن تقول "وأحاط بميراثه في علمهم" فإن أسقطت "في علمهم" لم تصحّ الشّهادة؛ لإمكان أن يكون له وارث لم يعلمه الشّهود. ولا تكون الشّهادة في ذلك على البتّ. وهو قول مالك وبه الحكم. وقال في باب التّدبير من المختصر المذكور: الشهادة في عدد الورثة على العلم. وهو قول مالك وابن القاسم وبه الحكم. اهـ. انظر شرح العمليّات العامّة صفحة 459.

ومن هنا لا يقع التّعارض بين بيّنتي وفاة؛ تشهد إحداهما بعدد من الورثة؛ وتشهد الأخرى بعدد زائد. أو تشهد إحداهما بأنّ العاصب له بيت المال؛ وتشهد الأخرى بأنّ العاصب له ابن عمّه فلان. إذ لا منافاة بين العلم بالشّيء من شخص وعدم العلم به من آخر. فيعمل حينئذ؛ بالبيّنة الشّاهدة بالعدد الزّائد، والبيّنة الشّاهدة بأنّ العاصب له ابن عمّه فلان، لكن يلزم في البيّنة الشّاهدة بتعصيب ابن العمّ، أن تذكر الجدّ الجامع، وإلاّ كانت الشّهادة بالتّعصيب ملغاة. قال البرزلي: العمل اليوم أن لابدّ من ذكر الجدّ الجامع الذي يجتمعان فيه وإلاّ فلا تصحّ. وقال حلولو في اختصار نوازل البرزلي: إذ شهد أنّه شقيق فلان، فذلك يستلزم أنّهما ابنا رجل واحد ولو لم يذكره. ولا يدخلهما الخلاف، إذا لم يرفعهما الشّاهد إلى جد معيّن. اهـ. وفي العمليّات الفاسيّة

لابدّ من معرفة القعدد في ❁ إرث وإلاّ فبشكّ ينتفي

وفي نوازل العلمي[335] عن الشيخ ميارة: لا يشترط بيان القعدد، إلاّ في منازعة الأقرباء فيما بينهم لا مع بيت المال. ونقل التّسولي في حواشي الزّقاقيّة صفيحة 90: أنّه وقف على جواب للتّاودي نصّه: تحرير المسألة ومحصلها، على ما تفيده أجوبة المحقّقين، وكلام أصحاب النّوازل، أنّه إذا لم يكن هناك وارث يدّعي ذلك إلاّ مقيم البيّنة، كان بيان القعدد فيها شرط كمال، وصحّت دونه كما في المتيطيّة والفشتالي[336] وابن سلمون وغيرهم. وإن كان هناك معارض لها ومن يدّعي خلافها، فلابدّ من بيان القعدد ليعلم الأحقّ منهما. اهـ. قلت ينبغي أن يعوّل القاضي هنا على ما نقلناه عن البرزلي وحلولو، لا على ما قيّد به المسألة ميارة والتّاودي، لأنّ عملنا على عدم التّفصيل بدليل إطلاقهما.

والأصل أنّ الشهادة في الوراثة، إنّما تكون على أعيان الورثة، لكن أهل العلم أجازوها على غير أعيانهم، وحملوا الأمور على الصحّة. فإن وقع بين الورثة في ذلك اختلاف وتنازع، واحتاج الحاكم إلى الإعذار إليهم، فلابدّ من الشّهادة على أعيانهم. فإن غاب الشّهود الذين شهدوا بالوراثة أو ماتوا، جاز إثبات العين بغيرهم. قاله في مختصر المتيطيّة، ونقله ابن غازي في تكميل التّقييد، وصرّح بأنّه الذي جرى به العمل. وفي المقصد المحمود[337]: مجهول العين تقع الشّهادة على عينه. وجرى العمل في الوراثات بخلاف ذلك. اهـ. وفي العمليّات الفاسيّة.

وكل ما عدا وراثات المنون ❁ فيه على العين الشهادات تكون
أما الوراثات فلا إلاّ إذا ❁ للوارث الإعذار فيه أخذا

---

[335] هو علي بن علي الشّريف العلمي. أخذ عن والده وعبد القادر الفاسي ومحمد العربي بردله. ألّف النّوازل المشهورة بنوازل العلمي.

[336] هو قاضي فاس، محمد بن أحمد الفشتالي. له تأليف في الوثائق؛ مشهور. توفي سنة 779 .

[337] المقصد المحمود في تلخيص العقود أحد الكتب التي أشار إليها صاحب التّحفة في مقدّمتها. ومؤلّفه هو ابن القاسم الجزيري. واسمه علي بن يحيى بن القاسم الصّنهاجي نزيل الجزيرة الخضراء. توفي سنة 985.

ونقل في المفيد عن أصبغ، في السّامعين من المنكحة وإن لم يعرفاها: هذا أمر لا يجد النّاس منه بدّا. ثم قال: ويخرج من قول أصبغ، أنّه لا يحتاج في ثبوت الموت وعدّة الورثة، إلى تعيين الورثة، إذا كانوا نساء وبه جرى العمل. وقال ابن فرحون في تبصرته، بعد أن نقل كلام المفيد: فتلخّص أنّ الزّوجة، حكمها حكم البنات، لا يلزم الشّهود أن يعرفوا عينها في استحقاق الميراث. اهـ. واقتصر في المتيطيّة في فصل التّوارث، على أنّ الشّهود إذا عرفوا عدد الورثة، ولم يعرفوا أسماءهم، فهي شهادة تامة أيضا، إلاّ أن يقع بينهم تنازع. وذكر فيه أيضا: أنّهم إذا سمّوهم، ولم يشهدوا على عينهم، أو لم يذكروا أنّهم يعرفونهم، فهي تامة أيضا. انظر حاشية الزّقاقيّة للتّسولي صفحة 90.

ويلزم في بيّنة الملك الاسترعائيّة أن يصرّح الشّهود بفصول خمسة :

1- اليد، أي الحوز.

2- وتصرّف الحائز تصرّف المالك.

3- وكونه ينسبه إلى نفسه وينسبه الناس إليه.

4- وعدم المنازع.

5- وطول الحيازة عشرة أشهر وقيل سنة.

وهل زيادة كون المحوز لم يخرج عن ملك حائزه، في علمهم شرط كمال، وهو ظاهر كلام المدوّنة في العارية أو شرط صحّة، وهو ظاهر شهادات المدوّنة، لقولها في آخرها، فيمن قامت له بيّنة: أنّه ابن فلان الميّت، لم يستحق ميراثه، حتى يقولوا "لا نعلم له وارثا غيره" وكذلك إن شهدوا أنّ هذه الدّار لأبيه أو جدّه فلا تتمّ الشّهادة، حتى يقولوا "لا نعلم أنّها خرجت عن ملكه إلى أن مات وتركها ميراثا" لهذا قال ابن ناجي: وحملها شيخنا ابن عرفة؛ على أنّه شرط كمال فيهما وبه أقول. وفصّل

ابن أبي جمرة[338] فقال: هو شرط صحّة في وثيقة استحقاق الميت كما في الشهادات، وكمال في وثيقة استحقاق الحيّ، كما في العارية، لأنّ الوارث يحلف على العلم والحيّ على البتّ، ومثله في الوثائق المجموعة. وقبله أبو إبراهيم والمغربي وبه الفتوى. اهـ. ونظمه في العمليّات الفاسيّة بقوله:

ونفي ما كالبيع شرط صحّة ❁ شهادة بملك خصـــــم ميت

أما شهـادة تحقّ ملك مـــال ❁ للحيّ فالشّرط بها شرط كمال

ولا تقبل الشّهادة بالملك مجملة. وصوّر المنجور الإجمال؛ بأن يشهدوا بالملك دون زيادة أنّ الشيء المستحقّ، لم يخرج عن ملكه في علمهم. فيُستفسرون، فإن أبوا أن يقولوا "ما علموه باع ولا وهب" الخ، فشهادتهم باطلة. كما لو قالوا "أنّه لم يخرج عن ملكه قطعًا." وصوّر أبو علي بن رحّال والشيخ عمر الفاسي الإجمال، بعدم ذكر الشروط الخمسة، والتفسير بذكرها. فإن كان الشّاهد من أهل العلم، لم يجب التّصريح بها وإلاّ وجب. ويدخل في الإجمال؛ ما نقله المتّيطي، عن ابن زرب وغيره: إذا قال شهود الملك أنّهم يعرفون دار كذا، مسكنا لفلان المتوفّى، فقال ابن زرب: يُستفسرون، فإن قالوا "أردنا بمسكنه ملكه" قضي لربّها. وإن قالوا "أردنا أنّها دار سكناه" لم يقض له بها. ويدخل في الإجمال: إذا قالوا "ملكه" ولم يزيدوا "مالا من أمواله" فقد نقل بنّاني عن ابن عرفة: وفي لغو شهادة الشّاهد في دار بأنّها ملك فلان، حتى يقول "ومال من ماله" وقبولها مطلقا، ثالثها إن كان الشّهود لهم نباهة ويقظة. الأوّل لابن سهل عن مالك، قائلا شاهدت القضاء به. والثّاني لأبي

[338] هو محمد بن أحمد بن عبد الملك بن موسى بن أبي جمرة المرسي؛ القاضي المشاور. مولده سنة 518 وتوفي سنة 599.

المطرّف[339]، والثالث لابن عتاب.

وما ذكرناه من كون بيّنة الملك إذا قطعت بالشّهادة، وقالوا "لم تخرج عن ملكه" تبطل، هو قول مالك وابن القاسم وبه العمل، كما في التّوضيح ومختصر المتيّطية واللّباب. ولذا قال في العمل العام:

قول شهود الملك ما باع ولا ❁ فوّت في علمهم أمر جلا

ككلّ من يشهد في نفي كلا ❁ نعلم وارثا سواه مثلا

وهو ما في المدوّنة لقولها: فإن قطعوا بالشّهادة، وقالوا "لم تخرج عن ملكه" كانت زورا. وقيّد بعضهم البطلان بما إذا كان الشّهود من العلماء، أما إذا كانوا من العوام فتقبل. وإليه ذهب الشّيخ ابن أبي زيد وأبو عمران. ونقل بعض المتأخّرين أنّه المعتمد في الفتوى. ونقله مهدي في حاشية الزّقاقيّة.

ولابدّ في الشّهادة بالملك للميّت، أن يقولوا "لا نعلم الهالك فوّته إلى أن توفّي" وإن سقط عدم تفويت الورثة لما ورثوه لم يضرّ ذلك وذكره أتمّ. هذا إن لم يمت واحد أو أكثر من الورثة وإلاّ وجب ذلك. ففي مختصر المتيطيّة: ويشهدون أنّه لم يفوتها عن ملكه إلى أن مات، وخلفها إلى ورثته. وأنّ أحدا من ورثته لم يفوّت حظه بوجه إلى أن توفّي وتركها إلى ورثته. وهكذا فإن لم يذكروا أنّ المتوفّى الثّاني لم يفوّت شيئا ممّا جرت الوراثة وإليه، في علم الشّهود إلى أن توفّي، لم تعمل الشّهادة لورثته شيئا اهـ. ونحوه في الوثائق المجموعة. وقد أشار الزّقّاق إلى شروط شهادة الملك بقوله:

يد نسبة طول كعشرة أشهر ❁ وفعلا بلا خصم به الملك يجتلا

وهل عدم التفويت في علمهم كما ❁ لام صحّة للحيّ للميّت ذا أجعلا

[339] هو عبد الرحمن؛ أبو المطرّف: بن مروان بن عبد الرحمن القنازعي القرطبي. تفقّه بالأصيلي وأبي عمر بن المكوي. وروى عنه ابن عات وابن عبد البرّ. له تفسير الموطأ واختصار كتاب ابن سلاّم في تفسير القرآن واختصار وثائق ابن الهندي. توفي في رجب سنة 413.

واشتراط طول الحيازة عشرة أشهر إنّما هو فيما جهل أصله. أمّا حيازة ما علم أصله لغير الحائز، فهي التي اشترط فيها عشر سنين، وقد أفصح أبو زيد عن ذلك في نظم العمل الفاسي حيث قال:

وحوز ما جهل أصله كفى ❁ عشرة أشهر أو العام وفى
تصرّف المالك والنّسبة مع ❁ يد ولا منازع طول وقع
هذا إذا توفّرت فيشهد ❁ عالمها بملك من له اليد
أما الذي عُلم فالمشهور ❁ عشر سنين وله تقرير

ولا تقبل الشّهادة الاسترعائيّة مجملة، في ملك أو عتق أو تجريح أو تعديل أو ترشيد، أو تسفيه أو توليج أو ذكر أخ في وثيقة الوراثة إلاّ من أهل العلم. وأمّا من غيرهم فلا تقبل إلاّ مفسّرة. قاله الغرناطي[340]. فالإجمال في بيّنة الملك، كعدم التعرّض للفصول الخمسة وقد تقدّم. والإجمال في الشّهادة بالعتق كقولهم "نشهد أنّه يتصرّف تصرّف الأحرار" وكقولهم "نشهد أنّه قال له أنت حرّ" لاحتمال أن يكون ذلك لمدح أو ذمّ لا لإنشاء حريّة. والتّجريح كقولهم "هو مجرّح أو فاسق" والمشهور: لابدّ من البيان مطلقا. قاله التّاودي في شرح الزّقاقيّة. والتّعديل كقولهم "نعم العبد أو ممّن تقبل شهادته" فإن كانوا من أهل العلم، قبلت شهادتهم وإلاّ فلا، قاله ابن فرحون. قال المحقّق التّاودي: ومقتضاه أنّ القول المذكور، يكفي في التّزكية من أهل العلم، وهو خلاف قول المدوّنة: ولا يجزئ في التّعديل إلاّ القول بأنّهم عدول مرضيّون. اهـ. وهو ما اقتصر عليه ابن الحاجب وابن عبد السّلام وصاحب المختصر، وخلاف ما اشترطوه في المزكّي من كونه عارفا، فمقتضاه أنّ غير العارف لا يصحّ

[340] هو أبو عبد الله بن محمد الأنصاري السّرقسطي الغرناطي عالم غرناطة ومفتيها. أخذ عن ابن سراج. وأخذ عنه ابن الأزرق والقلصادي. كان من أحفظ النّاس لمذهب مالك مولده سنة 784 وتوفي سنة 865.

تعديله، ولو فسّر قال: وينبغي أن لا يقبل قول المزكّي "عدل رضى" مجملا إلا من العالم. وأما غيره فحتى يُفسّره. فإنّ كثيرا من المتصبين لا يفهمون معناه اهـ. والعدالة السّلامة في الدّين. والرّضى السّلامة من البله والغفلة.

والإجمال في الترشيد، كقولهم "نشهد أنّه رشيد" فتكفي من أهل العلم؛ دون غيرهم، حتى يقولوا "حافظ لماله غير مبذّر". والإجمال في التّسفيه، كقولهم "نشهد أنّه سفيه" فلا تقبل من العوام، حتى يقولوا "غير حافظ لماله" والإجمال في التوليج تقدم. والإجمال في الوراثة، كقولهم "نشهد أنّه توفي فلان فورثه زوجه وبنته وأخوه" ولم يبيّنوا كونه لأب أو لأم أو شقيق. فلابدّ من البيان، لأنّ أحكام الإخوة مختلفة. إلاّ أن يكون عالما بأنّ الأخ للأم، يسقط بالبنت وغيرها من عمودي النّسب، وأنّه لا يرق معهما إلاّ الشقيق والذي للأب فيقبل. وأشار الزّقاق إلى كلام الغرناطيّ بقوله:

شهادة إعتاق ورشد وضدّه ❋ وجرح وتعديل وتأليج أسجلا

وإثبات ملك أو أخ في وراثة ❋ تفسّر إلا من ذوي العلم فأقبلا

وألحق بما ذكر نظائر، لا تقبل من غير العالم إلاّ مفسّرة، وهي الشّهادة بالملأ على من ثبت عدمه، لا تقبل من غير أهل العلم حتى يقولوا "أنّ له مالا أخفاه" فإذا قالوا ذلك قبلت، على ما به العمل عيّنوه أم لا. قاله الزّرقاني.

والشّهادة بضرر الزّوجة لا تقبل مجملة. إذ قد يكون أدّبها لنشوز أو نحوه، فيظنّ من لا علم له أنّ ذلك ضرر منه، فلابدّ من بيانه إلاّ من أهل العلم.

والشّهادة بالغبن من العامي، لابدّ فيها من بيان قدره، لاختلاف العلماء في تحديده، هل الثّلث أو أكثر، أو ما نقص عن القيمة نقصًا بيّنًا، وإن لم يبلغ الثّلث، ولا تقبل مجملة إلاّ من العالم.

والشّهادة بالردّة من العامي، لابدّ فيها من بيان قول المرتدّ الذي صدر منه، لاختلاف العلماء في الألفاظ التي يكفّر بها.

والشّهادة بالولاء، لا تقبل من غير أهل العلم مجملة، حتى يقولوا "باشر عتقه، أو جرّه ولاء أو عتق".

والشّهادة بالسّرقة من العوام، لابدّ أن يبيّنوا كم هي وكيف أخذت، هل خفيّة أو جهارا، وهل أخرجت من حرز أم لا. وكذا الشّهادة بالزّنى من العوام، لابدّ فيها من بيان الصفة. ولا تتمّ شهادتهم حتى يقولوا "رأينا كذا في كذا كالمرود في المكحلة" —وكذا الشّهادة بالقذف أو الشّتم، لا تقبل من العامي حتى يكشف عن حقيقته، لأنّ شرط المقذوف به كونه زنى أو نفي نسب عن أب أو جدّ معيّن لا عن أم، ولا إن قال "نبذ فلم يدر له أب ولا أم" — وكذا الشّهادة بالتّعنيس لا تقبل من العامي مجملة للاختلاف في حدّه. وكذا الشّهادة بالعدم، إذ قالوا "لا مال له ظاهرا ولا باطنا" ولم يقولوا "إنّهم لا يعلمون له مالا ظاهرا ولا باطنا" فيستفسرون، هل مرادهم القطع فتبطل. أو نفي العلم فتصح. والشّهادة بوقف طريق على المسلمين، لا تقبل مجملة من العامي، إذ قد يكون المحلّ ينتفع به وهو مملوك. فيلزم بيان أن وافقه فلان إمّا بإشهاده أو إخباره لهم؛ أو بالسّماع الفاشي. وكذا شهادة السّماع؛ لا تقبل من غير أهل العلم حتى يقولوا "نسمع سماعا فاشيا من أهل العدل وغيرهم" — وكذا الشّهادة بفساد عقد من العقود؛ لا تقبل حتى يبيّنوا وجه الفساد،و الشّهادة بإلحاق الحمل بأبيه الميّت، لا تقبل حتّى يبيّنوا المدّة التي بين الوضع وموت الأب. وقد نظم هذه الفروع التّاودي فقال:

وغبن وكفر سـرقة وزنى ولاء ❁ وقذف وشتم عنست عـدم ملاء
وضرّ وغصب وقف سبل سماعهم ❁ فساد عقود حمل ميّت له تـلا

وإذا كان شهود البيّنات الاسترعائية عدولا معروفين بالعدالة؛ ككونهم منتصبين للإشهاد، أو حاملين لأوامر تخوّلهم الانتصاب للإشهاد، لم يحتاجوا إلى تعديل أي تزكية. ويكتب الموثّق تحت اسم الشّاهد هذه العبارة (معروف بالعدالة) وإذا لم يكونوا كذلك احتاجوا إلى التعديل. فإن علم العدلان المأذونان بالرّفع عليهم عدالتهم، كتبا تحت اسم كلّ واحد منهم هذه العبارة (وأزكّيه) وإن لم يعلما عدالتهم، افتقرا إلى أن يزكيّهم رجلان عدلان معروفان عند القاضي، إلاّ أن يكون الشّاهد غريبا أو امرأة، فلا يشترط أن يزكّيهما ابتداء، معروف عند القاضي. لكن لابدّ أن يزكّي مزكيهما، معروف عند القاضي بالعدالة. وهو معنى قول ابن عاشر.

تعديل احتاج لتعديل هبا ❁ إلاّ مزكّي امرأة أو غربا

ومن هنا يتبيّن التّساهل الواقع من الحكّام، في قبول تزكية من لا يعرفونه بحال، فضلا عن معرفته بسمة العدالة. قال في التّبصرة: ولقبول الشّهادة في التّعديل ثلاثة شروط. أحدها في شاهدي التّعديل .والثّاني في المخالطة المبيحة للتّعديل. والثّالث في الوصف الكافي في التّعديل. فأما شاهده فيشترط فيه أن يكون مبرّزا ناقدا فطنا لا يخدع في غفلة، ولا يخفى عليه شروط التّعديل فلا تقبل التّزكية من الأبله والجاهل بوجوه العدالة، وإن كان في نفسه عدلا مقبولا في غير ذلك. ولا يقبل تعديل من يرى كلّ مسلم عدلا بمجرّد الإسلام. وأمّا المخالطة المبيحة للتعديل، فأن يتكرّر اختباره له، وتطول مخالطته إياه، ولا يقنع منه في ذلك باليسير لأنّه يحتاج إلى معرفة ظاهرة، وذلك لا يدرك إلاّ مع المطاولة؛ فإنّ من شأن النّاس تزيين الظواهر وكتمان العيوب. اهـ. وأما صفة التّزكية فهي أن يشهد المزكّي (بالكسر) أن المزكّى عدل رضى ولابدّ من الجمع بين الوصفين على المشهور وقال في معين الحكّام به جرى العمل وقال في التّوضيح كون إحدى الكلمتين لا تكفي هو الذي في الجلاّب قال في الكافي وهو

تحصيل مذهب مالك. وقال ابن زرقون[341] المعلوم من المذهب خلافه؛ وأنّه إن اقتصر على أحدهما أجزأه، وهو المعلوم لمالك وسحنون وغيرهما. فقد اختلف التّشهير.

والمشهور أن لا تقبل تزكية النّساء لا لرجال ولا لنساء ولو فيما تجوز شهادتهنّ فيه. والمسألة ذات خلاف.

وإذا عُدّل شاهد وحكم بشهادته ثم شهد ثانيا فلا يحتاج عند ابن القاسم إلى تعديل آخر. ويكتفى بالتّعديل الأوّل حتى يطول سنة. وقال سحنون : يطلب تعديله كلّما شهد حتى يكثر تعديله ويشتهر مطلقا وبقول سحنون العمل قديما وحديثا ولو شهد في يوم تزكيته. قاله ابن عرفة فلو طلب تعديله بالقرب على قول سحنون أو بالبعد على قول ابن القاسم، فعجز عن ذلك لفقد من عدّله أوّلا وجب قبول شهادته لأنّ طلب تعديله ثانيا إنّما هو استحسان قاله ابن رشد، وهو الذي ينبغي اعتماده ولا تعويل على استشكال أبي عليّ والشيخ الرّهوني. انظر حاشية مهدي على التّحفة وقد نظم المسألة صاحب العمل العام بقوله:

ومن يعدّل في شهادة فـــلا ❁ بدّ إذا شهد أن يعـــدّلا

ولو مع القرب فإن عدم من ❁ عدّله فبالشّهادة أحكمـن

وإذا عدّل شخص غيره، فشهد المعدّل على المعدّل؛ (بالكسر) حكم عليه من غير تزكية على ما به العمل، على نقل ابن ناجي لإقراره بها. وقد نظم المسألة صاحب العمل العام بقوله:

والقاضي إن عدّل خصم عنده ❁ شخصا قضى به عليه وحده

من دون ما تزكية لأنّـــــه ❁ صار كمن أقرّ فاعلمنّـــه

---

[341] هو محمد بن سعيد بن أحمد بن سعيد يعرف بابن زرقون سمع أبا الفضل عياض بن موسى واختص به ولازمه كثيرا. ولي قضاء شلب وقضاء سبتة وكان حافظا للفقه مبرّزا فيه؛ مع البراعة في التأدّب والمشاركة في قرض الشعر من تآليفه كتاب الأنوار في الجمع بين المنتقى والاستذكار. مولده سنة 502 وتوفي سنة 586.

والتزكية لا تكون إلاّ على العين؛ إلاّ أن يكون المعدّل مشهور العين في البلد؛ لا يشتبه بغيره في صفته واسمه؛ فلا بأس بتعديله غائبا. قاله ابن فتوح والمتّيطي، ولهذا يكتب الموثّق في الشّهادات الاسترعائيّة؛ تحت اسم الشّاهد؛ لفظة "معروف" فيمن كان معروفا عنده. ولفظة "عرفه مزكّياه على العين" إذا كان غير معروف له. وينبغي إذا سقط ذلك من الوثيقة أن لا يعمل بها، لإجمالها حتى يتمّ ذلك. فإن لم يمكن إتمامه لموت الموثّق استؤنف تحرير الشّهادة.

المبحث الثالث في أحكام الاسترعاء بمعنى الاستحفاظ

الاسترعاء بمعنى الاستحفاظ، ويسمّى إيداع الشّهادة من الشهادة الأصليّة، لا قسيم لها. فليس هو من الاسترعاء بالمعنى المتقدّم في تقسيم الشهادة. ومعناه: طلب المشهد الشّهود برعي الشّهادة وحفظها ليؤدّوها له عند الحاجة إليها. وموجبه: إما إنكار الحق أو الخوف، فيشهد الإنسان الشّهود، أمّا ما سيفعله من نكاح أو طلاق أو بيع أو مخالعة أو تحبيس أو ترك شفعة أو صلح، إنّما هو لاتّقاء الضرر الذي يُلمُّ به، ممن طلب منه ذلك، أو إنكار الحقّ ممّن عليه؛ وأنّه غير ملتزم بشيء ممّا سيبرمه، وأنه على حقّه غير تارك له وأنّه يقوم به متى أمكنه ذلك. ولا يكتبه العدول إلاّ بإذن خاص فيه من الحاكم الشّرعي. ففي الأجوبة العظوميّة: ومن شرط أعماله الرّفع إلى القاضي، وإذنه في الإيداع، لأنّه من صور النّزاع التي لا يكفي فيها إلاّ الرّفع للقاضي. وينفع في التبرّعات مطلقا؛ سواء أعرف الشّهود ما ادّعاه المسترعي من الخوف، أم لا. بخلاف المعاوضات؛ فلا ينفع فيها إلاّ إذا يثبت بالبيّنة التقية؛ أي أنّ المشتري يُتقّى ويخاف منه، لكونه يظلم النّاس ويأخذ أموالهم. فإن لم يثبت ذلك لم ينفعه الاسترعاء. ويشترط في الانتفاع بالاسترعاء أن يقوم المسترعي بالفور؛ أي داخل السّنة بعد زوال التقية. فإن مضى عام على زوال التّقية، ولم يقم المسترعي بحقّه لم ينفعه الاسترعاء. قاله

ابن سهل. إلاّ أن يكون المسترعي غائبا؛ أو معذورا بما يوجب عذره؛ فيبقى على حجّته في الاسترعاء، إلى أن يمكّنه القيام به. وقد نظم الشيخ ميّارة بعض شروط النّفع بالاسترعاء فقال:

وفي المعاوضات الاسترعاء يصح ❁ إن علم الإكراه علما متّضح

وفي التبرعات الإشهاد كفى ❁ من قبل فعله لما قد وصفا

ولابدّ في الاسترعاء ؛ من تأريخه باليوم والساعة ليعلم تقدّمه. ففي الزّرقاني ما نصّه: "ابن عرفة؛ وشرطه تقدّمه على الصّلح؛ فيجب تعيين وقته بيومه وفي أيّ وقت من يومه؛ خوف اتّحاد يومهما أي أو وقتهما. فإن اتّحدا دون تعيين جزء اليوم؛ لم يفد استرعاؤه." اهـ. وسلّمه بناني والرّهوني، ومثله في باب إنكاح السّفيه من المتيّطية. وهو مخالف لما نقله التّاودي في شرح الزقاقيّة. ونصّه : "ويؤرّخ فيه بالساعة ليعلم تقدّمه. ابن الهندي: فإن كان تاريخ الاسترعاء والحبس واحدا لم يضّر ذلك. وتقديمه أتم". اهـ. اللهم إلاّ أن يحمل كلام ابن الهندي على التبرّعات؛ وكلام ابن عرفة على الاسترعاء في غيرها، لكن ظاهر كلامهم في الاسترعاء اشتراطهم تقدّمه مطلقا. وقول ابن أبي زيد في العمليّات الفاسيّة (وفي التبرّع قبيله بدا) يخالف ما لابن الهندي؛ إذ الشكّ في الشّرط مؤثّر. فما ذكره الزّرقاني عن ابن عرفة هو الذي ينبغي اعتماده.

ومن عقود المعاوضات التي يشترط في نفع الاسترعاء فيها ثبوت الإكراه؛ عقد الصّلح. وإنكار الحقّ يتنزّل فيه منزلة الخوف. قال الشيخ أبو إبراهيم التّجيبي[342]: والاسترعاء لا يجوز إلاّ في وجهين؛ أحدهما التّقية والثّاني الإنكار. فإن كان هذان الأمران ثابتين ببيّنة لا مدفع فيها؛ واسترعى عليها قبل الصّلح أو قبل البيع؛ فالحجّة

[342] هو إسحاق بن إبراهيم بن مسرّة؛ أبو ابراهيم التّجيبي. من أهل طليطلة؛ وسكن قرطبة لطلب العلم ثم استوطنها. أكثر أخذه عن ابن لبابة وابن خالد وبهما تفقّه. توفي بطليطلة سنة 352 – أو سنة 354 عن خمس وتسعين سنة.

في ذلك للمسترعي قائمة؛ والاسترعاء باق له في ذلك لا يغيّره شيء ما دامت التّقية، وأقام المنكر على إنكاره. ومتى ذهبت التقيّة أو عاد إلى الإقرار؛ وجب للمسترعي القيام بما استرعاه؛ إذا قام في فور ذهاب التقيّة أو إقرار المنكر. إلاّ أن يكون المسترعي في ذلك غائبا أو معذورا بما يوجب عذره، فيبقى في الاسترعاء على حجّته إلى حين يمكنه القيام في ذلك اهـ من المعيار. وفي حاشية ابن غازي: قال المتيّطي وابن فتّوح: لا ينفعه الاسترعاء، إلا مع ثبوت إنكار المطلوب، ورجوعه في الصّلح إلى الإقرار، فإن ثبت إنكاره وتمادى عليه في صلحه، لم يفده استرعاؤه شيئا، إن لم تقم بيّنة تعرف حقّه. وقول العوام "صلح المنكر إثبات لحقّ الطالب" جهل. اهـ.

وممّا يدخل في عقود المعاوضات التي لا ينفع الاسترعاء فيها بغير ثبوت التقيّة؛ تعمير الإنسان ذمّته بدين لغيره بالإشهاد. قال في نوازل الوكالات والإقرارات من المعيار: سئل محمد ابن أحمد بن حسون عمّن أشهد على نفسه بدين؛ فلمّا طولب به قال "إنّما أشهدت به على وجه الوصيّة" إذا حضره سفر؛ وأتى إلى القاضي بكتاب فيه "أنّه إنّما أشهد بالدّين على وجه الوصيّة" فأجاب: ذلك لازم له وليست تعمل، شهادة من شهدوا أنّ فعله ذلك إنّما كان على وجه الوصيّة شيئا. بل يجب أن لا يسمع منهم فيها. ولو جاز مثل هذا، ما صحّت وثيقة بشراء ولا بدين لأحد، ولا يؤمن أن يسترعي كلّ من يلزمه الإشهاد على حقّ له، أنّ بيّنته لوجه غير الوجه الذي أشهد به على نفسه. اهـ.

وممّا يندرج في عقود المعاوضات الطلاق بخلع. فلا ينفع فيه الاسترعاء، إلا مع ثبوت الإكراه والتقيّة، فقد سئل أبو الفضل العقباني عمّن هربت زوجته مع رجل، لموضع لا تناله فيه الأحكام، ثم بعد نحو العامين بعث الهارب له بالفداء، فأشهد أنّه مهما طلّق بالفداء أو صالح، فإنّما ذلك ليرجع الهارب بها، ثم وكّل بعد الإشهاد وكيلا

طلّقها على مال. فأجاب: للزّوج أخذ زوجته، ولا يلزمه الطلاق مع الاستحفاظ ووضوح عذره، ويردّ العوض على من أعطاه. وكان على الزّوج الثاني وعلى من أعانه على سوء صنيعه، الضّرب الوجيع والسّجن الطويل. وأجاب عنها مرّة أخرى بقوله استرعاؤه ينفعه، ولا يلزمه ما طلّق، على الوجه الذي وصفت، وأخذ العوض لا يمنع صحّة استرعائه، مع ما علم من نشوز المرأة وامتناعها بأهل المنعة والتعدّي. اهـ. فقوله في الجواب الأول "ووضوح عذره،" وفي الثاني "مع ما علم من نشوز المرأة وامتناعها بأهل المنعة والتعدّي" دليل على ما ذكرناه. قاله شارح العمليّات الفاسيّة: أما الطلاق على غير شيء، فينفع فيه الاسترعاء، ولو لم يثبت الموجب. ففي كتاب ابن المواز: الاسترعاء في الطّلاق جائز. قال في رجل كانت له امرأة لها أب غائب عنها، فأرسلت إليه أن يزورها فلم يفعل، فأرسل إليه زوجها أنّه طلّق ابنته، وأشهد قبل الكتاب أنّه إنّما يفعل ذلك لعلّه يأتي لابنته. قال: إن كان استرعى قبل ذلك شهودا، فإنّه ينفعه ذلك، وإن لم يفعل طلّقت عليه. قال ابن عطيّة والونشريسي؛ ونحو هذا لابن زرب في الأحكام. وقاله غير واحد من الموثّقين. وهو القول المشهور المعمول به. اهـ. ونقل في المعيار: أنّ الأستاذ أبا سعيد ابن لبّ[343] سئل عن الاستحفاظ في الطلاق؛ فأجاب: الظاهر انتفاعه به. وينبغي إذا أخذ فيها بهذا الظّاهر والبحث عليه؛ أن يقيّد شهادة عليه فيما أشهد به من التّحريم أنه لم يقصده؛ ولا التزم حكمه حين أشهد به، ولا عقد عليه نيّته في نفسه، لئلاّ يكون قد بدا له حين أشهد بعد الاستحفاظ شهودا، أنّه مهما طلّق زوجه فلانة أو حرمها، فهو غير ملتزم له فيما استحفظ. فإذا اعترف ببقائه على حكم الاستحفاظ، صدّق لظهوره في رسمه. اهـ.

---

[343] هو الأستاذ أبو سعيد فرج بن قاسم بن أحمد بن لبّ الأندلسي الغرناطي ممّن بلغ درجة الاختيار في الفتوى وكان له قيام تامّ بالفنون. وقد انتهت إليه رئاسة الفتوى في العلوم مولده سنة 701 وتوفي في ذي الحجة سنة 782.

وذكر البرزلي : أنّه أراد الرّحيل من القيروان إلى تونس، فأبت وزجته أن ترحل معه، إلاّ أن يجعل بيدها طلاق من يتزوّج عليها، فاسترعى أنّ كل ما يكتب لها من ذلك، فهو غير ملتزم له وانتقل بعد ذلك إلى تونس، فكتب له الشيخ ابن عرفة في ذلك: أنّ الاسترعاء المذكور عامل، حسبما نصّ عليه المتقدّمون والمتأخّرون، ثم إنّ البرزلي تزوّج، فأخرجت المرأة ما بيدها. فأبطله الحاكم بما في يده.

وسئل القباب[344] عن رجل تطوّع لزوجته، بأنّه لا يتزوّج عليها ولا يتسرّى، ومتى فعل بغير إذنها، فالداخلة عليها طالق والسرّية حرّة. وكان استحفظ شهودا قبل الطّوع. بأنّه لا يتطوّع إلا خوفا منها أن تطلبه بما لها عليه من الدّيون من صداق وغيره، وخوفا من شرّها. وكيف إن كتب أنّه إن أسقط الاستحفاظ في ذلك: فإنّه غير ملتزم لذلك هل ينفعه ذلك أم لا. فأجاب: أنّ الذي مضى عليه العمل، أنّ الاسترعاء عامل في التبرّعات كلّها. من طلاق وعتق وغير ذلك، وإن لم تكن التّقية معلومة. ولمالك ما يدلّ عليه في الطّلاق. وأمّا إن كتب أنّه أسقط الاستحفاظ فإنّ ذلك لازم له، ولا ينفعه استحفاظه المتقدّم إلاّ إن أشهد في استحفاظه، أنّه إن أسقط الاستحفاظ فإنّه غير ملتزم له. وإن أشهد بقطع الاسترعاء في الاسترعاء. قطع جميع الاسترعاءات ولم ينتفع باسترعائه. هذا الذي وفيه خلاف. اهـ. وما ذكره القباب في جوابه. هو الذي اقتصر عليه التّاودي في شرح الزّقاقيّة. ونصّه: فإن صالح وأسقط في عقد الصّلح الاسترعاء، وكان قد استرعى واسترعى في الاسترعاء، قام بالاسترعاء في الاسترعاء. فإن أسقط الاسترعاء والاسترعاء في الاسترعاء، فلا قيام له ولو استرعى فيه، إذ لا استرعاء في الاسترعاء على الصّحيح. فما يكتب من قولهم "ما تكرّر وتناهى" لا طائل تحته.

[344] هو أحمد بن قاسم بن عبد الرحمن الشهير بالقباب أخذ عنه ابن الخطيب القسنطيني والشّاطبي والرّجراجي، تولّى القضاء بجبل الفتح والفتيا بفاس، شرح أحكام النّظر لابن القطّان وشرح قواعد عياض وله فتاوى نقل بعضها البرزلي والونشريسي. وله مراجعات مع الشّاطبي ومناظرات مع سعيد العقباني. توفي سنة 778 – أو سنة 779.

اهـ. ووضّحه محشّيه التّسولي بقوله: الاسترعاء هو أن يُشهد قبل الصّلح في السرّ. أنّه إنّما يصالح لوجه كذا، وأنّه متى صالح وأشهد على نفسه في كتاب الصّلح، أنّه أسقط عنه الاسترعاء، فإنّه غير ملتزم لإسقاطه. فله القيام في هذا الوجه أيضا. فإن أسقط عنه الاسترعاء والاسترعاء في الاسترعاء، فلا قيام له أبدا. اهـ. وإذا أراد الإنسان أن يتوثّق لنفسه، في نفوذ الصّلح وعدم القيام بنقضه فالأحسن؛ كما في ابن غازي عن المتيّطي أن يحمل مُصالحه، على الإشهاد بأنّ كل بيّنة تقوم له بالاسترعاء فهي ساقطة كاذبة، وأن يقرّ أيضا بأنّه لم يسترع، ولا وقع بينه وبينه شيء يوجب الاسترعاء. فإنّ ذلك يُسقط ويخرج به من الخلاف، لأنّه يصير مكذّبا للبيّنة ومبطلا لها. وهو من دقيق الفقه. اهـ. وقد أشبع الكلام في الاستحفاظ، شرّاح الزّقاقيّة عند قولها "كذلك الاستحفاظ فاترك" من الفصل الأخير، وشارح العمليّات الفاسيّة عند قولها:

وفي المعاوضات الاسترعاء مع ❊ عقد قبيله وبعده نفع

الأبيات الثّلاثة صحيفة 217 من الجزء الأوّل من الطبعة الفاسيّة، وصاحب المعيار.

المبحث الرّابع في قبول غير العدول من اللّفيف في البيّنات الاسترعائيّة والفرق بين ما عليه عملنا وما عليه عمل أهل فاس.

الأصل أن لا يقبل غير العدل في الشّهادة، وشهادة العدول هي المعهودة في الشّريعة لترتيب الأحكام عليها، والمقصودة بالدّعاء إلى التّحمل. فإذا لم يتّفق وجودها، واتّفق وجود اللّفيف على الوجه المذكور، رتّب الحكم عليه. ثم توسّع المتأخّرون في ذلك، فقنعوا برتبة دونه، حيث لم تتّفق شهادة العدول ولا اللّفيف على هذا الوجه، للضّرورة الدّاعية إلى ذلك، لئلا تهمل الأحكام وتضيع الحقوق. فحدث بسبب ذلك، نوع من الشهادة لم تتناوله النّصوص، ولا تعرض له نقل على

الخصوص. وقد سأل القاضي عياض شيخه أبا الوليد بن رشد رحمهما الله، عن شهادة الكافّة يريد اللّفيف، فأجاب بأنّه ما لم يبلغ عدد الشّهود حدّ التّواتر الذي يوجب العلم، فلهم حكم الشّهادة على وجهها. والذي لا تتوسّم فيه جرحة ولا عدالة، لا تجوز شهادته في موضع من المواضع. ولا أدري من أجاز شهادة الكافّة منهم، كما ذكرت في المذهب، على سبيل الشّهادة. وإنّما تجوز إذا وقع ا العلم بخبرهم من جهة التّواتر. وسأله أيضا عن مدّع شهادة رجال عدّة، إلاّ أنّهم غير عدول. فأجاب بأنّ شهادة غير العدل كلا شهادة. اهـ. لكن إهمال شهادة غير العدل، لما أفضى إلى ضياع كثير من الأموال والحقوق، جرى العمل بقبولها، قبل الألف عند الفاسيّين. وقد نصّ الشيخ ابن أبي زيد في النّوادر، على أنّا إذا لم نجد في جهة إلاّ غير العدول، أقمنا أصلحهم وأمثلهم، لجواز الشّهادة عليهم. ويلزم مثل ذلك في القضاة وغيرهم. لئلاّ تضيع المصالح. قال الشّهاب القرافي: وما أظنّ أحدا يخالفه في ذلك. وهذا كلّه لئلاّ تهدر الدّماء وتضيع الحقوق وتتعطّل الحدود. وفي طرر ابن عات: حكى بعض شيوخنا المتأخّرين من الثّقاة أنّ أهل البادية إذا شهدوا في حقّ لامرأة أو غيرها؛ ولم يكن فيهم عدول، أنّه يستكثر منهم ويقضى بشهادتهم. وقال صاحب الاستغناء عن بعضهم إذا كان البلد لا عدول فيه، فإنّه يكتفي بالأمثل فالأمثل، ويستكثر بحسب خطر الحقوق. وحكى نحوه عن أبي صالح. وقال غيره: لولا ذلك ما جاز لهم بيع ولا تمّ لهم نكاح، ولا عقد في شيء من الأشياء. اهـ. كلام الطرر. وفي شرح ابن ناجي على الجلاّب، عند قوله "والعدالة شرط في قبول الشّهادة" ما نصّه: يريد إذا وجد العدول وإلاّ فالأمثل. ولمّا وُلّيت قضاء جزيرة جربة، وجدت أهلها خوارج، كما يذكر عنهم وشهودهم منهم، وليس فيها من أهل السنّة إلاّ القليل، ممّن لا يعرف مواقع الشهادة كالأجناد. وأهلها من الرّجال الأحرار البالغين، يزيدون على ثلاثين

ألفا، عرّفني بذلك من يوثق به ووجدت قضاة أصحابنا. بأجمعهم عملهم على جواز شهادتهم للضّرورة. وكنت محافظا على من يشهد بالحقّ، ولا أبالي بمذهبه وحاله في غير ذلك للضّرورة. قال فيها: ولا يتّخذ القاضي كاتبا من أهل الذمّة، ولا قاسما ولا عبدا ولا مكاتبا، ولا يتّخذ في شيء من أمور المسلمين إلا العدول. قال المغربي: يريد إن وجدوا، وإلا فالأمثل فالأمثل. فتقييده لقولها، يستروح منه ما ذكرناه. اهـ. المقصود منه. وسئل الشيخ أبو عبد الله القوري[345]. فقيل له: إنّ أهل زماننا لإهمالهم فرائض الله تعالى، من الصّلاة والزّكاة وغير ذلك من الواجبات، يكون في الحيّ منهم عدد كثير وجمّ غفير، وقد يكون منهم من لا يشهد بالزّور، وإن كان على الحالة المذكورة. فأجاب إنّ شهادة غير العدول فيها خلاف، فبعض الشيوخ قبل شهادتهم، وقال يستكثر منهم، وينظر الأمثل فالأمثل، والأشبه فالأشبه، وقال لكلّ قوم عدول ولكلّ زمان عدول. وبعضهم اتّبع الأصل، وقال لا يقبل إلا العدول ولا عمل على شهادة غيرهم. اهـ. فتبيّن من مجموع النّقول، أنّ شهادة اللّفيف إنّما أجيزت للضّرورة، فيقتصر فيها على محلّ الضرورة. ويُشترط أن يكونوا ممّن يتوسّم فيهم المروءة، أو كونهم أمثل من يوجد، ولا أقلّ من كونهم غير ظاهريّ الجرحة. وأن يكونوا كثيرين، ويستكثر منهم بحسب خطر الحقوق. قاله ميارة؛ ونقل جريان العمل عندهم بالاكتفاء بإثني عشر.

ولما كان اللّفيف قاصرين عن كتابة رسم ما شهدوا به؛ ووضع أسمائهم بخطوطهم لقصورهم عنه؛ احتيج إلى كاتب يكتب ذلك عند القاضي. ويلزم أن يكون عارفا بصناعة التّوثيق، وهناك في المغرب الأقصى طريقتان الأولى: يطالع

---

[345] هو أبو عبد الله محمد بن قاسم بن محمد اللّخمي المكناسي ثم الفاسي، الأندلسي الأصل شهر بالقوري كان شيخ العلماء بفاس ومفتيها مولده سنة 804 وتوفي سنة 872.

الكاتب القاضي بما كتب؛ ويؤدّي الشهود عند القاضي ما قيّد عنهم في الرسم؛ ويضع على اسم كلّ واحد شينا إلاّ أنّه لا ينقطها، علامة على أنّه شهد؛ ويباشر القاضي الأداء بنفسه على الأصل في الأداء. الطّريقة الثّانية وهي الجارية كثيرا: أن يعيّن القاضي عدلا لسماع شهادة اللّفيف. وتارة يباح ذلك لكل من قدّمه القاضي للشّهادة. ويكون التّقديم للشّهادة متضمّنا للتّقديم لسماع البيّنة من اللّفيف مع التّعيين أو عدمه؛ فكأنّه مقدّم من القاضي لذلك؛ ولهذا يكتب القاضي "شهدوا لدى من قدم لذلك" وإذا كان هذا المؤدّى عنده مستحلفا من القاضي على ذلك. فقال المتّيطي: ينبغي لمن استخلفه الحاكم على ثبوت شيء عنده أن يجيزه به، بحضرة شاهدين يشهدان بذلك. اهـ. قال التّاودي في شرح الزّقاقيّة صفحة 68 من الطبعة التونسيّة؛ يكتب أي العدل، رسم الاسترعاء على حسب شهادتهم؛ ويضع أسماءهم عقب تاريخه ثم يكتب تحته رسما آخر، فيه تسجيل القاضي، أي الشّهادة بثبوت الرّسم وصحّته عنده. ويترك موضع اسم القاضي أبيض، ثم يطالع القاضي بذلك. فيكتب بخطّه تحت أسماء الشّهود "شهدوا لدى من قدم لذلك بموجبه، فثبت" ويضع علامته موضعه البياض، ثم يضع عدلاه علامتهما عقب هذا الرّسم الثاني، شهادة على القاضي بمضمنه. اهـ.

وعملنا بتونس[346]، على أن السّامع من اللّفيف، لا يكون إلاّ من العدول المنتصبين للإشهاد بأوامر عليّة. ويعتبر ذلك أداء. ولكن لا يسمع العدل الشّهادة، إلاّ

---

[346] حاشية – كانت الأذون تتلقّى من الأعوان أو مشافهة من الآذن، واقتضت التّراتيب اليوم للمبالغة في الضّبط والتحرّي، أن تكون كتابيّة فيتسلّم العدل بطاقة من الآذن ممضاة منه بعد أن يضمن الإذن في دفتر كاتب المحكمة الشرعية تحت عدد ويضمن العدل الإذن وعدده في رسم صكّ الشّهادة وكان المحرّر للبيّنات الاسترعائية واحدا وقد يحرّرها عدلان، واقتضت التّراتيب اليوم أن لا يحرّرها أقلّ من عدلين. وقد ذكر المغاربة أنّ الاكتفاء بالعدل الواحد في سماع بيّنة اللّفيف به عمل فاس لقول أبي زيد الفاسي، والعدل يكفي في سماع البيّنة لأنّه من باب الأداء والسّامع من اللّفيف نائب عن القاضي في ذلك، وعمل مرّاكش أنّه لابدّ من إثنين في السّماع من اللّفيف لأنه كالنّقل عنهم ولا يكفي في النّقل واحد نقله مهدي في حاشية الزقاقيّة صفحة 117، وذكر أنّه تعاطى الفتوى بفاس ولم يقف على رسم فيه الاكتفاء بواحد. وعليه فعمل فاس موافق لمراكش إلاّ أن يكون الثاني بفاس على جهة الاستحباب؛ وبمرّاكش على جهة الوجوب. اهـ.

بتقديم خاص لذلك من القاضي أو أحد المفتين. ويعبّر عن هذا التّقديم، بالإذن ويكتب العدل بعد تقييد الشّهادة، ما نصّه "وذلك بالإذن من الشّيخ القاضي، أو المفتي، فلان رعاه الله تعالى، حسبما يضع ختمه أعلاه" ويكتب بعد التاريخ أسماء الشهود. ويضع فوق كل اسم ما نصّه "شهد به"، وتحت الاسم "معروف" إن كان معروفا عنده "وعرفه مزكّياه على العين" إن كان غير معروف عنده، ثم يكتب التّزكية إن احتاجت البيّنة إلى التّزكية، بأن كان الشّهود غير عدول، وإلاّ كتب تحت اسم الشّاهد "معروف بالعدالة". وإذا كتب التّزكية، كتب بعدها ما نصّه "بالإذن حرّرت شهادة الشّهود أمامه، أو أعلاه أو محوّله أصلا وتزكية" ويضع العدل عقده، ويختم الآذن بختمه في أعلى الرّسم ويختم ختما آخر على التّزكية إن كانت، ويكتب بخطّه أسفل الوثيقة إن كانت الشّهادة عنده صحيحة، ما نصّه "يكتب العمل" ويكتب التاريخ فالختم، علامة على الإذن، وكتابة العمل خطاب بصحّة الشّهادة، وصلوحيّتها للاحتجاج بها. ومن هنا لا يسوغ للقاضي أن يخاطب على الرّسم بالأعمال فيما هو غير صحيح، ولا يسوغ لقاض أن يعتمد على استرعاء من غير تسجيل القاضي الآذن فيه بأعماله. وطالما أوقفنا بيّنات مقامة في الآفاق عن إذن قضاتها، وقع إهمال التّسجيل بأعمالها لأنّ عدم الخطاب دليل على ريبة للقاضي فيها. وكنّا نكاتب القاضي الآذن في شأنها، فإن عرف أنّ عدم خطابه لريبة فيها ألغيناها. وإن عرف أنّه لغفلة أمرناه بتلافي أمرها بالخطاب عليها، وحين يتمّ ذلك نعرضها على المشهود عليه للإعذار فيها، فهذا الخطاب من أفراد ما يعبّر عنه الفقهاء بالثّبوت. ويفرّقون بينه وبين الحكم بأنّه يجري فيما لا يدخله الحكم كالعبادات والبيّنات فإنّها موارد للثّبوت. وليست محالّ للأحكام، فمعنى الثّبوت نهوض الحجّة، كما في صفحة 92 من الجزء الأوّل من التّبصرة. وسيأتي لهذا مزيد بيان إن شاء الله في الباب الثّالث.

وكانوا في القديم يكتبون بعد خطاب القاضي على رسم الشّهادة بالأعمال شهادة بأعمالها. رأينا ذلك في كثير من البيّنات القديمة وخصوصا القيروانيّة منها وبطل ذلك اليوم.

وهل يلزم في بيّنة اللفيف الاستفسار،أمّا في المغرب الأقصى فظاهر كلام المغاربة أنّه لابدّ منه لأنّه قائم مقام التّزكية، ولو لم يكن في الرّسم إجمال ولا احتمال. وهو ظاهر قول الزّقّاق في اللاّمية في الفصل الذي عقده لما جرى به العمل بفاس:

فمن ذاك الاستفسار والتّزكيات دع ❁ نعم يـزكّـى ذو المـروءة فـأقبـلا

قال شرّاحها في تفسير البيت ما حاصله: إنّ الاستفسار هو استفهام الشّهود عمّا شهدوا به وإن لم يكن فيه إجمال، وأنّه اختلف في كونه حقّا للقاضي أو للمشهود عليه. وأنّه جعل عوضا عن التّزكية التي هي الأصل في الشّهود، فتترك التّزكية لأنّ شهادة اللّفيف مدخول فيها على عدم العدالة إلاّ السّلامة من جرحة الكذب، وإنّ الشّهود إذا كانوا من العوام ذوي المروءة والسّمت الحسن، طلب من المشهود له تزكيتهم على أصل المذهب لإمكان ذلك وقدرته عليه بخلاف غيرهم. أهـ. وقال الشيخ ميارة في مبحث شهادة اللّفيف، في شرح قول الزّقّاق "وكثرن ❁ بغير عدول واجتهد وتأمّلا" ما حاصله: وهل الاستفسار غير لازم، وإنّما يكون في بعض الأحوال دون بعض أو لازم. والأوّل هو مقتضى ما جرى به العمل بفاس، فيما أدركناه على عهد المشايخ، من أنّ الخصم لا يمكّن من نسخة الاستفسار إلاّ إذا طلبها. والثّاني هو مقتضى التّعليل بكتابة غير الشّاهد. قال شيخنا القاضي الفلالي: الاستفسار لابدّ منه ولو لم يطلبه الخصم؛ لأنّ ذلك من حقّ القاضي؛ لأنّ كلّ من يشهد شهادة ولا يعرف كتبها وإنّما غيره يكتبها، فلابدّ للقاضي من استفساره إذ لعلّ

الكاتب كتب ما لم يشهد به الشّاهد من الفصول كلّها أو بعضها. اهـ. باختصار. ومثله في شرح التّاودي على الزّقّاقية لكن ذكر الشيخ مهدي في حاشية الزّقّاقية: أنّ ترك الاستفسار مخالف لما قالوه. وذكر الونشريسي: أنّ عمل القضاة بالمغرب الأوسط والأقصى؛ جرى منذ مائتي سنة باستفسار شهود الاسترعاء عند المبرّزين عن شهادتهم؛ بعد آدائها عند القاضي وقبوله إيّاهم. قال ميّارة: وهو شامل للعدول واللّفيف. وأنكر أبو الحسن الصغيّر الاستفسار عند المبرزّين، فقال: لا يجوز للقاضي أن يبيحه البتّة، إذ ليس الاستفهام عند المبرّزين هو الأداء المعتبر بل الأداء المعتبر، إنّما يكون عند القاضي وإنّما هذا نقل شهادة. اهـ. وجرى العمل بفاس أنّ الاستفسار لا يكون إلاّ قبل مضي ستّة أشهر من يوم الأداء، فإذا مضت ستة أشهر من يوم الأداء حكم به كذلك من غير استفسار شهوده. قاله الفلالي. وقال الونشريسي: جرى عمل بعض قضاة المغرب في هذا التّاريخ وقبله بزمان، باستحسان ترك الاستفسار بعد مضيّ ستّة أشهر من أداء الشّاهد شهادته، معتلاً بأنّ هذه المدّة مظنّة نسيان الشّهادة. وبعضهم يقول باعتبار ستّة أشهر أنّ أداءها أثر تحمّلها، وأمّا إن طال زمن ما بين تحمّلها وأدائها ثم زعم نسيانها بعد ستّة أشهر فإنّه لا يقبل. والحقّ خلاف هذا كلّه. اهـ. بنقل ميارة. وقد نظّم هذا العمل صاحب العمل العام فقال:

واستحسنوا إن مرّ نصف عام ❁ من الأداء ترك الاستفهام

ونظّمه ناظم عمل فاس فقال:

وستّة الأشهر حدّ استفسار ❁ في البيّنات قاله في المعيار

هذا ملخّص العمل الفاسي. وأمّا عملنا التونسي فهو جار على أنّ الاستفسار من حقّ القاضي. فقد يستفسر الشّهود إن رأى موجبا لذلك. وقد يترك الاستفسار إن لم ير داعيا إليه، ولو ألحّ المشهود عليه في طلبه، إذا لاح له أنّ الغرض من طلبه

الإعنات والتّشغيب. وقد يتولّى الحاكم الاستفسار بنفسه. وقد يسنده إلى من يثق به من العدول المنتصبين. ولا يخفى أنّ الأحْوط لصيانة الحقوق، أن يلتزم اشتراط الكثرة في شهادة اللّفيف، والأداء عند الحاكم كما هو الأصل في الشّهادة. وإذا وقع الأداء عند العدول المنتصبين للإشهاد، أن يلتزم استفسار الشّهود من الحاكم نفسه. فإذا التزم ذلك قلّت المجازفة. ولم يرج الزّيف لدى الصّيارفة. أمّا الاسترسال على قبول هذه الشهادات، وإجرائها مجرى شهادة العدول فمجلبة للشّرور، ومطيّة لنفاق سوق الزّور والفجور ولله عاقبة الأمور.

المبحث الخامس في الشّهادة على الخّط:

الشّهادة على الخّط، كما في شروح التّحفة وغيرها. ثلاثة أقسام.

الأوّل، شهادة الشّاهد على خطّ نفسه.

والثّاني، الشّهادة على خطّ الميّت أو الغائب.

الثّالث، الشّهادة على خطّ المنكر أنّه خطه. فأمّا القسم الأوّل، وهو ما إذا عرف الشّاهد خطّه، ولم يذكر شهادته فقد جرى فيه خلاف، وعن مالك فيه قولان والذي جرى به العمل الفاسي، هو قوله المرجوع عنه: يؤدّيها إذا لم يكن في الكتاب محْو أو بشر لم يعتذر عنه وتنفع المشهود له. وهو اختيار سحنون ومطرّف وقول المغيرة[347] وابن أبي حازم وابن دينار، واختيار اللّخمي. قال: لو وكّل النّاس اليوم إلى الحفظ لما أدّى واحد شهادته، ولضاعت الحقوق. والقول الثّاني المرجوع إليه، هو المشهور ومذهب المدوّنة. قال فيها: إذا عرف الشّاهد خطّه في كتاب فيه شهادته، فلا يشهد حتى يذكر الشّهادة ويوقن بها. ولكن يؤدّي ذلك كما علم ثم لا تنفع الطّالب.

---

[347] هو المغيرة بن عبد الرّحمن المخزومي. أحد من دارت عليه الفتوى بالمدينة المنوّرة بعد مالك بن أنس رضي الله عنه. سمع أباه وهشام بن عروة وأبا الزّناد ومالك بن أنس. وخرّج له البخاري. مولده سنة 134 وتوفي سنة 188.

قال ابن ناجي: ما ذكره هو المشهور وأحد الأقوال الخمسة. قال شيخنا حفظه الله يعني البرزلي وبه العمل. اهـ. وهو الذي اقتصر عليه صاحب المختصر. وقد نظّم صاحب العمليّات الفاسيّة ما جرى به عملهم فقال:

والشّاهد العارف خطّه ولـم * يذكر شهادته أدّى للحكم

إن لم يكن محو به أو ريبة * وتنفع الشّهادة المطلوبة

ونظم هذا العمل صاحب العمل العام فقال:

ومن برسم خطّ نفسه عرف * لكنّه لم يتذكّر ما سلف

أدّى بما علمه وعمله * فيه ولم ينتفع المشهود له

أهل فاس بعد هذا عملوا * على انتفاعه بها فتقبل

وفي البيان والتّحصيل: اختلف كيف يؤدّيها. فقيل إنه يقول "هذه شهادتي بخطّ يدي ولا أذكرها" وقيل يقول "أرى كتابا يشبه كتابي وأظنّه إيّاه، ولست أذكر شهادتي ولا متى كتبتها" اهـ. وعملنا اليوم مطابق لما به عمل فاس، فإنّ العدول المنتصبين للإشهاد يعملون على ما قُيّد، ووضعوا علامتهم فيه وإن لم يذكروا الشّهادة.

وحكم القاضي في ذلك مخالف لحكمهم. فإذا وجد حكما في ديوانه بخطّه دون أن يذكره، فليس له أن يعمل به، إلاّ أن يشهد عنده بذلك الحكم شاهدان. وكذا إذا وجده القاضي المتولّي بعده فإنّه لا يعمل به، دون أن يشهد به شاهدان. ولذا أصلح التّاودي قول التّحفة "والحكم في القاضي كمثل الشاهد" البيت، بقوله:

والحكم في القاضي بعكس الشّاهد * فلا ينفذ لمعنى زائد

ولو نسي الشّاهد الشّهادة وأخبره عدلان بأنّهما سمعاه شهد بكذا، لم يجز له أن يعتمد في ذلك قولهما ليشهد به. والفرق: أنّ الشّاهد متعبّد بأن لا يشهد إلاّ بما عليه

دون ما ظنّه. والقاضي على العكس في ذلك فلا يصحّ إلحاق أحدهما بالآخر. نقله عظوم في البرنامج آخر قضائه وأوّل شهاداته، عن ابن ناجي في أوّل أقضية كبيره.

وأما الثّاني، وهو الشّهادة على خطّ الميّت أو الغائب، فقال ابن رشد في البيان والتّحصيل: لم يختلف في الأمّهات المشهورة قول مالك في إجازتها وإعمالها. وقد قيل أنهّا لا تجوز. وروي ذلك عن مالك. وإلى هذا ذهب محمد بن الموّاز وجعل الشّهادة على خطّه، كالشّهادة على شهادته، إذا سمعها منه ولم يشهد عليه بقول. فكما لا يجوز أن يشهد على شهادته، إذا سمعه يقول "لفلان على فلان كذا وكذا" حتى يشهده على قوله، إذ قد يخبر الرّجل بما لا يتحقّقه تحقّقا يتقلّد الشّهادة به، فكذلك لا يجوز له أن يشهد إذا رأى شهادة بخطّ يده، بحقّ لفلان على فلان؛ حتى يشهده على خطّه. إذ قد يكتب شهادة من لا يتقلّد الشّهادة، بها ومن إذا دعي إليها استراب فيها وتوقّف عنها ومن لا يعرف المشهود عليه إلاّ بعينه، وقد لا يعرفه بعينه ولا باسمه. وقال في المفيد: قال ابن حارث: جرى العمل من القضاة ببلدنا يعني قرطبة بإجازة الشّهادة على خط الشّاهد، ولا أعلم أحدا من أهل العلم فرّق في ذلك بين الأحباس وغيرها في حال من الأحوال. اهـ. وعملنا بتونس، على إعمالها في كل شيء؛ كما في حاشية ابن الطّاهر على التّحفة. أما عمل فاس، فخصّص ناظمه قبولها بالمال والحبس القديم. فقال:

بخط شاهد يموت أو يغيب ❁ في المال والحبس القديم أشهد نصيب

ونقل شارحها عن المنجور، أنّ العمل بفاس على قبول الشّهادة على الخطّ مطلقا. وذلك هو ظاهر إطلاق الزقّاق في اللاّمية.ولا يجوز الرّفع إلاّ على الخطوط المعروفة؛ التي لا يقدر على الضّرب عليها. قاله في المعيار. ونحوه لابن عرضون[348]

[348] هو أبو العباس أحمد بن الحسين بن عرضون؛ الفقيه الموثّق القاضي. أخذ عن المنجور والسّراج والحميدي وتوفي سنة 992.

قائلا:إذا كانت العلامة يمكن الضّرب عليها من الفجّار لعدم قوّة تشكيلها؛ فلا يجوز لحاكم أن يقبل الرّفع عليها لأنّ الشّك يتطرّق إليها وحيث يتطرّق يسقط الحكم. وإذا لم يضع ذو الخطّ علامته فلا يرفع عليه لأنّه ربّما كتب ولم يتمّ الأمر. قاله البرزلي عن الطّرر . قلت: ما ذكره البرزلي متعيّن في الشّهادات المدرجة برسوم مستقلّة بها. أمّا الشّهادات المدرجة بدفتر العدل المعدّ لتقييّد الشّهادات المعروف بدفتر المبيّضات، فإنّه يرفع فيه على إمضاء الشّاهد فيه دون علامته. لأنّ الشّاهد لا يضع علامته فيه وإنّما يضع إمضاءه أي اسمه بخطّه، ويعطف عليه بالإمضاء أيضا العدل الثّاني الذي تحمّلها معه. وقد يكتب العدل الشّهادة بخطّه. وقد يكتبها أحد كتبته، ويمضي عليها العدل وجليسه كما تقدّم. ولا يوضع في دفتر المبيّضات إلاّ الشّهادات التامّة. فينتفي الاحتمال الذي ذكره البرزليّ.

فإذا مات العدل أو غاب وأريد الرّفع على شهادته؛ لأنّه لم يخرّجها بالرّسم؛ استأذن عدلان الحاكم الشّرعي؛ من قاض أو مفت في إخراج الشّهادة وإدراجها بالرّسم. فيكتب العدل الحيّ الحاضر شهادته، ويعقد عليها بعقده ثم يخرج العدلان؛ أسفل شهادة الحي ما بالدّفتر ويعقدان على ذلك، بعد أن يشهدا أنّ الإمضاء إمضاؤه؛ من غير شكّ عندهما في ذلك ولا ريبة، وأنّه برسم العدالة إلى أن توفّي أو إلى الآن إن كان غائبا. ويضمنا إذن الحاكم ويختم الحاكم تلك الشهادة بختمه.

ولا يشترط إدراك الشّاهد صاحب الخطّ لإمكان معرفته دون صاحبه. قاله ابن عبد السّلام. وفي شرح ابن ناجي في أوّل شهادة السّماع من المدوّنة ما نصّه: قال بعض شيوخنا يعني ابن عرفة: وحضرت يوما بعض من قدّمه أبو علي ابن قداح[349]

[349] هو أبو حفص عمر بن علي بن قدّاح الهواري التونسي. تولّى قضاء الأنكحة بتونس مرّتين. وكانت الفتوى تدور عليه وعلى ابن عبد الرفيع أخذ عنه ابن عرفة. وتولّى قضاء الجماعة بعد ابن عبد الرفيع وتوفي وهو يتولاه؛ سنة 734. وتولّى قضاء الجماعة بعده ابن عبد السّلام.

للشّهادة بتونس وهو أبو العبّاس بن قليلو؛ وقد ناول القاضي ابن عبد السّلام وثيقة ليرفع فيها على خطّ شاهد فيها؛ فقال له إنّك لم تدرك هذا الشّاهد الذي أردت أن تشهد على خطّه. وردّ عليه الوثيقة ومنعه من الرّفع على الخطّ فيها وأنا جالس عنده. فلمّا انصرف ابن قليلو؛ قال لي: إنّما لم أقبل شهادته على الخطّ فيها؛ لأنّه ليس من أهل المعرفة بالخطوط. وليس عدم إدراك الرّافع على خطّ كاتبه بمانع من الشّهادة على خطّه؛ إذا كان الشّاهد عارفا بالخطوط. فإنا نعرف كثيرًا من خطوط من لم ندركه كخطّ الشّلوبين[350] وابن عصفور[351] ونحوهم؛ لتكرّر خطوطهم علينا مع تلقّينا من غير واحد من الشيوخ أنّها خطوطهم. اهـ.

وإذا كانت الوثيقة المشهود على خطّها مشتملة على المعرفة؛ أو التّعريف بالمشهد أو وصفه؛ لم يشترط أن يشهد الشّاهد بالخطّ؛ أنّ المشهود على خطّه؛ كان يعرف من أشهده معرفة عين. وإن خلت الوثيقة من ذلك؛ فقال ابن زرب باشتراط أن يشهد الشّاهد بالخطّ أنّ المشهود على خطّه كان يعرف مشهده وصُحح؛ ودرج عليه خليل في قوله "وأنّه كان يعرف مشهده" وقال ابن راشد القفصي: ظاهر كلام المتقدّمين أنّه لا يحتاج إلى ذلك؛ ويحمل العدل أنّه لا يضع شهادته حتى يعلم أنّه يشهد على خطّه؛ وأنّه لا يضعها إلاّ عن معرفة؛ وإلاّ كان شاهدًا بزور، والفرض أنّه عدل. وبهذا جرى العمل عندنا بقفصة وهو الصّواب. اهـ. ونظمه في العمليّات الفاسيّة بقوله:

وذكر القفصي أنّ العمـلا ❁ عندهم الشّاهد محمول على

أنّـه ما كتب حتى عـرفـا ❁ مشهده فليقتصر من عرفـا

---

[350] هو أبو علي بن محمد الأزدي الإشبيلي؛ يعرف بالشّلوبين كان في النّحو والعربيّة بحرًا زاخرا أخذ عنه ابن عصفور وجمال الدين ابن مالك وابن الأبّار، له كتاب التوطئة في النحو؛ وكتاب القوانين فيه وشرحان للجزولية؛ وتعليق على المفصّل للزمخشري. توفي سنة 645.

[351] هو أبو الحسن علي بن موسى الحضرمي؛ المعروف بابن عصفور؛ النّحوي الكبير. أخذ عن أبي علي الشّلوبين. له من التآليف المغرب والممتع والمقرّب. توفي سنة 669.

وظاهر كلام المتّيطي، أنّ ذلك لا يقدح في شهادته. ومثله لابن سهل كما في البرزلي؛ قائلا تسميته لهما معرفة. وذيّل عليه البرزلي بقوله: قلت قد يكون عدم التّسمية أعرف. وقال البنّاني: مقتضى كلام ابن سهل وابن فتوح، أنّ ذلك يبطلها ولابن عرفة تفصيل، وهو أنّ الشّاهد إن كان معلوم الضّبط والتحفّظ قبلت، وإلاّ ردّت إلاّ أن تكون على مشهور كالرّؤساء. اهـ. ولعلّ تفصيل ابن عرفة أسدُّ المذاهب.

وليس من تمام التّعريف، التعرّض لتعديل ذي الخطّ. فإذا كان الشّاهد بالخطّ لا يعرف عدالة صاحبه، لا يشهد إلاّ بمعرفة خاصة. ثم إن احتاج القاضي فيه إلى تعديل جاز أن يعدّله غير الشّاهد بخطّه. وإن لم يحتج القاضي إلى تعديله لمعرفته بعدالته لم يحتج إلى تعديل لأنّ التّعديل يستند فيه القاضي إلى عمله. قال المتّيطي في كتاب الحبس، في فصل ذكر فيه، أنّ قائما قام بالحبسيّة أنّ فلانا باع حبسا ما نصّه: وإن كان الشّهود الذين شهدوا على خطوط شهود موتى في كتاب الحبس، قلت "فأتى إليه بفلان وفلان، فشهدا عنده أنّ شهادة فلان وفلان، الواقعة في كتاب الحبس، المنتسخ في هذا الكتاب بخطوط أيديهما لا يشكّان في ذلك وأنّهما ميّتان. فقبل القاضي شهادة الشّاهدين المشهود على خطوطهما." وإنّ عدّلهما الشّاهدان على خطوطهما. وأجاز ذلك، قلت في أثر قولك: وأنّهما ميّتان "وأنّهما كانا بوسم العدالة، وقبول الشّهادة في تاريخ شهادتهما المذكورة وبعدها إلى أن توفّيا" وإن عدّلهما عنده غير الشّاهدين الذين شهدا على خطوطهما، قلت في الشّاهدين "وقبل شهادتهما لمعرفته بهما. وقبل شهادة فلان وفلان، المشهود على خطوطهما بتعديل فلان وفلان لهما عنده، بالعدل والرّضى إلى أن توفّيا على ذلك". اهـ. بنقل الحطّاب عند قول خليل "وتحمّلها عدلا".

ويشترط في قبول الرّفع على الخطّ، أن يكون بشاهدين إثنين على المشهور والمعتمد. وبه أفتى الشيخ أبو الحسن الصغيّر. وهو الجاري عليه عمل أهل تونس. ونقل الفاسيّون المتأخّرون أنّ العمل عندهم جرى بفاس، على الاكتفاء بالشّاهد الواحد دون يمين، في الرّفع على خط الميّت والغائب. وهو قول أشهب كما في التّبصرة الفرحونيّة.

واختلف في قدر الغيبة المبيح للرّفع على خطّ الغائب. فقال ابن الماجشون مسافة القصر وحكى ابن منظور[352] أنّ به العمل. وقال أصبغ البعيدة جدّا كمصر من إفريقية. واستحسن القاضي ابن عبد السّلام قول سحنون عدم التّحديد إلاّ بما تنال الشّاهد فيه مشقّة. والقاضي يعلم ذلك عند نزوله. قال ابن عبد السّلام: وجرت العادة عندنا، أنّ اختلاف عمل القضاة يتنزّل منزلة البعد، وإن كان ما بين العملين قريبًا لأنّ حال الشّاهد يعلم في بلده وعند قاضيه لا في غيره، وفيه مع ذلك ضعف فإنّ الذي يشهد على خطّه، كالنّاقل عنه فلابدّ أن يعدّله، أو يكون معلومًا عند القاضي. اهـ. ونقل كلامه تلميذه ابن عرفة، وبحث فيه بقوله: مقتضى تعليله ما زعمه من الضعف، بما ذكر أنّ العادة عندهم أن لا يفتقر في الشّهادة على الخطّ إلى ثبوت عدالة ذوي الخطّ. وهذا شيء لا أعرفه ولا سمعت به عن عادة جرت بإفريقية والذي أعرفه وشاهدته، أنّ القاضي المرفوع عنده على الخط إن كان عنده ذو الخط مقبول قبله وإلاّ طلب تزّكيته. اهـ. وقد تقدّم قريبا عن المتّيطي، نظير ما قاله ابن عرفة.

<u>وأما القسم الثّالث</u>، فهو الشّهادة على خطّ المقرّ بشيء ثم ينكر أنّه خطّه أو يموت، فيشهد على خطّه فيلزم بما تضمّنه خطّه من الإقرار. قال في الشّامل: ولو

[352] هو القاضي أبو عبد الله محمد بن منظور القيسي الإشبيلي. توفي سنة 469

كتب ذكر حقّ على نفسه بخطّه ولم يكتب شهادته أي علامته فهو إقرار. فإن كتبها يعني الشّهادة أي العلامة فأقوى أي فهو أقوى في الإقرار. اهـ. ومثله لابن رشد في البيان والتّحصيل. ونقله ابن عرفة ثم قال: تسوية ابن رشد بين الذي كتب شهادته على نفسه في ذكر الحقّ والذي كتب ذكر الحقّ على نفسه بيده؛ فقال "لفلان عليّ كذا وكذا" ولم كتب شهادته خلاف ما حكى ابن عات في طرره، إذ قال ما نصّه: "في المجالس، إن كتب الوثيقة بخطّ يده وشهادته نفذت لأنّه قليل ما يضرب على جميع ذلك، وإن لم تكن شهادته فيها لم تنفذ لأنّه ربّما كتب ثم لم يتمّ الأمر، وإن كتب "لفلان عندي أو قبلي" بخطّ يده مضى عليه لأنّه خرج مخرج الإقرار بالحقوق. وإن كتب "لفلان على فلان" الخ الوثيقة. وشهادته فيها لم يجز إلاّ ببيّنة سواه، لأنّه أخرجها مخرج الوثائق، وجرت مجرى الشّهادة، فلم تجز الشّهادة على خطّه وهو تفسير جيّد. وهي مسألة فيها اختلاف. "اهـ. ونقل كلام الطرر، ابن ناجي في سابعة أقضية كبيره، وفي الثانية والعشرين من شهادات كبيرة والبرزلي في الواحدة والثلاثين من أقضية حاوية. قال ابن ناجي في أقضية كبيرة" : ووقعت في أحكامي بباجة، مسألة منه: كتب الفقيه عقبة بن سرور الماكني، أنّه "وكّل فلانا على أن يعقد له النّكاح على فلانة بما يراه ويسوغ شرعا، وأذن في الرّفع على خطّه لمن يجب له الرّفع شرعا. وكتب بتاريخ كذا. والسّلام." وطلب منّي وكيله، مع بعض العدول أن يرفع على خطّه ويعقد له فقلت: وقعت هذه المسألة ببلدكم فيما مضى وأفتى فيها شيخنا ابن عرفة أنّه لا ينفع، وأنّ الحكم الذي للرّجل لا يصحّ إلاّ بشهادة غيره عليه بخلاف الحكم الذي عليه فيصحّ بشهادته وحده. فبلغ ذلك شيخنا الغبريني فقال: ما ذكره في فتوى شيخنا ابن عرفة حقيق، فإنّه كان به يفتي وليس بصواب. ولكن ما خالفته في حياته ولا أخالفه بعد وفاته. وأمر بإعادة

الوكالة بشاهدين وبعد ذلك بقليل جاءت إلى القيروان وكالة من شيخنا الزّغبي بمثل توكيل الفقيه عقبة وعُمل عليها، ولو علم شيخنا الزّغبي بفتوى شيخنا ابن عرفة لما فعل. فتحصّل في العمل وعدم العمل بها قولان. عدم العمل بها أفتى به شيخنا ابن عرفة، والعمل بها قاله أبو الخير عقبة وشيخنا الزّغبيّ وصوّبه شيخنا الغبريني. "اهـ. وما استظهره التّسولي في شرح التّحفة من إلغاء ما عليه شهادته، إذا لم تكن الوثيقة مكتوبة بخطّه ضعيف غير صواب، مخالف لما شرح به الحطّاب قول خليل "وجازت على خط مقرّ" من أنّه لا فرق بين أن تكون الوثيقة بخطّه أو فيها شهادته فقط، ومثله لأبي علي في شرحه. ووجه ضعفه: أنّ احتمال الضّرب على ما بالرّسم مع وضع الشّهادة ضعيف جدّا. وعملنا اليوم في العقود والالتزامات الواقعة بخطّ اليد دون إشهاد، إذا كانت بإمضاء العاقد، أو الملتزم أو بعلامته فيما إذا كان عدلا جار على اعتبار ذلك إذا ثبت الخطّ بشهادة عدلين. وهو صريح كلام ابن رشد، لكن ينبغي للقاضي أن ينتبه إلى أمرين: أحدهما إلى أنّ الاكتفاء بالإمضاء يلزم تقييده بما إذا كان الممضي عارفا بالكتابة. أما إذا كان لا يعلم من الكتابة إلاّ وضع اسمه، ككثير من العوّام فلا يقوم الإمضاء حجّة عليه، إذا أنكر وقوع ما تضمّنته الكتابة، وذكر أنّه يعتقد أنّ الكتابة في غرض آخر وأنّ الكاتب أخبره بأنّ الكتابة في الغرض الذي ذكره، فأمضى لاعتقاده صدقه ووقعت هذه القضيّة أمام المجلس المالكي، فوجّهنا اليمين على الممضي ولمّا حلف ألغينا الكتاب المشتمل على الإمضاء ووجهه ظاهر. الثّاني أن لا يعتبر الكتابة الخالية من الإمضاء لأنّ العادة عندنا جارية على أنّ الكتابة لا تعتبر تامّة إلاّ بالإمضاء. ومراعاة العادة من الأصول التي انبنت عليها الأحكام، وقد صرّح الفقهاء بأنّ الأحكام المستندة إلى العوائد تتغيّر بتغيّر العوائد، قاله القرافي وابن عبد السّلام وغيرهما.

ولا يثبت الحقّ بمجرّد ثبوت الخطّ، في الوصيّة المكتوبة بخطّ الموصي، والطّلاق المكتوب بخطّ المطلّق ويحتاج في نفوذ الطّلاق إلى أن يرسل الكتاب إليها أو إلى رجل يعلمها بذلك، فيحكم لها حينئذ بطلاقه إذا شهد على خطّه عدلان. وأمّا إن لم يخرج الكتاب من يده فلا يحكم لها به إلاّ أن يقرّ أنّه كتبه مجمعا على الطّلاق، أو ينصّ فيه على أنّه أنفذه كما قاله ابن رشد في الكتابة بالعتق. قاله التّسولي. ويحتاج في نفوذ الوصيّة بعد ثبوت الخطّ إلى ثبوت أنّ الموصى دفع الكتاب إلى الموصى له أو إلى أمين في حياته، فإن وجد رسم الوصيّة في تركته، فقال ابن رشد إذا لم يشهد الموصي على خطّه، ولم يثبت للموصى له من يشهد له بأنّه دفع الكتاب إليه، سقط الحكم بما تضمنه الخطّ المذكور، إذ قد يكون أراد أن يؤامر نفسه ولم يعزم على إنقاذه، والرّواية به عن مالك مسطورة. قال البرزلي: قلت ما ذكره عن مالك هو ما رواه الباجي وغيره من كتب وصيّته بيده، فوجدت في تركته وعرف أنّها خطّه بشهادة عدلين لم يثبت شيء منها حتّى يشهد عليه، إذ قد يكتب ولا يعزم رواه ابن القاسم في المجموعة والعتبيّة. ونقل البرزلي عن اللّخمي، أنّه قال: إن قال "فليشهد على خطّي من وقف عليه" فنفذ ما فيه، وإلاّ، فالرّواية: لا ينفذ. اهـ. قال الشّيخ التّسولي في شرح قول التّحفة "وصحّحت لولد الأولاد" البيت: معنى قوله "قال" كتب ذلك لا أنّه قال ذلك للنّاس، لأنّه في معنى الإشهاد عليها ولا خلاف حينئذ في تنفيذها". قلت. ما استظهره التّسولي وإن كان ظاهرا في نفسه إلاّ أنّه خلاف ما استظهره صاحب التّوضيح ونصّه: أنظر قوله يعني عياضا، وقال "إذا مت" هل المراد شهد على قوله من غير خطّ، أو المراد أنّه وجد ذلك بخطّه وشهد عليه والأوّل أقرب إلى حقيقة اللّفظ، إذ القول حقيقة إنّما هو في الملفوظ به. اهـ.

فقول أبي زيد في العمليّات الفاسيّة:

وكاتب بخطّه لم يشهد ❁ عليه أو يقل تنفذ أردد

مقيّد، بما إذا بقي عند الموصي خطّه إلى أن مات، وإلاّ نفّذت قطعا دون الشّرطين المذكورين. قاله التّاودي.

واختلف: هل يقضى بالشّهادة على خطّ المقرّ من غير يمين، وهو ما اقتصر عليه في المختصر وذكر صاحب التّحفة أنّ به القضاء. أو لابدّ من اليمين لضعف الشّهادة. وهما روايتان ؛ منشؤهما هل ينزّل الشّاهدان على خطّ المقرّ منزلة الشّاهدين على الإقرار أو منزلة الشّاهد فقط، ولو قام بالخطّ شاهد واحد فهل يحلف الطالب معه ويستحق أو تبطل شهادته. روايتان مبنيّتان على الاحتياج مع الشّاهدين إلى اليمين فلا تقبل. أو لا فتقبل مع اليمين. وفي التّبصرة عن الطّرر؛ أنّ الصّواب عدم الحكم بها. اهـ. ولابن رشد؛ لم يختلف قول مالك في قبول شهادة الشّاهد الواحد على الخطّ مع اليمين. ونحوه لابن يونس. قال التّسولي: وهذا أقوى ممّا في الطّرر.

وإذا لم يوجد من يشهد على خطّ المنكر لخطّه، فطلب المدّعي أن يجبر المدّعى عليه أن يكتب بمحضر العدول، ويقابلوا ما كتبه بما أظهره المدّعي وزعم أنّه خطّ، المدّعى عليه، فأفتى الشّيخ عبد الحمد الصّائغ بأنّه لا يجبر لأنّه كإلزام المدّعى عليه إقامة بيّنة لإثبات ما ادّعاه المدّعي وهذا لا يلزمه. وأفتى اللّخمي: بأنّه يجبر على ذلك وعلى أن يطوّل فيما يكتب تطويلا لا يمكن معه أن يستعمل فيه خطًّا غير خطّه وردّ ما احتجّ به الصّائغ بأنّ البيّنة يقطع المدّعى عليه بكذبها فلا يلزمه أن يسعى في أمر يقطع بكذبه، واستظهر ابن عرفة فتوى عبد الحميد ولعلّ وجه استظهاره؛ أنّ الخطّ الذي استظهر به المدّعي لا يحصل للشّهود إدراك كونه خطّ

المدّعى عليه، ليشهدوا عليه بمجرّد المماثلة الحاصلة بينه وبين الخطّ الذي يكتب بمحضرهم، حتىّ تتكرّر رؤيتهم لوضعه أو يسمعون بأنّه خطّه، سماعا يحصل لهم العلم بذلك ولم يحصل شيء من الأمرين، قاله عظوم في البرنامج وفي التّبصرة الفرحونيّة رجح أكثر الشّيوخ ما أفتى به اللّخمي.

المبحث السّادس في الشّهادة على الشّهادة. وهي شهادة النّقل

قال في المدوّنة : وتجوز الشّهادة على الشّهادة في الحدود والطّلاق والولاء وفي كلّ شيء، وشهادة رجلين تجوز على شهادة عدد كثير ولا ينقل أقلّ من إثنين في الحقوق عن واحد فأكثر، ولا يجوز نقل واحد عن واحد مع يمين الطّالب في مال لأنّها بعض شهادة شاهد، والنّقل نفسه ليس بمال ولو أجيز ذلك لا يصل إلى قبض المال إلاّ بيمينين، وإنّما قضى النبّي صلّى الله عليه وسلّم في الأموال بشاهد ويمين واحدة. اهـ. قال ابن ناجي في صغيره: اعلم أنّ للنّقل خمسة شروط، أحدهما ما في الكتاب أن ينقل إثنان فأكثر عن واحد فأكثر. الثّاني، أن يكون شهود الأصل والنّقل عدولا وهذا يكاد لا يحتاج إلى تنبيه عليه، الثّالث، أن يبقى شهود الأصل على شهادتهم، حتى يحكم بها. الرّابع، أن يقول المنقول عنهم «انقلوها عنّا». الخامس، أن يكون ذلك لعذر مرض أو سفر إلاّ في النّساء فإنّه ينقل عنهنّ وإن كنّ حضورًا. قاله مطّرف وابن الماجشون. وقال المازري: لما أُمر به النّساء من السّتر والبعد من الرّجال. وقال ابن عبد السّلام: فيه عندي نظر ولو قيل في ذلك بالفرق بين من جرت عادتها بالخروج نهارًا، وبين غيرها، كما قيل في اليمين، لكان له وجه.

المبحث السّابع في العمل بالنّسخ والمضامين

النّسخ لا يعمل بها إلاّ إذا كانت مقامة عن إذن الحاكم الشّرعي، ومختومة بختمه وخاطب عليها، وكيفيّة الخطاب بالنّسبة لنسخ الأحباس، على ما جرى به

عملنا التّونسي: أن يكتب الحاكم أعلى النّسخة بخطه ما نصّه «قوبل المقصود منه بأصله فتطابقا وكانا نصًا سواء»أو قوبل الفرع بأصله فتطابقا وكانا نصا سواء، وأعلم به فقير ربّه فلان القاضي ببلد كذا أو المفتي ببلد كذا وبالنسبة لغيرها، أن يكتب أسفل النّسخة «ثبت لديّ». والأصل فيما جرى به عملنا أنّ الأصل المنسوخ منهنّ لابدّ أن يثبت عند القاضي، ويكون بحيث لو حضر لقضي به. فمخاطبة القاضي على النّسخة، دليل على ثبوت رسم الأصل عنده وصحّته لثبوت عدالة شاهديه وثبوت علامتهما عنده، وسلامة الرّسم ممّا يوهن الاحتجاج به من بشر أو محو أو إلحاق لم يعتذر عنه، فيما هو مقصود بالشّهادة. أمّا إذا كانت النّسخة غير مخاطب عليها، فأصلها محتمل للنّهوض وعدمه وما دام هذا الاحتمال قويّا لا يمكن التّعويل على الفرع الذي هو النّسخة، لأنّ قبولها مترتّب على قبول الأصل. ولا يدفع احتمال اختلال الأصل عدالة شاهدي النّسخة، لأنّه ربّما خفي عليهما من أمر الأصل الشّيء الكثير. وقد علمت ممّا سبق عن ابن عبد السّلام أن الشّهادة على الخطّ لا تقبل من جميع العدول، وإنّما تقبل ممّن له فطنة زائدة وقد انضمّ إلى ما قرّرناه ما علم من كثرة تحيّل النّاس ولاسيما في الأحباس. فطالما عمد من لا استحقاق له في الوقف، فيكشف من الأصل بعض أسماء الأعيان الموقوف عليهم أو بعض حروفه، ويبدّله باسم آخر أو حروف أخرى يضعها موضع الاسم الأصلي ليمكنه الدّخول من الاسم المثبت ويجتهد في إخفاء ذلك، حتى لا يتنبّه له إلاّ بأعمال النّظر الصّحيح، ويخشى إن استظهر بالأصل، أن يتنبّه إليه فيطلب إخراج نسخة من رسم الوقف، ويتلف الأصل بعد الاستحصال على غرضه وربّما اخترعوا كتاب وقف فيما وقفيّته ثابتة، وزوّروا علامة شهود موسومين بالعدالة إلى غير ذلك من ضروب التحيّل. فلزم التثبت التّام في أمر النّسخ وأن لا تعتمد إلاّ حيث يغلب الظنّ بصحّة أصولها. وقد ذكر صاحب المعيار والمازوني في درره المكنونة: «أنّ الشّيخ

أبا الفضل قاسما العقباني. سئل عن رسم شهد فيه شهود وخاطب القاضي عليه وأعلمه قضاة أخر: إذا نسخ من أوّله إلى آخر الإعلامات فيه وقال من قابل النّسخة، قابلها بأصلها من ألفاهما سواء وعاين الإعلامات الواقعة عقب الأصل، فعلم أنّها بخطّ كاتبها الواقع عقب الرّسم. هل يحكم بالنّسخة إذا عدم الأصل أو لم يعدم؛ أو لا. فأجاب: إذا كان شاهد النّسخة قوي العدالة والمعرفة والفطنة، لما قد يقع في الأصل من بشر خفي أو زيادة مقحمة بما قد تتغيّر به المعاني، عمل على النّسخة إن كان الأصل ممّا يصحّ نسخه. اهـ. المقصود منه، ونقل ابن غازي في تكميل التقييّد ما نصّه: قال الإمام الونشريسي: أنّ النّسخة إذا نسخت على خطّ القاضي وقوبلت بأصلها وشهد الشّهود على إشهاد القاضي وصحّة المقابلة من عدول الشّهود، فحينئذ يعمل بالنّسخة إذا تعذّر وجود الأصل. اهـ. قال المحقّق السجلماسي في شرح قول أبي زيد الفاسي في عمليّاته:

والحكم بالنّسخة مشروط بأن ❁ تقوى العدالة وحال من فطن

ما نصّه : "قلت، فمفهوم هذا الكلام أنّ النّسخة إذا لم تكن على خطّ القاضي، ولا شهد عليه فيها الشّهود، بثبوت الأصل عنده لا يعمل بها. وهو الجاري على ما تقدّم من أنّ الرّفع على الخطّ الغائب لا يفيد، وظاهر مسألة الشّيخ أبي الفضل العقباني المتقدّمة، وإطلاق النّظم أنّ النّسخة يعمل بها مطلقا ولا يأتي ذلك إلاّ على مذهب الشّيخ أبي الحسن، الذي لا يشترط حضور الخطّ عند الرّفع عليه" .اهـ. قلت، قول الونشريسي: أنّ النّسخة إذا نسخت على خطّ القاضي أي في الأصل باستقلال الرّسم وأعماله وقوله، وشهد الشّهود على إشهاد القاضي أي بصحّة الأصل عنده واستقلاله وأعماله، فالقاضي يكتب في الأصل ثبوت الرّسم عنده وصحّته، ويضع علامته ويشهد عدلين بثبوته وصحّته عنده فيضعان علامتيهما شهادة على القاضي بذلك، وهذا نحو ما تقدّم عن التّاودي فيما يفعل عندهم في شهادة اللّفيف، وقد

قدّمنا أنّ عملنا التّونسي على أنّ حضور الخطّ عند الرّفع عليه غير مشروط على ما به العمل التّونسي، وأنّ المخاطبة على النّسخة، قائمة مقام المخاطبة على الأصل، لأنّها لا تكون إلاّ بعد ثبوت الأصل عند المخاطب وأعماله، وأنّ الإشهاد على الأعمال غير مشترط عندنا وإنّما الشّرط ثبوت خطّ المخاطب عند الحكم بالنّسخة إن كان يعرف خطّ المخاطب أو ثبوته بشهادة عدلين؛ إن كان لا يعرف خطّه. ولو فرضنا أنّ النّسخة خلت من مخاطبة القاضي لوجب إهمالها؛ إلاّ أن يثبت أنّ الأصل مخاطب عليه بالأعمال. وإنّما أطنبنا في هذا المقام لقلّة من وفاه حقّه من التّونسيين مع شدّة احتياج الحاكم إلى معرفته.

وإذا كانت النّسخة تامة لا شيء فيها، ووجد خطاب القاضي عليها فإنّه يعمل بها، ولو وجد الأصل مرتابا لاحتمال أنّ الرّيبة التي به إنّما وجدت بعد إخراج النّسخة منه، وقد كان الأصل حال إخراج النّسخة سالما لا ريبة به، فقد ذكر الونشريسي في المعيار: أنّه سئل بعض الشيوخ عمّن ابتاع جنانا فمكّنه البائعون من نسخة رسم مسجّل على القاضي وشهد عليه عدلان مبرّزان، وثبتت عنده أنّ سقي الجنان من ماء العين مدّة كذا، فنازعه بعض من ينتفع بالعين وادّعى أنّ المدّة أقل فاستظهر المشتري بالنّسخة، فأتى خصمه بعدل، شهد أنّه رأى أصل النّسخة، وفيه تقطيع وترقيع ولصق واستراب القاضي وكلّف المشتري بإحضار الأصل فلم يجده. فهل يحكم القاضي بالنّسخة لصحّتها وثبوتها عند من له ذلك مع عدم إحضار أصلها أم لا. فأجاب : شهادة النّسخة المسجّلة على القاضي بالصّحة بعد المقابلة، مع اتّصافها بصفة العدالة والمعرفة بما تقتضيه ألفاظ التّسجيل، وتصحيح النّسخة من أصل ماضيه ومعمول بها، ويجب على القاضي الذي استظهر صاحبها بها عنده الحكم بها. ولا يصدّه عن الحكم بها ما شهد به الشّاهد الذي لم يشهد في النّسخة لاحتمال وجوه تصرّف شهادة الشّاهد المذكور، عن أن يحكم الحاكم بردّ النّسخة منها أنّه لم يذكر

الشّاهد في شهادته محلّ التّقطيع والتّرفيع، وما ذكر معه وهل هو في محلّ يفسد الرّسم بسببه أو لا، وهل فيه اعتذار عن ذلك أو لا.فإنّه يمكن أن يكون ذلك في موضع افتتاح الرّسم أو في تحلية الموصوف في الرّسم، ومنها أن يكون ذلك الذي رآه الشّاهد المذكور مع فرض أن يكون موجبا للتّهمة في النّسخة، في نظير هذا الذي نسخ منه الشّاهدان شهادة غيرهما إذ لم يعين الشّاهد المذكور أنّه بشهادة فلان وفلان أو يكون بشهادتهما وعدلا عنه، لما اتّصف به من البَشر وغيره وكتبا غيره سليما من ذلك وتركا الآخر لا عبرة به.و منها تجويز أن يكون ذلك طرأ عليه بعد تسجيل النّسخة ومقابلتها،والشّهادة فيها إلى غير ذلك من وجوه الاحتمال فيجب العمل بالنّسخة اهـ.

ثم إنّ النّسخ لا حرج في إخراجها إذا لم يخش تكرّر الحق كالأحباس والوصيّة بالثّلث لمعيّن، على ما قاله مهدي في حاشية التّاودي بخلاف الوصيّة بعدد معيّن من المال والدّين والكتابة والدّماء، كما إذ أشهدوا في وثيقة بأنّ فلانا جرّح فلانا جائفة، فإذا نسخ الرّسم توهّم أنّه جرّحه جائفتين، والوديعة إذا قبضت ببيّنة مقصودة للتوثّق والقراض إذا قبض كذلك ورسوم الأكرية، فإذا أريد إخراج نسخة من رسم الكراء نبّه الآذن الشّاهد على التّنصيص، أنّ النّسخة للاحتجاج بها في غير مال الكراء وإلاّ لم يخرجها، وكذلك الأصدقة المشتملة على كالئ لا تخرج إلاّ للاحتجاج بها في غير المال، ولا فرق في عدم إخراج النّسخ فيما يخشى في تكرّر الحقّ بين أن يكون الطّالب لذلك مأمونا أو غير مأمون، وهو قول ابن الماجشون وهو المشهور على ما قاله ميارة والذي به العمل عند الموثّقين كما قاله أبو علي ابن رحّال، وقال مطرّف بالإعادة مطلقا وقاله مالك وأصبغ وقال ابن حبيب: هذا أحبّ إليّ فالذي يفصّل بين المأمون وغيره هو ابن حبيب وابن الماجشون، يقول لا تعاد فإن جهل الشّهود وأعادوها قضي بها ومطرّف يقول بالإعادة خلاف ما ألمّ به الزقّاق في قوله:

ومن يبتغي تكرير كتبك رسمه ❁ لزعم ضياع أو أداء فأهملا
وإلا وقد ودّيت تمضي مطرّف ❁ إذا كان مأمونا فكرّر ولا فلا

فنسب ما لابن حبيب لمطرّف وقول الشخي التّسولي: "ظاهر قول التّحفة (وما به قد وقعت شهادة) البيت أنّه إن أعادها لا يقضى بها سواء أعادها جهلا أم لا، كان المشهود له مأمونا أم لا وهو كذلك خلافا لابن الماجشون، في أنّه يقضى بها إن أعادها جهلا ولمطرّف في أنّها تعاد للمأمون فقط." الخ. لا ينبغي اعتماده وينبغي اعتماد ما لابن الماجشون وقد أحسن في تزّييف ما استدلّ به التّسولي مهدي في حاشية التّحفة فارجع إليه إن شئت[353]. وقولنا يخاطب القاضي على نسخ غير

[353] حاشية – كانوا في القديم؛ يعدّدون الرّسوم للعقّارات المملوكة؛ بواسطة تعداد النّسخ. فنجم عن ذلك كثرة التّشاجر والنّزاع بين المتبايعين.فبعد أن يقع البيع وتمضي عليه مدّة يقوم البائع أو ورثته على المشتري برسم بقي عنده ويدّعى أنّ العقّار ملكه. وربّما ضاع رسم المشتري الواقع فيه الشّراء أو أحدث به ما يزيل صلوحيّته للاحتجاج. فاقتضت المصلحة أن يمنع ذلك وأن لا تعدّد الرّسوم وانبنى على ذلك أنّ من ادّعى ضياع رسم عقّار له وأراد تجديد رسم له فإن كان أصل التملّك موجودا في دفتر العدول فإنّه يقع الإعلان بضياع الرّسم وإرادة إخراجه من دفتر العدلين فلان وفلان، فمن كان لديه اعتراض في ذلك فليقم لدى الشيخ القاضي في مدّة عشرين يوما، ويعلن بذلك في الصحيفة الرّسمية ولا يتكرّر الإعلان ثلاث مرّات، بل يكفي الإعلان مرّة واحدة فإذا لم يعترض معترض فإنّ القاضي يأذن عدلي الدّفتر بإخراج ما في دفتريهما إن كانا حيين أو عدلين آخرين بذلك إن ماتا، ويذكر أنّ سبب إعادة إخراجه وإذن الحاكم في ذلك ويعقدان عليه ويختمه الحاكم ويقوم حينئذ هذا الرّسم مقام الرّسم الأصلي وإن لم يكن الرّسم موجودا بدفتر العدلين فيقع الإعلان بأنّ فلانا ادّعى ضياع رسم تملّكه لعقّار كذا، ويسمّيه ويحدّده وأنّه يروم إقامة وثيقة في تملّكه له ممّن كان عنده اعتراض في ذلك، فليقم باعتراضه لدى الشيخ القاضي في مدّة سبعين يوما من تاريخ الإعلان ويدرج الإعلان ثلاث مرّات في الجريدة الرّسميّة، فإذا تمّ الأجل ولم يقم معترض أذن القاضي في الوثيقة وتكون كسائر البيّنات الاسترعائية ويختمها الحاكم ويخاطب عليها بقوله «يكتب العمل» وتقوم حينئذ مقام الرّسم الأصلي، أمّا إذا قام معترض فيسمع اعتراضه إلى أن يتبيّن الأمر فيعمل على ما يتبيّن، وكثيرا ما كانت إرادة إقامة الوثائق مبدءا لنشر نوازل استحقاقيّة، ولمّا كانت البيّنات لا تقام عند الحنفية إلا في وجه خصم اختصت بيّنات التمالك بالقاضي المالكي، كما أنّه في القديم كانوا يكتبون بيع العقارات في رسوم خالية من ثبوت أصل التملّك للبائع، ولما ترتّب على ذلك كثرة النّزاع إذ ربّما باع الإنسان ما لا يملك حجّر على العدول المنتصبين للإشهاد إخراج عقد البيع من دفتريهما في غير الرّسوم المتضمّنة للتملّك، وفي غير وثائق التملّك التامّة الشروط تقليلا للنّزاع وتضييقا لمجال الاحتيال وفي التّبصرة الفرحونيّة: وينبغي له، أي للشاهد، أن لا يكتب لأحد مبايعة، إلاّ بعد أن يحضر كتابها. فإن شهد بصحّة ما يطلب كتابتها، بانتقالها إليه بشراء أو ميراث أو صدقة أو نحو ذلك كتبت. وكذا كتب الإجارة. ومتى لم يحضر شيئا من ذلك، فلا يكتب لهنّ إلا أن يكون رجلا معروفا مشهورا بالصّدق والأمانة. وإن لم يكن معروفا، وادّعى أنّ المبيع ملكه، وأنّ كتابه ضاع فليحترز، فإنّ ذلك موضع تهمة، فقد يبيع الإنسان ملك غيره،

الأحباس بقوله «ثبت لديّ» هو الجاري العمل به اليوم وهل يفيد ذلك صحّة الرّسم مطلقا أو لا يفيد إلاّ صحّة عدالة عدلي الرّسم. هذا ممّا اختلف فيه شيوخ شيوخنا فكان الحذّاق منهم يرون أنّه يفيد صحّة الرّسم وهو الظّاهر، بدليل إفراد الضّمير في «ثبت» فهو يعود على الرّسم وحينئذ فلا يخاطب القاضي على رسم لا يصحّ الاحتجاج به، وإن كان عدلاه ثابتي العدالة عنده وهذا مختار القاضي المحقّق الشّيخ الطّاهر ابن عاشور[354] جدّ سميّه صاحبنا الحفيد، أحد علماء العصر ومنهم من يرى قصر إفادته على عدالة عدلي الرّسم وهو مختار العلاّمة الشّيخ حمدة الشاهد[355]، أحد أهل الشّورى زمن ابن عاشور الجدّ. وهو الذي جزم به الشّيخ ابن الطّاهر في حاشية التّاودي في مبحث خطاب القضاة وما يتعلّق به ونصّه، قلت: وأمّا عملنا اليوم بإفريقية: أن يكتب القاضي أسفل عقدي الرّسم «ثبت لديّ» ولا يفيد ذلك إلاّ صحّة عدالة عدلي الرّسم لا غير إلاّ في رسم الحبس إذا قبل المقصود منه على يد القاضي،

=ويشهد عليه بذلك ويتسمّى باسم صاحب الملك، ويؤخّر المشتري القيام بالمشتري، حتى يطول الزّمن قليلا، أو يموت صاحب الملك. فيدّعي على ورثته. وغير ذلك من وجوه الضّرر. فينبغي إذا ادّعى ضياع الكتب، أن يحضر جماعة يشهدون له بالملك. ولو عمل بذلك محضر، أو شهد به عند الحاكم. وأثبت على الحاكم كان أجود. ولو فتح هذا الباب، بيعت أملاك النّاس بغير مستند». اهـ. وما قاله، من أنّه لا يكتب رسم البيع، حتى يحضر رسم الملك، يخالف ما قاله ابن ناجي في ثالثة غرر كبيره. قال: جعل شهود تونس يمتنعون من كتب البيع في دور تونس، لتحجير الأمير عليهم ذلك. وأنّهم يتساهلون بالكتب في دور خارج تونس فيكتبون بيعها، ولو لم يحضر البائع رسم ملكه. قال وامتناعهم ليس بأمر شرعيّ. اهـ. قال الشيخ حسن الشريف، في معين المفتي؛ والواقع اليوم من شهود تونس، أنّهم يقيّدون بدفترهم وقوع العقد بين المتبايعين، ولا يكتبون رسم البيع إلاّ بعد حضور رسم الملك. فإن أحضر كتبوا. وإن لم يحضر، وادّعى البائع أنّه قد ضاع، فإنّهم يضمنون في رسم البيع: أن تملّك البائع له بالذّكر، وأنّ المشتري قد رضي بذلك، إن رضي. اهـ.

[354] هو أبو عبد الله محمد الطّاهر بن محمد الشّاذلي بن عبد القادر ابن عاشور، الأندلسي الأصل،الجامع بين شرفي العلم و النّسب،كان نسيج وحده يتّقد ذكاء.تولّى قضاء الجماعة بتونس في رجب سنة 1267 ثمّ الفتيا.له حاشية على شرح القطر لابن هشام، وشرح على البردة،وحاشية على المطوّل، و حاشية على شرح المحلّي لجمع الجوامع لم تكمل.توفي سنة 1284.

[355] هو أبو عبد الله ويدعى حمدة الشّاهد عُمّرَ حتى انفرد بمشيخة علماء الزّيتونة تولّى الفتيا وكان مرجع علماء الزّيتونة. توفي سنة 1311.

فإنّه يكتب أعلى الرّسم «الحمد لله قوبل المقصود منه بأصله، فتطابقا وكانا نصّا سواء وأعلم به فقير ربّه فلان قاضي كذا» اهـ. قلت: ولم يزل القضاة المحقّقون يأبون من وضع أختامهم على رسوم بشهادة عدول ثقات إذا كان الرّسم مشتملا على ما لا يجوز في مذهب مالك مثل بيع الكمشة وبيع الثّنيا[356] ورهن الانتفاع.

وأمّا المضامين فإنّها تكون في العقّارات المملوكة المشتركة إذا أراد كلّ واحد الاستقلال برسم فيما على ملكه، فيطلب من الحاكم الشّرعي إذن عدلين في إخراج مضمون ما بالرّسم يذكر فيه مقدار ما على ملكه من العقّار، ليكون له حجّة فيما بيده فيتسلّم الحاكم الرّسم ويتأمّل منه تأمّلا شافيا، فإذا لم يجد ريبة فيه وكان على الصّحة والسّلامة، وعلم عدالة شاهديه أو وقع التعريف بعدالتهما أذن عدلين في إخراج مضمون، منه فيعمدان إلى حكاية انتقال الملك الواقع في هذا العقّار من يد إلى أخرى، وذكر أسبابه إلى أن يأتيا على جميع ما بالرّسم إن كانت المدّة قصيرة فإن طالت حكى ثلاثة انتقالات وبعد تضمينهما ذلك يذكران من آل إليه استقرار هذا الملك، ويذكران أنّه كتب هذا المضمون بالإذن من فلان القاضي ببلد كذا أو المفتى به، وأنّه كتب هذا المضمون ليكون حجّة في تملّك فلان للجزء الذي يملكه منه، ويعيّنان مقدار هذا الجزء ويؤرّخان كتابة المضمون ولا يعقدان على ما كتباه إلاّ بعد أن يطّلع الآذن على المضمون، ويتتبّعه ويجده قد استوفى ما بالرّسم من الأركان ولا بترك منه إلاّ ما لا يحتاج إليه، فحينئذ يختمه ويكتب بخطّه، قيل وضع الشّاهدين علامتيهما ما نصّه «ختم في كذا من عام كذا» ويذكر التّاريخ ثم يضع العدلان إثر هذه الكتابة علامتيهما، ويكتب العدلان في أعلى الرّسم الأصليّ ما نصّه «أخرج منه مضمون في تملّك فلان لقدر كذا بشهادة شهيديه فلان وفلان، في تاريخ كذا» ويسمّى ذلك إعلالا.

[356] قال بذلك السّادة الحنفيّة.

ويلزم الحاكم أن يطّلع على هذا الإعلال بعد كتبه. وباستيفاء المضمون لما تقرّر يصير حجّة يمكن الاستناد إليه والتّعويل عليه فيما يستند فيه إلى الرّسوم، بمعنى أنّه يكون حجّة بين المتبايعين ومتى لم يشتمل المضمون على ما قرّرناه يلغ ويولّ شطر الإهمال، ولا خلاف في أنّ هذا الختم من الحاكم إعلام بثبوت الرّسوم المضمّنة عند الخاتم، وليس بمجرّد عدالة عدلي المضمون كما يتوهّمه بعض الضّعفاء.

المبحث الثّامن في أقسام الشّهادة باعتبار ما توجبه:

الشّهادة باعتبار ما توجبه، أربعة أقسام. الأوّل؛ ما توجب الحقّ بدون يمين. وهي أنواع. الأوّل؛ شهادة أربع في الزّنى. الثّاني؛ شهادة عدلين في غيره، سواء أكان حقّا غير مالي ولا آيلا إليه كالنّكاح والطّلاق والرّجعة والإسلام والردّة والبلوغ، إن أريد بإثباته القصاص مثلا والعدّة لتتزوّج. أو كان ماليّا أو آيلا إليه. الثّالث، شهادة رجل وامرأتين في المال وما يؤول إليه كإثبات البلوغ لأخذ مال والولاء، لاستحقاق مال والعدّة لانقطاع النّفقة عنه، والشّركة لكونها بيعا خلافا لما في التّبصرة الفرحونيّة والآجال، إذا كان الموجّل به مالا والوكالة على المال فتصحّ بالشّاهد والمرأتين وبشاهد ويمين، إن كان للوكيل نفع في الوكالة كما إذا وكّله على قبض دين وهبه له، فإن لم يكن له نفع وقام له شاهد فلا يحلف معه على ما به العمل، ولا تثبت وما ذكرناه من حلف الوكيل، الذي له نفع في الوكالة. سلّمه الحطّاب وغيره، وظاهر كلام غير واحد أنّ الوكيل لا يحلف مطلقا وذلك هو الحقّ إن شاء الله. قاله أبو علي ابن رحّال ومثل الوكالة الوصيّة فإن كانت على إبضاع بناته فلا تصحّ إلا بشاهدين ذكرين، وإن كانت بمال لمعيّن كزيد فتصحّ بالشّاهد والمرأتين من غير يمين، وتصحّ بالشّاهد الواحد مع يمين الموصى له وبالمرأتين أيضا مع يمينه، وأما إن كانت بمال لغير معيّن كالمساكين فلا تصحّ بالعدل وحده ولا بالمرأتين وحدهما، لأنّه لا معيّن هنا بحلف، قاله أبو علي.

ومثل الوصيّة بالمال الوقف. فإن كان على معيّن، ثبت بالشّاهد واليمين. وإن كان على غير معيّن، فلابدّ من عدلين، ولا يكفي الشّاهد واليمين، ويكفي فيه الشّاهد والمرأتان. ومن هذا النّوع النّكاح بعد موت الزّوج أو الزّوجة فيثبت الإرث بالشّاهد والمرأتين وبالشّاهد واليمين، لكن كلّ ما ذكر من الإرث إن لم يكن للميّت وارث معلوم ثابت النّسب يجوز المال كله، وإلاّ فلابدّ من عدلين على النّكاح فإن لم يكونا فلا إرث. ففي رسم الصّلاة من سماع يحيى من كتاب الاستلحاق ما حاصله، عن ابن القاسم في الرّجل يموت وله ولد معروف ثابت النّسب فتدّعي امرأة أنّ الميّت زوجها، أو يقوم معها من يدّعي ميراث الميت فيأتي كلّ واحد منهم بشاهد ويريد أن يستحقّ ميراثه باليمين والشّاهد، أنّ ذلك لا يكون لواحد منهم إذا ادّعوا ذلك وللميّت وارث قد ثبت نسبه بالبيّنة وإنّما يستحقّ الميراث باليمين مع الشّاهد من جاء يطلبه وليس للميّت وارث قد ثبت نسبه بالبيّنة فإن كانت للميّت بنت ثابتة النّسب بالبيّنة، فجاءت امرأة تزعم أنّها امرأته وجاءت بشاهد تحلف مع شاهدها وتأخذ ميراثها ولا يثبت لولدها إن كانت حاملا نسب. قال الشّيخ الرّهوني بعد نقول: فتحصّل أنّ موتها كموته أنّ الصداق كالإرث وأنّ قيد نفي الوارث المعروف لابدّ منه لأنّه مذهب مالك وابن القاسم وغيرهما، ولم يحك الشّيخ أبو محمد ولا ابن رشد ولا اللّخمي ولا ابن فتوح فيه خلافا أصلا.

النّوع الرّابع، شهادة امرأتين فيما لا يطّلع عليه الرّجال، كالمحيض والرّضاع إن فشا قولهما قبل العقد والولادة والاستهلال. ومثله إذا شهدتا بأنّه ذكر أو أنثى، فإن كان الجسم غائبا حلف الطّالب مع شهادتهما واستحقّ حقّه قاله ابن القاسم ولم يجزها أشهب قاله في المعيّن، وكذا الحمل يثبت بشهادة امرأتين فإن تعارضت شهادتهما مع امرأتين في إثباته قدّمت المثبتة، وكذا عيوب الفرج ولو في الحرائر بناء

على ما جرى به العمل من نظر النّساء إليهنّ، وهو مخالف للمشهور من كون الحرّة مصدّقة مؤتمنة على فرجها وكذا الافتضاض، فإذا شهدت امرأتان به وأنكره الزّوج لزمه جميع الصّداق ولا مقال له، فإن دخل بها وقال ألفيتها ثيّبا وكذّبته وادّعت أنّه افتضّها ولم يكن هناك أثر الافتضاض، فيقبل قوله في القرب جدّا وإلاّ فلا، ففي جواب للأستاذ أبي سعيد بن لبّ: ولا اعتبار بنظر القوابل إذا نظرن إلى الثّيّب بعد أيام من دخول الزّوج وإن شهدن بأنّ القطع قديم فلا حجّة للزّوج في ذلك، لأنّه قد يكون الافتضاض في أوّل دخوله وبدأ الجرح يندمل، لأنّ العادة أنّه يبرأ بالقرب وإنّما يعتبر ذلك على ما فيه من الخلاف إذا نظرن إليه صبيحة ليلة دخوله وما قرب منها جدّا، بحيث لا يمرّ من الزّمان ما يكون فيه برء عادة. اهـ.

القسم الثّاني، الشّهادة التي توجب الحقّ مع اليمين وهي أربعة أنواع.

-الأوّل؛ شهادة العدل في المال وما يؤول إليه، فيحلف المشهود له ويقضى له. وهذا كدعوى البيع والشّراء والإجارة والشّركة والمساقاة، والجعل والقرض والوديعة والعارية والهبة والصّلح عن إقرار أو إنكار والحبس على معيّن، ففي المتيطيّة: وإن شهد شاهد بصدقة أو حبس على معيّنين حلفوا مع شاهدهم واستحقّوها وإن كان على غير معيّن حلف المشهود عليه وبرئ فإن نكل حكم عليه به. قال: وإن كانت الصّدقة أو الحبس على بني فلان، فروى ابن الماجشون عن مالك؛ أنّه يحلف الجلّ معه وينفذ لجميعهم، وفي كتاب ابن حبيب: إن حلف منهم واحد نفذ له ولغيره وروى محمد عن أصحابه أنّه لا يجوز فيه اليمين مع الشّاهد. اهـ.

وكذا يثبت حكم الحاكم في المال بالشّاهد واليمين على المعتمد. وهو قول مطرّف وأصبغ وهو ظاهر المدوّنة. قاله أبو علي. وكذا الإيصاء بالتصرّف في المال يثبت بالشّاهد واليمين.

-النوع الثّاني؛ شهادة امرأتين في المال وما يؤول إليه.

-الثّالث؛ الشّاهد العرفي فيحلف من قام له ويقضى له.

-الرّابع: البيّنة الشّاهدة بظاهر الحال معتمدة على الظنّ لتعذّر القطع بذلك أو عسره. فلابدّ من يمين الطّالب استظهارا على باطن الأمر ففي التّوضيح، كلّ بيّنة شهدت بظاهر فيستظهر بيمين على باطن الأمر. اهـ. وهذا كالشّهادة بالعسر فيحلف مدّعيه الذي قامت له بيّنة به أنّه ليس له مال ظاهر ولا باطن، وإن وجد مالا ليؤدينّ له حقّه وحلفه أنّما هو على البتّ على المذهب كما في التّوضيح، ويستثنى من الشّهادة بالعسر إثبات أحد الأبوين فقرّ نفسه لتلزم نفقته ابنه، فلا تتوجّه اليمين معها على الأب كما تقدّم ونظمه العلاّمة التّاودي بقوله:

وكل من بظاهر قد شهدا ❁ له فحلفه بقطع أبـــدا

إلاّ أبًا كلّف بالإعســـــار ❁ لينفق ابنه على المختار

واستثني أيضا من القاعدة العامّة التي نقلناها عن التّوضيح مسائل، الأولى: الشّهادة بعدّة الورثة فإنّها على العلم ولا يحلف معها مقيمها على ما به العمل ففي العمليّات الفاسيّة.

ومن على من رسم الإرث أكمله ❁ من حلف بأنّه لا علم لـه

وقد قيل باليمين في ذلك أنّه لا يعلم له وارثا غيره وهو ما في سماع أشهب، لكن قال حافظ المذهب ابن رشد: ليس العمل على أن يحلف. اهـ.

الثّانية: الشّهادة بالتّزكية، فإنّهم يقولون "عدل رضى في علمنا" وليس فيها بيمين.

الثّالثة؛ الشّهادة بالملك في استحقاق الأصول على الرّاجح والمعمول به، فلا يمين على المستحق للأصول مع أنّ البيّنة تشهد أنّها ملكه في علمهم، وأنّها لا تعلم خروجها عن ملكه بوجه من الوجوه.

القسم الثّالث؛ الشّهادة التي توجب العقلة وهي شهادة العدلين قبل الإعذار فيهما، وشهادة إثنين محتاجين إلى التزّكية وشهادة العدل وقد تقدّم ذلك في مبحث العقلة في الباب الأوّل.

القسم الرّابع، الشّهادة التي توجب اليمين على المشهود عليه ولا توجب الحقّ للمشهود له، وهي شهادة العدل الواحد أو المرأتين في الطّلاق والعتق والقذف ونحوها ممّا لا يثبت إلاّ بعدلين، فإذا شهد عدل بطلاق المرأة، فإن حلف الزّوج لردّ شهادته، برئ، وإن نكل سجن فإن طال سجنه ديّن والطّول سنة على ما به العمل، وقيل بالاجتهاد. ففي ابن يونس: إن ادّعت امرأة على زوجها طلاقها، لم يحلف الزّوج إلاّ أن تقيم المرأة شاهدًا أو امرأتين ممّن تجوز شهادتهما في الحقوق فيحلف الزّوج، قال مالك: ويحال بينه وبينها حتى يحلف، فإن نكل طلّقت عليه مكانها، وروي عنه: أنّه إذا طال سجنه ديّن وترك والطّول سنة وبهذا أخذ ابن القاسم. اهـ. وهو الذي رجع إليه مالك كما في شرح التّاودي على التّحفة واختلف في النّكاح، فقيل تجب اليمين فيه مع الشّاهد وقيل لا تجب وعليه اقتصر خليل وهو المشهور ومثله الرّجعة، قال أبو علي ابن رحّال: عدم توجّه اليمين في النّكاح بشاهد واحد في غير الطارئين وأمّا فيهما فتتوجّه اليمين على منكر النّكاح منهما بشاهد. اهـ.

المبحث التّاسع في شهادة السّماع:

شهادة السّماع هي التي يصرّح فيها الشّاهد باستناد شهادته لسماع من غير معيّن فتخرج شهادة النّقل،لأنّ المنقول عنه فيها معيّن كما تقدّم وتخرج شهادة البتّ، لأنّ الشّاهد لا يصرّح فيها بالسّماع أي لا يشهد به بخلاف شهادة السّماع فإنّه يشهد بالسّماع، إذ يقول: لم يزل يسمع من الثقات وغيرهم أنّ فلان بن فلان عدل أو مات

بأرض كذا وبهذا فارقت شهادة البتّ التي مستندها السّماع، كقول الشّاهد: يعلم شاهده أنّ فلان بن فلان عدل أو مات بأرض كذا ومستنده في ذلك السّماع فهذه بيّنة قطع، وإن كان مستندها السّماع ويدلّ لذلك قول ابن لبّ في جواب له: أنّ الرّسم قد تضمّن علم الشّهود ما شهدوا به وتحقّقهم، وإنّما ذكروا السّماع مستندًا لما علموا وتحقّقوا والخلاف إنّما هو إذا شهدوا بحصول السّماع الفاشي فقط، فحينئذ يرى ابن القاسم وجوب الميراث مع يمين المشهود له ويرى أشهب وغيره ممّن يثبت بها النّسب وجوب الميراث، بلا يمين أمّا إن تضمّنت الشّهادة علم الشّهود وتحقيقهم كما في النّازلة فيثبت النّسب، ويجب الميراث ولا يجب في ذلك يمين على أحد. اهـ. انظر حاشية مهدي على التّحفة.

وصفة شهادة السّماع: أن يقولوا «سمعنا سماعًا فاشيًا؛ من أهل العدل وغيرهم» فيلزم أن لا يعيّن المسموع منه وإلاّ كانت شهادة نقل وأن يجمع بين أهل العدل وغيرهم، وإلاّ كانت ملغاة هذا الذي به العمل واعتمده الموثّقون: الباجي وابن سهل وابن سلمون وابن فتوح والمتيطيّ، ونقله ابن عرفة وأقرّه ونظّمه في العمل المطلق بقوله:

والجمع فيها بين أهل العدل ❁ وغيرهم جاء صحيح النقل
بل قيل فيها أنّها لا تكمــل ❁ إلاّ بذاك وبهذا العمــــل

وهي على ما اختاره ابن شاس وابن الحاجب وغير واحد أنّها تجوز في مسائل معدودة وقع التّنصيص عليها:

الأولى؛ الحمل. فإذا شهدت بيّنة بالسّماع الفاشي، من أهل العدل وغيرهم؛ أنّ الأمة الفلانية حملت من سيّدها فلان حملا ظاهرًا لا خفاء فيه، فإنّها تصير بذلك أمّ ولد إن ادّعت سقوطه، وتصدّق في ذلك إن كان السيّد قد مات أو كان حيّا وأقرّ بوطئها وإلاّ فلا.

الثّانية، النّكاح. فإذا أتى المدّعي منهما ببيّنة بالسّماع الفاشي على النّكاح واشتهاره بالدفّ والدّخان،ثبت على المشهور وبه العمل قاله في اختصار المتيطيّة، وقيّد ابن الحاج المسألة بما إذا كانت المرأة تحت حجابه وفي حوزه وإلاّ لم ينتفع بها، ولا يدخل بالمرأة بسببها وقيّدها أبو عمران بما إذا كان الزّوجان متقّفين عليه وأمّا إذا أنكره أحدهما فلا، واعترض أبو علي ابن رحّال تقييدهما. فقال: إذا كان لها زوج فلا تنتزع منه بشهادة السّماع وأمّا حيث لا زوج لها أصلا ففي ذلك خلاف، والرّاجح الجواز وأمّا حيث تكون تحت حوز المشهود له فيصحّ بها النّكاح ولا إشكال، وظاهر أنقالهم أنّه يسحقها، ولو أنكرت المرأة النّكاح خلاف ما عند أبي عمران وكذا حيث لا عصمة عليها، خلاف ما عند ابن الحاج. اهـ. ونحوه في الرّهوني ويلزم في بيّنة السّماع بالنّكاح أن تكون مفصّلة كبيّنة القطع بأن تقول «سمى لها كذا، نقد كذا، وأجّل كذا، وعقد وليّها فلان» كما في عبارة المتيطيّ، التي نقلها الحطّاب فلا يكفي الإجمال قاله بناني. ولا اعتداد بما استظهره التّسولي هنا، لأنّه خلاف المنصوص.

الثّالثة، الرّضاع. فإذا قامت بيّنة بالسّماع به ولم يكن للرّجل أن يعقد على المرأة وتنتشر الحرمة، أمّا إذا قامت بيّنة بالسّماع به وكان ذلك بعد العقد على المرأة، فليس لها أن تمنع نفسها بذلك لكونها في حوز الزّوج وعصمته، وبيّنة السّماع لا ينتزع بها من يد حائز والزّوجة هنا محوزة بالعقد عليها فلا تفيد بيّنة السّماع بالرّضاع فيها شيئا.

الرّابعة. الحيض. فتقبل بيّنة السّماع به ويثبت البلوغ والخروج من العدّة.

الخامسة، والسّادسة، النّسب والولاء. قال في الكافي: «الشّهادة على السّماع عند مالك وأصحابه جائزة في النّسب المشهور وفي الولاء المشهور. فإذا قال الشّهود «لم نزل نسمع، أنّ فلان بن فلان مولى فلان بن فلان، مولى عتاقة» أو «أنّه ابن عمّه» ثبت

بذلك النّسب والولاء، وقال ابن القاسم: لا يثبت بذلك نسب إنّما يستحق بها المال إلاّ أن يكون أمرًا مشتهرًا مثل نافع مولى ابن عمره.اهـ. باختصار وقال ابن رشدن في شرح المسألة الرّابعة عشرة من سماع أبي زيد من شهادات البيان والتّحصيل ما نصّه: وأما إن لم يكن السّماع بذلك مشهورًا يصحّ للشّاهد به الشّهادة على القطع. فقال «لم أزل أسمع من أهل العدل وغيرهم أنّ فلانًا هو ابن فلان أو مولى فلان» ففي ذلك اختلاف قيل: إنّه يثبت بذلك النّسب والولاء وهو قول أشهب، والذي يأتي على قول ابن القاسم في سماع أصبغ في إجازة شهادة السّماع في ضرر الزّوجين وقيل: إنّها لا يثبتها بها النّسب ولا الولاء ويستحقّ بها الميراث وهو قول ابن القاسم في هذه الرّواية وفي المدوّنة، ويتخرّج في المسألة قول ثالث: إنّها لا يثبت بها النّسب ولا يستحقّ بها المال وأنّ المال لا يستحقّ إلاّ بعد إثبات النّسب والولاّء. اهـ. وفي وثائق الجزيري: إنّ بقول ابن القاسم العمل قال في المفيد:وهذا كلّه إذا لم يكن للمال وارث مستحقّ. اهـ.

السّابعة؛ الميلاد. فإذا قالوا «لم نزل نسمع من أهل العدل وغيرهم أنّ هذه الأمة ولدت من فلان» تصير بذلك أم ولد. أو «أنّ هذه المرأة، المطلّقة، أو المتوفّى عنها زوجها ولدت» تخرج بذلك من عدّتها.

الثّامنة، والتّاسعة، الإسلام، والردّة. وينبني على شهادة السّماع بالإسلام، أن يرثه ورثته المسلمون دون الكفّار، وعلى شهادة السّماع بالردّة أن يرثه بيت المال.

العاشرة والحادية عشرة، الجرح، والتّعديل. وينبني عليها قبول شهادة من عُدّل وردّ شهادة من جُرح.

الثّانية عشرة، والثّالثة عشرة، الرّشد والسّفه. وينبني عليها نفوذ تصرّفات من شهد برشده، وردّ تصرّفات من شُهد بسفهه.

الرّابعة عشرة، الإيصاء بالنّظر، أو المال. فتعمل شهادة السّماع فيهما.

الخامسة عشرة، تملّك المشهود له الحائز للعقّار بسبب من أسباب انتقال الملك من القائم أو من أحد آبائه، إذا أقام العقّار بيد الحائز عشرين سنة على ما به عمل أهل قرطبة، كما قاله ابن رشد. قال في المدوّنة: ومن أقامت بيده دارخمسين سنة أو ستّين ثم قدح رجل كان غائبا فادّعاها وثبت الأصل له وأقام بيّن لأبيه أو جدّه وثبتت المواريث حتى صارت له، فقال الذي في يده الدّار «اشتريتها من قوم قد انقرضوا وانقرضت البيّنة» وأتى ببيّنة يشهدون على السّماع فالذي ينفعه من ذلك أن يشهد قوم أنّهم سمعوا، أنّ الذي في يديه الدّار أو أحدا من آبائه ابتاعها من القائم أو واحد من آبائه ثمّ قال: ولو شهدوا أنّه ابتاعها ممّن ذكر منذ خمس سنين لم ينفعه ذلك. قال ابن ناجي: لا عمل على مفهوم خمسين ولا خمس لتعارضهما. ونقل ابن رشد قال: العمل عندنا بقول ابن القاسم بعشرين سنة وهو الذي نظمه صاحب العمل المطلق فقال:

وشرطها الطول وأهل قرطبه ❁ قدما رأوا عشرين عاما أقرّ به

واختلف هل يشترط التّصريح بمدّة السّماع في الرّسم وهو الذي ذهب إليه ابن المكوي وغيره من فقهاء الأندلس معلّلا ذلك باختلاف الفقهاء في قدر المدّة التي تجوز فيها شهادة السّماع أو لا يشترط التّصريح بذلك وهو الذي جرى به العمل عند غير واحد من الموثّقين على ما قاله ابن هارون ونظمه في العمل المطلق بقوله:

وفي وثيقة السّماع أسقطـــوا ❁ مدّته إذ ذاك لا يشتــــــرط

السّادسة عشرة، الأحباس القديمة، التي مضى عليها نحو العشرين عاما إذا شهدت بيّنة السّماع للحائزين له كما الحطّاب والتّوضيح والتّبصرة أو لمن لا يريد عليه لأحد، ولا يشترط تسمية المحبّس ولا إثبات ملكه في شهادة السّماع بخلاف ما

لو شهد على الحبس بالقطع فإنّه لا يثبت الحبس حتّى يشهدوا بالملك للمحبّس، قاله في التّوضيح وذكره الحطّاب عن ابن رشد قال الشّيخ الرّهوني: ما ذكره الحطّاب يفيد أنّ الموجب لإثبات الملك للمحبّس هو القطع بالحبس، سواء سمّى من شهد بالقطع المحبّس أم لا. والذي أفتى به شيخنا الجنوي أنّ شرط ذلك عند من قال به إنّما هو إن سمّى المحبّس لا إن لم يسمّه، كما في الغرناطي والبرّزلي ونصّ الغرناطي: «الاسترعاء بمعرفة الحبس لابدّ أن تذكر فيه يحاز بما تحاز به الأحباس، وإنّه يحترم باحترامها» ولا تذكر المحبّس له لئلاّ يكلّف القائم بالحبس إثبات موته وتناسخ وراثته وملكه له.اهـ.

ولابدّ في الشّهادة السّماع بالحبس من القطع بأنّه يحترم باحترامها ويحاز بحوزها، فإن شهدوا بما ذكر بالسّماع لا بالقطع بطلت الشّهادة، قاله ابن راشد في الفائق وعظوم في البرنامج قال ابن ناجي: وبه العمل وقد حكمت به كما حكم به الغبريني وأفتى به البرزلي، ومعنى «تحاز بحوز الأحباس وتحترم بحرمتها» إنّ الرّجل يموت فلا ترث زوجته منه والابن يموت فلا ترث أمّه منه، وقد أشار في العمل المطلق إلى المسألة بقوله:

وإن تكن بالحبس الشّهادة ❁ فاعطف على المسموع ذي الزّيادة
أعني بذلك أنّه يحترم ❁ بحرمة الأحباس أي لا يقسم
ولابن ناجي أنّ ذاك يدخل ❁ في القطع قال وبهذا العمل

وكما يثبت أصل الوقف بشهادة السّماع كذلك مصارف الوقف وشروط الوقف تثبت بشهادة السّماع، نبّه عليه الحطّاب في شرح قول خليل في شهادة السّماع "ووقف".

السّابعة عشرة، والثّامنة عشرة، ولاية الحاكم وعزله، ويترتّب على شهادة السّماع بالولاية مضيّ حكمه وبالعزل عدم مضيّه.

التّاسعة عشرة، ضرر الزّوجين. ويترتّب على شهادة السّماع بها ثبوت الخيار لها في تطليق نفسها، هذا الذي ذكره صاحب التّحفة وزيد عليها الصّدقات والخلع والطّلاق والقسمة، والحرابة والإبّاق والفقر والملأ والأسر واللّوث والعتق والموت.

ولا يشترط طول الزّمان فيما يشهد فيه بالسّماع عند ابن هارون إلاّ في ثمانية أشياء:الأملاك والأشرية والأحباس والأنكحة والصّدقة والولاء والنّسب والحيازة. وأما الموت فيشترط فيه تنائي البلدان أو طول الزّمان، واعتمد ابن عرفة كلام ابن هارون في حصره وتبعه ابن غازي. واختار ابن عرفة في شهادة السّماع في الموت بُعد البلدان وقرب الزّمان، قائلا: إذا بعد الزّمان يمكن بتّ الشّهادة بفشو الأخبار، فلا تجوز شهادة السّماع بقرب البلد اهـ.

ولا يقبل في شهادة السّماع أقل من إثنين، واشترط ابن الماجشون أربعة كالزّنى وذلك أنّه مشبه بالشّهادة على الشّهادة وأقلّ ما يجوز من الشّهود في الزّنى أربعة، فاحتيط في شهادة السّماع فجعل أقلّ ما يجوز فيها أربعة شهداء، وصرّح صاحب التّحفة بأنّه يكتفي فيها بعدلين على ما تابع النّاس عليه العمل، ومثله في العمل المطلق حيث قال:

وفي شهادة السّماع قبل ❁ عدلان والمال استحق لا الولا

وهذا هو الذي تجري به الأحكام عندنا اليوم واختلف هل يحتاج إلى يمين المشهود له. فقال ابن محرز[357]: لا يقضى لأحد بشهادة السّماع؛ إلاّ بعد يمينه وهو الذي اقتصر عليه خليل في المخْتصر، وقال ابن عرفة: ظاهر المدوّنة أنّها دون يمين. واستشكل الشّيخ يعيش الشّاوي[358] اليمين في المسائل التي لا تثبت إلاّ بعدلين كالنّكاح والطّلاق، إذ

---

[357] هو أبو القاسم عبد الرحمن بن محرز القيرواني تفقّه بأبي بكر بن عبد الرحمن وأبي عمران الفاسي والقابسي، وتفقّه به اللخمي وعبد الحميد الصّائغ له تعليق على المدوّنة سمّاه التّبصرة وله الكتاب الكبير المسمّى بالقصد والإيجاز. توفي في حدود سنة 450.

[358] هو أبو البقاء محمد يعيش الشّاوي الرغاوي. الفقيه النّوازلي أخذ عن ابن رحّال ومحمد المسناوي. وأخذ عنه الشيخ التّاودي ومحمد بن عبد الصّادق الدّكالي. له حاشية على شرح التحفة لميارة سمّاها الكواكب السيّارة. مات قتيلا بفاس سنة 1150.

لا فائدة في اليمين فيها لعدم ثبوتها بالشّاهد واليمين.

المبحث العاشر في الشّهادات النّاقصة

قال ابن عرفة في سادسة إقرار مختصره: أصل ابن الماجشون، أنّ الشّهود إذا شهدوا على حقّ ولم يسمّوه أنّ الشّهادة باطلة، وهو قول أصبغ خلاف قول مطرّف وروايته وقول ابن القاسم. اهـ. وقول مطرّف وابن القاسم هو القول بالاستنزال كما في برنامج عظوم ويشكل به ما صوّبه ابن ناجي فإنّه قال في آخر ورقة من شهادات كبيره قال مطرّف فيمن غصب دارًا، فشهدت عليه بيّنة بذلك ولم يعرفوا الحدود فإن عرفها غيرهم تمّت الشّهادة وإلاّ قيل للغاصب ادفع إليه ما غصبته وأحلف عليه. قال ابن حبيب: قال مالك في البيّنة يشهدون بحقّ للرّجل ويقولون لا نعرف عدده، إلاّ أنّا نشهد أنّه بقي عليه حقّ فيقال للمطلوب: أقرّ له بحقّه فما أقرّ به حلف عليه وإن جحده، قيل للطّالب إن عرفته فاحلف عليه وخذه وإن قال لا أعرفه فليسجن المطلوب حتّى يقرّ بشيء ويحلف عليه فإن أقرّ بشيء، ولم يحلف أخذ منه وحبس حتّى يحلف، ولو كان ذلك حظًا في دار حيل بينه وبينها ولا أحبّسه لأنّ الحقّ في شيء بعينه. ابن ناجي: «ما ذكره في غير الدّار مشكل والصّواب بطلان شهادتهم لعدم ضبطهم كقولها في الأيمان بالطّلاق: إن شهد رجلان على رجل أنّه طلّق واحدة من نسائه معيّنة، وقالا «نسيناها» لم تجز الشّهادة إن أنكر الزّوج ويحلف بأنّه ما طلّق واحدة منهنّ، وكان الجاري على ما قال مالك هنا أنّه يحال بينه وبينهنّ حتّى يقرّ بالمطلّقة، لأنّ البيّنة قطعت بأنّ واحدة عليه حرام كما اختاره اللّخمي».اهـ. قال عظوم في برنامجه: يردّ تصويبه بتصويب البراذعي القول بالاستنزال إذا نسي الشّهود بغشّ الشّهادة، ويردّ أيضًا بمسألة الأحكام حيث صرّحوا بصحّة الشّهادة فيها،وما صوّبه ابن ناجي يوافق فرع الشّهادة بالبيع أو بالنّكاح ولم يسمّوا ثمنًا ولا صداقًا، فإنّ قول أصبغ

بطلان الشّهادة وبذلك أفتى إسحاق ابن إبراهيم التّجيبي[359] وذكرها رواية لابن القاسم كما في التّبصرة الفرحونيّة. وهو خلاف عزو ابن عرفة لابن القاسم صحّة الشّهادة إذا لم يسمّوا الحقّ المشهود به وخلاف الشّهادة في مسألة الأحكام، ومسألة الأحكام ذكرها في الطّرر في باب التّعجيز والوانوغي في الوديعة والبرزلي في تاسعة وديعة حاويه وهي: مدّع ادّعى على رجل أنّه أودعه ثيابًا فأنكره فقامت بيّنة أنّه أودعه أعكاما و لا يعرفون ما فيها،ويظنّونها ثيابا،أنّه يسجن و يهدّد فإن أقرّ بشيء حلف عليه كان القول قوله، وإن تمادى على إنكاره حلف صاحب الوديعة على ما يشبه أن يكون يملك مثله ويأخذه بذلك، والظّالم أحق بالحمل عليه وبه القضاء. وقيل: يحلف ولا شيء عليه بعد استبرائه بالسّجن والتّضييق والتّشديد. قال البرزلي: «تجري هذه المسألة، على مسألة من غصب أرضا فشهد بها الشّهود ولا يدرون حدودها ولا يعرفون موضعها وفيها ستّة أقوال، أنظرها في سماع يحيى من استحقاق البيان».اهـ. والأقوال المشار إليها، ذكرها جماعة ومنهم المتّيطيّ، في الغصب مع زيادة فقه في المسألة،

-الأوّل منها بطلان الشّهادة ولا توجب شيئا.

-الثّاني، أنّها توجب التّشديد على المشهود عليه.

-الثّالث، أنّ البيّنة تستنزل إلى ما لا تشك فيه.

-الرّابع، القول قول المغصوب منه.

-الخامس، القول قول الغاصب إلاّ أن يأتي بما لا يشبه فيصير القول قول المغصوب منه.

-السّادس،الفرق بين أن يشهد الشّهود على الأرض بعينها ولا يعرفون حدودها، وبين أن لا يعيّنوا الأرض بل يقولوا غصبه أرضا في القرية. فالشّهادة في الطرف الثّاني

---

[359] هو المذكور في بداية الكتاب بعنوان "أبو ابراهيم" وقد ذكرت ترجمته هناك.

باطلة لا توجب حكما، وأمّا الأول فيحلف المدّعى عليه على ما أقرّ به ولا يكون عليه شيء إلاّ أن يأتي من الحقّ بما يستنكر فيحلف المدّعي ويستحقّ ما حلف عليه. اهـ. والقول باستنزال الشّاهد إلى أقلّ ما يستنزل ذكر الشّيخ ابن ناجي: «في تاسعة الأيمان بالطّلاق فيه خلافا وأنّ اختيار شيخه البرّزلي أنّه لا يستنزل بل تبطل الشّهادة وعزاه أيضا لابن القاسم، وأنّ اختيار شيخه أبي مهدي عيسى الغبريني أنّه يستنزل وهو قول مطرّف».اهـ. وفي طلاق الحاوي عزو الاستنزال إلى رواية مطرّف واختاره اللّخمي. وأفتى به ابن رشد. وعزاه في وديعة الحاوي، لقول مطرّف وفتوى ابن رشد وفي حاشية الطرابلسي[360] عند قول المدوّنة: «قيل لمالك فيمن شهد بين رجلين بحقّ فنسي بعض الشّهادة وذكر بعضها، فقال إن لم يذكرها كلّها فلا يشهد ما نصّه قوله «فقال إن لم يذكرها كلّها فلا يشهد»»، قال المغربي: هذا قول لمالك وابن القاسم رحمة الله تعالى عليهما، وقال ابن كنانة وغيره يستنزل إلى ما لا يشكّ فيه وهو عمدة أهل السّجلات. وهذا في الشّهادة على عدد متماثل كذا فسّرها مالك رحمه الله في العتبيّة، وإن كانت الشّهادة على فصول فهي كالشّهادات فلا تبطل إلاّ في ذلك الفصل الذي نسيها فيه، إلاّ أن يكون مرتبطا بغيره فتبطل فيه وفي غيره.اهـ. قال أبو علي ابن رحّال: قول أبي الحسن «وهو الذي اعتمده أهل السجّلات» مع قول أبي مهدي «لا ينبغي أن يختلف فيه» يدلّ على قوّة القول بالاستنزال مع ظهوره في نفسه، لكن في الحطّاب عن ابن رشد: إذا لم يأت الشّاهد بالشّهادة على وجهها وسقط عن حفظه بعضها فإنّه تسقط بإجماع، الخ. فانظر هذا الإجماع ومثله في الرّهوني، قائلا: لا يصحّ الاتّفاق، فضلا عن الإجماع.اهـ. وقد أحسن عظوم في برنامجه في الجمع بين ما ذكره ابن رشد كما في التّبصرة والبرّزلي، وبين ما ذكره أبو الحسن وأبو مهدي بحمل كلام ابن رشد

---

[360] هو عبد الرّحمن الغرياني له حاشية جيّدة على المدوّنة أخذ عن أصحاب ابن عرفة كأبي يوسف يعقوب الزّغبي.

على ما إذا كانت ذات فصل واحد، أو كانت ذات فصول والفصل المنسيّ مرتبط بالمذكور، أمّا إذا شهد أنّ لفلان دينارا ولفلان عشرة ونسي عددا آخر لرجل نسيه، فإنّما يبطل الفصل المنسيّ برأسه دون سائر الفصول التي ذكرها.اهـ.

وقد تحصحص ممّا جلبناه أنّ الأقوال القويّة في الشّهادة النّاقصة ثلاثة؛

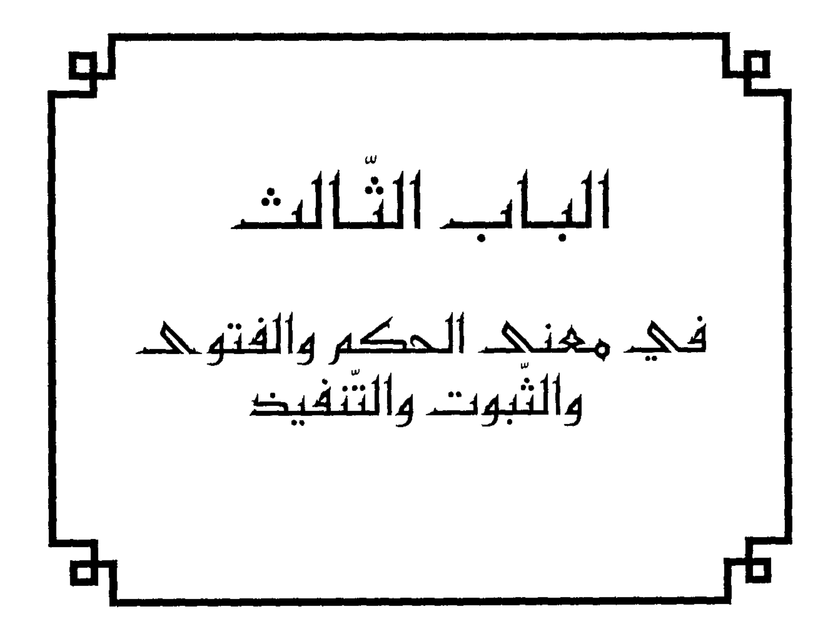
-الأوّل؛ بطلانها وهو الذي رجّحه الرّهوني قائلا: يكفي في رجحانه كونه قول ابن القاسم وروايته عن مالك في المدوّنة والعتبية، نصّا مع حكاية ابن رشد الإجماع عليه وقد علمت ما في حكاية الإجماع من الإشكال على ما لأبي علي والرّهوني وفهم عظوم له.

-الثّاني؛ أمر المطلوب بالإقرار بشيء ويحلف عليه ليبرأ فإن أبى قيل للمدّعي عيّن شيئا واحلف عليه، فإن قال لا أعرفه أو أبى سجن المطّلوب إن لم يكن المدّعي فيه شيئا معيّنا فإن كان شيئا معيّنا، حيل بينه وبين المطلوب ولا يصل إلى ذلك الشيء المعيّن، حتّى يقرّ منه بحقّ أو يسميّ من ذلك ما سمّى ويحلف على ذلك، وهي رواية مطرّف عن مالك قال ابن حبيب: قال لي مطرّف وقد كنّا نقول وغيرنا إذا لم يعرف الشّهود الحقّ الذي شهدوا به أو نسوه فلا شهادة لهم، ولا حقّ لهذا حتى سألنا مالكا رحمه الله عنها وتكلّم فيها فأخذنا بقوله، وحكم به عندنا غير مرّة وصار منهاجا للحكّام ودليلا على هذا النّوع من الدّعوى والشّهادة فيها، نقله صاحب التّبصرة مستوعبا وابن هارون في مختصر المتيطيّة مختصرا ونظّمه في العمليّات الفاسيّة بقوله:

لو شهدوا لقائم في دار ❁ بحصّة مجهولة المقدار
قيل لمطلوب بما شئت اعترف ❁ منها لطالب وكمّل بالحلف
فإن أبى قيل لطالب الضّنين ❁ ما شئت سمّه وخذه باليمين
فإن أبى فالدّار أخرج من يدي ❁ مطلوبها حتى يقرّ بشيء

-القول الثّالث الاستنزال إلى ما لا يشكّ فيه وهو قول مطرّف وقول ابن القاسم،وأفتى به ابن رشد واختاره أبو مهدي عيسى الغبريني قائلا: لا ينبغي أن يختلف فيه.





الباب الثّالث

في معنى الحكم والفتوى والثّبوت والتّنفيذ

وفي خطاب القضاة –

وفي ضابط ما يفتقر للحكم وما لا يفتقر إليه، وفيما يحصل به الحكم.

وفي تصرّفات الحكّام ليست أحكاما ولغيرهم من الحكّام نقضها أو تغييرها.

وفي المواطن التي يكون الحكم فيها جزّئيا والمواطن التي يكون فيها كلّيا.

وفي المواضع التي يدخلها الحكم استقلالا أو تضمّنا.

وفي معنى الحكم بالصحّة والحكم بالموجب، والحكم الضّمني والحكم الفعليّ والحكم المختلف فيه والحكم بالمختلف فيه.

وفي الأحكام التي يجوز تعقّبها والتي لا يجوز تعقّبها.

والتّحجير على القاضي الذي يلزم قبوله والتحجير عليه المردود.

والتّخصيص في القضاء والتّعميم فيه، واشتراط الحكم بمذهب معيّن.

وفيه تسعة فصول

الفصل الأوّل
في معنى الحكم والفتوى والثّبوت والتّنفيذ

الحكم إنشاء إلزام أو إطلاق فيما يقع فيه النّزاع لمصالح الدّنيا.

فإنشاء الإلزام كالحكم على الإنسان بإلزامه بإنفاق ولده أو والده، أو بتسليم الولد لأمّه لثبوت استحقاقها حضانته، أو بتسليم المشفوع فيه للشّفيع لاستحقاقه الشّفعة. وإنشاء الإطلاق كالحكم بزوال الملك عن أرض زال الإحياء عنها، والحكم بزوال الملك عن صيد ندَ عن حائزه وصار غير مقدور عليه، فإنّهما يصيران مباحين والتّقييد بما يقع فيه النّزاع لمصالح الدّنيا لإخراج ما يشجر فيه الخلاف لمصالح الآخرة، فإنّه لا يكون موردا للأحكام. والحكم فيه على فرض وقوعه يتنزّل منزلة الفتوى وهذا كمسائل العبادات ومدارك الأحكام. قال القرافي في الإحكام في الجواب عن السؤال السّابع عشر: الحكم بشيء لمدرك مختلف فيه ليس حكما بالمدرك بل بمقتضاه. ويوضّحه أنّ الحكام لم يقصد الحكم إلاّ في أثر ذلك المدرك ولم يقصد الحكم في المدرك بل القضاء في المدارك محال،لأنّ النّزاع فيها ليس من مصالح الدّنيا بل من مصالح الآخرة، وتقرير جميع قواعد الشّرع وأصول الفقه من هذا الباب لم يجعل الله لأحد أن يعيّن أحد القولين بحكم، وإنّما يحكم بمقتضى أحد القولين.

والفرق بين الحكم والفتوى، أنّ الحكم من وادي الإنشاء، ويترتّب عليه الجبر وأما الفتوى فمن باب الإخبار لأنّها عبارة عن إخبار المفتي مستفتيه عن حكم الشّارع في اعتقاده، ولا مجال فيها للإلزام فللمستفتي أن يأخذ بقول عالم آخر في الحادثة التي استفتى فيها، ويعرض عن الفتوى الأولى. بخلاف الحكم فلا خيرة فيه للمحكوم

عليه ويُلزَم بالحكم وينفّذ عليه، سواء أطال به نفسا أو وجد جرحا فيما قضي به عليه. ومن هنا يتبيّن أنّ ما كان يفعله بعض القضاة من أمر المحكوم عليه بالدّخول تحت الحكم، والإشهاد عليه بالرّضى به والإذعان له ممّا لا معنى له لأنّه يلزمه رضى أم لا. وربّما غلا بعض القضاة فسجن المحكوم عليه إذا أمره بالتّصريح بالدّخول تحت الحكم ليشهد عليه به، فأبى أو صرّح بالامتناع من الدّخول. وكان بعضهم يستدلّ بقول الله جل وعلا ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ وهو خطأ صراح، لأنّ الآية الكريمة نزلت في قضية شراج الحرّة التي اختصم فيها الزّبير وأحد الأنصار، فأمر عليه الصّلاة والسّلام الزّبير بأن يسقي ثم يرسل الماء لجاره. فقال الأنصاري: أن كان ابن عمّتك فتلوّن وجه النبيّ صلى الله عليه وسلم، ثم قال للزّبير: أمسك الماء حتى يبلغ الجُدُر ثم أرسله فاستوفى للزّبير حقّه، وكيف يصحّ أن يقاس أحد القضاة برسول الله صلى الله عليه وسلّم والعصمة في حقّه عليه الصّلاة والسّلام، لا يتطرّق ساحتها ريب. والارتياب في نزاهته يزجُّ بصاحبه في ظلمة الكفر والارتداد بخلاف غيره من أفراد الأمّة، قال القاضي أبو بكر بن العربي[361] في أحكام القرآن كلّ من اتّهم رسول الله صلى الله عليه وسلم في الحكم فهو كافر لكنّ الأنصاري زلّ زلّة فأعرض عنه النبيّ صلّى الله عليه وسلّم وأقال عثرته لعلمه بصحّة يقينه، وأنّها كانت فلتة وليست لأحد بعد النبيّ صلّى الله عليه وسلّم، وكلّ من لم يرض بحكم الحاكم بعده فهو عاص آثم.اهـ. والمراد بعدم الرّضى في كلام القاضي عدم الانقياد الظّاهري لا الباطني، يدلّ على ذلك قول الشهاب القرافي في الفرق الثّالث والعشرين بعد المائتين: إنّما حرم على

[361] هو القاضي أبو بكر محمد بن عبد الله بن محمد المعروف بابن العربي الحافظ النظّار الإشبيلي، له تآليف كثيرة منها عارضة الأوذى والقبس والعواصم من القواصم وأحكام القرآن وترتيب الرّحلة. توفي 543 منصرفه من مراكش وحمل إلى فاس ودفن بباب المحروق.

المحكوم عليه المخالفة لما فيها من مفسدة مشاقّة الحكّام وانخرام النّظام، وتشويش نفوذ المصالح وأما مخالفته بحيث لا يطّلع عليه حاكم ولا غيره فجائزة.اهـ.

وأمّا الثّبوت فعبارة عن قيام الحجّة على ثبوت السّبب عند الحاكم، فإذا ثبت بالبيّنة أنّ السيّد أعتق شقصا له في عبد، أو أنّ النّكاح كان بغير وليّ أو بصداق فاسد أو أنّ الشّريك باع حصّته من أجنبيّ في مسألة الشّفعة، أو أنّها زوجة للميّت حتّى ترث ونحو ذلك من ثبوت أسباب الحكم، فإن بقيت عند الحاكم ريبة أو لم تبق ولكن بقي عليه أن يسأل الخصم: هل له مطعن أو معارض ونحو ذلك. فلا ينبغي أن يختلف في هذا أنّه ليس ثبوتا ولا حكما لوجود الرّيبة أو عدم الإعذار. وإن قامت الحجّة على سبب الحكم وانتفت الرّيبة وحصلت الشّروط، فهذا هو الثّبوت والحكم من لازمه. قاله الشّهاب القرافي في الإحكام. وممّا يدلّ على أنّ الثبوت غير الحكم دخوله في العبادات والمواطن التي لا حكم فيها بالضّرورة إجماعا، فيثبت هلال شوّال وهلال رمضان وتثبت طهارة المياه ونجاستها، ويثبت عند الحاكم التّحريم بين الزّوجين بسبب الرّضاع والتّحليل بسبب العقد ومع ذلك لا يكون شيء من ذلك حكما. وإذا وجد الثّبوت بدون الحكم كان أعمّ من الحكم والأعمّ من الشيء غيره بالضّرورة. قال القاضي ابن عبد السّلام: وليس قول القاضي «ثبت عندي كذا» حكما منه بمقتضى ما ثبت عنده، فإنّ ذلك أعمّ منه قال: وإنّما ذكرنا هذا لأنّ بعض القرويّين غلط في ذلك وألّف المازري جزءا في الردّ عليه جلب فيه نصوص المذهب.اهـ.

ونقل البرزلي في نوازله عن ابن رشد جوابين مختلفين في المسألة: سئل عن بيّنة ثبتت عند قاض وأشهد على نفسه بثبوتها ثم عزل وولي غيره، هل يكرّرون شهادتهم عند الثّاني أو لا. وهل إثبات العقد عند الأوّل يجري مجرى الحكم أو الشّهادة على الشّهادة، فلا يشهد الفرع حتى يتعذّر الأصل فأجاب: إشهاد القاضي

بثبوت العقد حكم بعدالة البيّنة عنده فلا يعيدون عند غيره لأنّه إذ ذاك لا يحكم بها إلاّ بعد علمه بعدالتهم أو تزكيتهم عنده، وإذا ثبت عنده أنّ القاضي الأوّل أشهد بثبوت العقد عنده قضى بشهادتهم بعد الإعذار دون تزّكية وإن لم يعرف عدالة. اهـ. وهذا الجواب يقتضي أنّ الثّبوت جار مجرى الحكم. وسئل أيضا عمّن له حقّ ثبت بشاهدين عند قاض، وأشهد القاضي بثبوت الحقّ عنده بعدلين ثمّ نقل الحكم لآخر هل تعيد بيّنة الأصل شهادتها عند القاضي، وإذا أعيدت فهل يعذر في بيّنة ثبوت الحقّ وإذا أعذر إليه وكانت مبرّزة، هل يُمكّن من القدح بغير العداوة وهل يجرّحهما من هو أقلّ منه عدالة؟ فأجاب: الوجه إعادة شهود الأصل شهادتهما عند المنقول إليه الحكم أو من يبعثه إن كان في بلد آخر. ولا يمكّن الخصم من القدح في شهود الحكم بالإسفاه مع تبريزهما بل بالعداوة والهجر، إذ قد يقع من البارز في الفضل والصّلاح، هذا المختار ممّا قيل فيه وتجريحه بالعداوة ممّن هو فوقه[362] أو مثله أو دونه.اهـ.

قال البرزلي: «ظاهر هذا الكلام أنّ قول القاضي ثبت» ليس هو كإنفاذ حكمه حتى يصير محترما، وهذه المسألة ذكر شيخنا الإمام –يعني ابن عرفة– أنّها وقعت بين يدي ابن عبد السّلام وحكم بأنّ «ثبت» من قول القاضي ليس بتنفيذ[363] حكم ونقله عن المازري. قال: لا يكون قول القاضي» ثبت عندي كذا» حكما بمقتضى ما ثبت عنده فإنّ ذلك أعمّ منه. قال ابن عرفة: قلت للشّيخ ابن عبد السّلام قول المازري: اختلف العلماء في اقتصار القاضي على تسمية بيّنة ثبتت عدالتها، عنده هل ذلك كنقل شهادة عن شهادة أو كالقضيّة المنفّذة[364]. فمن رآه كالقضيّة المنفّذة تناقض

[362] أي في العدالة.

[363] أي إبرام.

[364] أي المبرمة.

في تفريقه بين أن يحكم القاضي أو يسمع بيّنة عليه ويحكم بثبوتها عنده، لأنّ حكمه بثبوتها عنده يمنع القاضي الآخر من الاجتهاد في ثبوتها، وكذلك من أجرى ذلك مجرى نقل الشّهادة عن الشّهادة تناقض لأنّ القاضي واحد، وإذا كان قوله «ثبت عندي بشهادة فلان وفلان نقلا فنقل واحد شهادة شهود لا يعوّل عليه، لكنّهم جعلوا حرمة القضاء ومنصبه يُصيّر القاضي وإن كان واحدا كالإثنين نقلا، لأنّ له تنفيذ ما شهد عنده فينفّذ ما قضى وإن كان واحدا، وكذا نقله عن شهود شهدوا عنده على غائب ليس بقضيّة محضة ولا نقل محض بل هو مشوب بالأمرين فينظر أولاهما به فينسب إليه، فقال لي: نقلك عن المازري أنّ قول القاضي «ثبت عندي» أنّه كالقضيّة المنفّذة عند، بعضهم بعيد فإنّه ألّف جزءا خطّأ فيه من قال ذلك فأوقفته بعد انقضاء مجلس الدّرس على قول المازري المتقدّم، فدخل منزله وأخرج إليّ الجزء الذي ألّف المازري يقتضي ما ذكره الشّيخ. قال ابن عرفة ولبابه أنّ بعض القضاة أنفذ كتابا لقاض ذكر فيه «وثبت لديّ أنّ فلانا وفلانا اشتريا من فلان في عقد واحد كذا وكذا بينهما بثمن سمّاه، فسألني الحامل لهذا الكتاب إنهاء جميع ذلك للقاضي ليفعل فيه موجبه، فاتّفق رأي الجماعة الذين استرشدوا فيه على أنّه لا يوجب نقل ملك البائع فتتعلّق به الأحكام التّابعة لنقل للملك من الشّفعة وغيرها، وعن تعلّق الشّفعة وقع الكلام والدّليل على أنّ هذا الكتاب لا يوجب على الشّفيع أخذ الشّفعة أو تركها أنّها لا تجب إلاّ بعد انتقال الملك، لأنّ بيع الخيار لا تجب فيه شفعة ما لم يبتّ، والملك قد انتقل فيه على أحد القولين عندنا. والملك لا يثبت انتقاله إلاّ إذا اعترف به المتعاقدان أو حُكم به عليهما عند الإنكار. وهذا الكتاب لم يذكر فيه اعتراف البائع بالبيع ولا صرّح من بعد بأنّه حكم بالبيع وقضى به بل أورد لفظا محتملا للحكم ولما سواه، ولا تلزم القضايا والأحكام بلفظ فيه إشكال وإبهام. واللّفظ المحتمل هو قول القاضي

«وثبت عندي أنّ فلانا اشترى من فلان» وقوله «ثبت عندي» لفظ يتردّد بين ثبوت حكم، وبين استماع لما أثبته من بيّنة زكيّة دون إيقاع حكم وإبرام قضيّة، فإنّ الثّبوت لغة حصول أمر وتحقّقه. يقال ثبت خصب أرض كذا ممّا لا يصحّ أن ينصب له الحاكم وتطلب فيه القضايا والأحكام، والرّوايات مسطورة بصحّة ما قلناه قال أشهب: إذا كتب قاض إلى قاض بأمر مختلف فيه والمكتوب إليه لا يرى ذلك الرّأي فإن كتب إليه أنّه حكم بما في كتابه وأنفذه جاز ذلك وأنفذه هذا. وإن لم يكن قطع فيه الحكم وإنّما كتب بما أثبت عنده الخصم فلا ينبغي له أن يعمل برأي الكاتب، ومثله لابن حبيب عن الأخوين (مطرّف وابن الماجشون). وفي الموازّية: «يجب إنفاذ ما في كتاب القاضي لقاض إن كان فيه «قضيت لفلان على فلان» وإن لم يكن في الكتاب الفراغ من الحكم فعلى المكتوب إليه أن يتمّ الحكم ولا يستأنفه.اهـ. قال الشّيخ ابن عرفة: مسألة النّزاع بين المازري ومنازعيه مبنيّة على تحقيق أمرين؛ أحدهما أنّ فاعل «ثبت» إذا كتب قاض لقاض آخر بلفظ «ثبت كذا عندي» هل هو بمنزلة المقضيّ به عنده أم لا، والحقّ أنّه مختلف فيه على قولين: الأوّل أنّه ليس كالمقضيّ به وهو ظاهر قول ابن رشد، في مسألة تسمية القاضي في كتابه من شهد عنده ما نصّه: لأنّ كتاب القاضي للقاضي بما ثبت عنده على رجل في بلد المكتوب إليه ليس بحكم على غائب، والثّاني أنّه كالمقضيّ به وهو ظاهر فهم ابن رشد المذهب حيث قال: إن كتب بثبوت شهادة البيّنة فقط، لم يؤمر بإعادة شهادتهم وإن كتب بتعديلهم أو بقبوله إيّاهم إلى آخر كلامه. ونصّ المازري في شرح التّلقين على أنه مختلف فيه بين العلماء، ولم يصرّح فيه عن المذهب بشيء ونقل الشّيخ عن أشهب أنّه ليس كالمقضي به. الثّاني، أنّ مسمّى «اشترى» هل يقتضي ثبوت ملك المشتري لما اشترى أم لا؟ فالمازري ومن وافقه على فتواه من فقهاء المهديّة يقول إنّه لا يقتضي ملكه وخصمه، يقول: يقتضي ملكه وهو

ظاهر المدوّنة عندي منها قوله في الزّكاة. الأوّل من اشترى بمال حلّ حوله ولم يزكّه خادمًا فماتت فعليه الزّكاة وفي الجهاد من اشترى من المغنم أم ولد رجل أو ابتاعها من حربيّ فعلى سيّدها أن يعطيه جميع ثمنها، وفي الشّفعة من ابتاع شقصا بثمن إلى أجل فللشّفيع أخذه بالثمن إلى ذلك الأجل، إلى غير ذلك ممّا يعدُّ كثرة فعلى هذا مقتضى العدل إن ثبت أنّ قول القاضي «ثبت عندي» كالمقضيّ به يكون الصّواب فتوى منازع المازري وإلاّ فلا. قال البرزلي: وفي هذا الاستقراء نظر لأنّ هذه الأحكام مرّتبة على صحّة البيع قبلها فتأمّل، ونقل في الحاوي عن المازري أنّ سحنونا وأشهب ومطرّفا وابن الماجشون فرّقوا بين ما ينفّذ من الأحكام وبين ما اقتصر فيه على الإثبات. وذكر أنّه سأل شيخه أبا العباس ابن حيدرة[365] عن شهيدين شهدا على رسم، ورفعا عند القاضي وأثبت الرّسم بعدول ثم خاطب عليه القاضي، ثم رفعت يد الأصول بجرحة فأجابه بأنّه لا يعمل بها.

قلت قول الشّيخ ابن عرفة: ظاهر فهم ابن رشد المذهب على أنّ الثّبوت كالمقضي به، لإيجابه بناء الثّاني على فعل الأوّل فيه نظر، لاحتمال أنّ وجوب البناء على فعل الأوّل لمصلحة تقصير زمن الخصام، والثّقة بما فعله الأوّل لعلمه وعدالته مع عدم طرو ما يوجب إعادة النظر، وربّما يستفاد هذا ممّا نقله ابن فرحون في التّبصرة في صفحة 88 من الجزء الأوّل عن الشّيخ تقي الدّين السّبكي[366]، أنّ فائدة الحكم بالثّبوت عدم احتياج حاكم آخر إلى النّظر وجواز التّنفيذ في البلد فإنّ في تنفيذ الثّبوت في البلد من غير اقترانه بحكم خلافا، فإذا صرّح بالحكم جاز التّنفيذ فهما فائدتان.

[365] هو أبو العبّاس أحمد بن محمد بن قاسم بن محمد ابن حيدرة كان معاصرًا لابن عرفة أخذ عن ابن عبد السّلام. وأخذ عنه ابن علوان وعيسى الغبريني والبرزلي، تولّى قضاء الأنكحة بتونس ثم قضاء الجماعة وتوفي سنة 778.

[366] هو علي بن عبد الكافي السّبكي؛ الشّافعي المذهب، الجامع لأشتات العلوم وُلّي قضاء الشام سنة 739 من تآليفه الابهاج في شرح المنهاج. وقد استوفى ابنه الشيخ تاج الدين في طبقاته، أسماء كتبه وما قاله العلماء فيه. مولده سنة 683 وتوفي في القاهرة سنة 756.

ونقل عنه أيضا أنّ الثّبوت تارة يضاف إلى السّبب الذي نشأ عنه الحكم، وتارة يضاف إلى قول القاضي وتارة يضاف إلى الحكم، فالأوّل كإثبات جريان عقد الوقف أو البيع أو الهبة أو النّكاح، والثّاني قول القاضي: ثبت عندي قيام البيّنة بهذه العقود أو ثبت عندي الإقرار بها أو بالدّيْن مثلا، وأنّ معنى ثبوت قيام البيّنة تزكيتها وقبولها قال: وقد تردّد الفقهاء في أنّ الثّبوت حكم أو ليس بحكم. وعند الحنفية أنّه حكم ولا يتّجه في معنى كونه حكما إلاّ أنّه حكم بتعديل البيّنة وقبولها وجريان ذلك المشهود به. وأما صحّته أو الإلزام بشيء فلا، والثّالث كقوله: ثبت عندي أنّ هذه الدّار وقف أو ملك فلان أو أنّ هذه المرأة زوجة فلان، فهذا مثل الحكم فلا يمكن التعرّض لنقضه،إلاّ أن يتحقق أنّ مستنده جريان عقد مختلف فيه، كقول الحنفيّ «ثبت عندي أنّ هذه زوّجت نفسها» ونحو ذلك فحينئذ يعود الخلاف في أنّ الثبوت حكم أم لا. ويقوى جريان الخلاف فيه. فإن قلنا أنّه حكم امتنع على حاكم آخر إبطاله وإن قلنا أنّه ليس بحكم لا يمتنع، ومن يقول ينقض حكم القاضي بلا وليّ لم يمتنع عنده على الوجهين جميعا. ولو لم يصرّح القاضي ببيان السّبب واقتصر على قوله «ثبت عندي أنّها زوجة» وعلم ببيّنة أخرى أنّ مستنده تزويجها نفسها، فالظّاهر أنّ الأمر كذلك لكن العلم بذلك صعب، لاحتمال أن يكون جاء وليّها فجدّد عقدها بحضوره في غيبة من شهد عليه بالثّبوت المطلق، وبتزّويجها نفسها وإن كان احتمالا بعيدا. اهـ. قلت؛ ما ذكره الشّيخ تقيّ الدّين في القسم الثّالث لا يتمشّى على المعوّل عليه عند المالكيّة في الثّبوت.فإنّ المعتمد عندهم أنّ الثّبوت من القاضي العالم العدل يغني القضاة عن إعادة النّظر فيما ثبت، ما لم يحصل ما يوجب إعادة النّظر لا فرق في ذلك بين الثّبوت المضاف إلى السّبب وبين الثّبوت المضاف إلى ما يحكم به. على أنّ قول القاضي ثبت عندي أنّ هذه المرأة زوجة فلان أو أن أنّ هذه الدّار وقف فلان أو ملك فلان، لا يزيد

على إضافة الثّبوت إلى السّبب إلاّ بظهور الإعذار فيه ظهورا بيّنا، وذلك غير مؤثّر بدليل أنّه لو طرأ بعد ثبوت قيام البيّنة والإعذار فيها وقبل الحكم؛ رجوع من الشّاهد عن الشّهادة لوجب أن يبطل الثّبوت الأوّل، كما لو طرأ بعد ثبوت قيام البيّنة موجب جرح أو طرأ بعد ثبوت أهليّة المعاملة موجب حجر.

وإذا اتّضحت حقيقة الثّبوت فهناك بعض أنواع من تصرّفات القاضي، التي هي من الثّبوت ولا تلمسها يد الأحكام أبدا.

-النّوع الأوّل؛ إثبات الصّفات في الذّوات كأن يثبت عند الحاكم الجرح أو العدالة، أو أهليّة الإمامة للصّلاة أو أهلية الحضانة أو أهلية الوصيّة، أو أهلية التّصرّف في ماله كالتّرشيد، أو أهلية المنع من التصرّف. فكلّ هذه الأشياء من قبيل الثّبوت ويجوز لغير المثبت من الحكّام أن لا يقبل من عدّله قاض ويعتقد فسقه إذا ثبت سببه عنده، ويقبل من ثبتت جرحته عند قاض إن ثبتت عنده عدالته، وأن يطلق من حجَّر عليه قاض ويحجّر على من أطلقه قاض آخر إذا تحقّق عنده نقيض ما تحقّق عند الأوّل.

-النّوع الثّاني، إثبات أسباب المطالبات كثبوت الدّيون على الغرماء والنّفقات للأقارب والزّوجات، وأجرة المثل في منافع الأعيان فهذه الأمور وما شاكلها إذا لم يحصل حكم بها، وإنّما نهضت الحجّة بها عند القاضي فلقاض آخر أن يغيّر ما ثبت عند الأوّل، إذا ثبت موجبه.

-النوع الثّالث، حجج أسباب الاستحقاق كأن يثبت عند القاضي التّحليف ممّن يتعيّن عليه الحلف، وإقامة البيّنات ممّن أقامها والإقرارات من الخصوم ونحو ذلك، فهذه الأفراد وما شاكلها من الثّبوت وللحاكم أن ينظر فيها ويثبت ما أثبته القاضي الأوّل أو يبطله، بل إذا اطّلع فيها على خلل تعقّب ما ثبت عند غيره. ولا يكون ذلك الإثبات السّابق مانعًا من تعقّب الخلل في تلك الحجج.

-النّوع الرّابع: إثبات أسباب الأحكام الشّرعيّة نحو الزّوال ورؤية الهلال في رمضان وشوال وذي الحجّة، ممّا يترتّب عليه الصّوم أو وجوب الفطر أو فعل النّسك. فكلّ ذلك من وادي الثّبوت، وللمّالكيّ أن لا يصوم في رمضان إذا أثبته الشّافعي بواحد، لأنّه ليس بحكم وإنّما هو إثبات سبب فمن لم يكن ذلك عنده سببًا، لم يلزمه أن يرتّب عليه حكمًا قاله القرافي في الإحكام.

وأمّا التّنفيذ، فمعناه بالنّسبة لحكم نفسه الإلزام بالحبس، وأخذ المال بيد القوّة ودفعه لمستحقّيه وتخليص سائر الحقوق وتمكينها بأيدي مستحقّيها كتسليم الولد لحاضنته وإرجاع المعتدة من طلاق لبيت سكناها، وإيقاع الطّلاق على من يجوز له إيقاعه عليه ونحو ذلك، فالتّنفيذ غير الثّبوت والحكم بل يأتي في الدّرجة الثّالثة، إذ أوّل ما يسبق ثبوت الشّيء ثم الحكم به ثم تنفيذه وقد تجعل للحاكم قوّة التّنفيذ وقد تسلب منه[367] كما هو الحال اليوم.

وأمّا التّنفيذ بالنّسبة لحكم غيره فأن يقول فيما تقدّم الحكم فيه من غيره، ثبت عندي أنّه ثبت عند فلان من الحكّام كذا ومثله إذا قال: ثبت عندي أنّ فلانًا حكم بكذا فهذا ليس حكمًا من المنفّذ البتّة، ولا مفيدا لصحّة الحكم السّابق إلاّ أن يقول القاضي الثّاني: حكمت بما حكم به الأوّل وألزمت بموجبه ومقتضاه. ومتى كان الحكم الأوّل مستوفيا شروط الصحّة يلزم تنفيذه وإلزام المحكوم عليه به، إن اتّحد الحاكم الأوّل: والمنفّذ الثّاني مذهبًا، فإن اختلفا مذهبا فهل يلزم الثّاني تنفيذ حكم القاضي الأوّل وإلزام المحكوم عليه بدفع المال الذي حكم عليه به القاضي، وإلزام الزّوجة المحكوم عليها بصّحة النّكاح، وتمكين الزّوج منها مع أنّ مقتضى مذهبه خلاف ما نفذ به ذلك

[367] اقتضت التّراتيب أنّ السّلط التنفيذيّة تكون مستقلّة عن السّلط الحكميّة، فالمنفّذ هو شيخ المدينة في الحاضرة وعامل الجهة في غيرها، وإذا صدر حكم من القاضي فالمحكوم له يتسلّم نسخة من حكمه وينهيه إلى المدينة أو عامل الجهة لأجل التّنفيذ.

الحكم، في ذلك قولان حكاهما المازري: أحدهما أنّه يقف عن تنفيذه وإبطاله لأنّه إن نفّذه وألزم المحكوم عليه ما فيه، ألزمه ما لا يرى أنه الحقّ عنده والثّاني أنّه ينفّذه ويلزم المحكوم عليه ما تضمّنه الحكم، لأنّ توقفّه عن إنفاذه كإبطاله وهو ممنوع من نقض الأحكام المجتهد فيها، وذكر في المفيد أنّ الثّاني هو الذي به العمل. قلت؛ وعملنا التّونسي على هذا الثّاني وذلك أنّ القاضي الحنفيّ إذا حكم بصحّة البيع فيما بيع على الكمشة المجهولة، أو بصحّة الوقف الخالي عن الحيازة وترفع بعد هذا الحكم في القضية المحكوم فيها لدى القاضي المالكي في الصّحة والفساد، فإنّ القاضي المالكي يحكم بمثل ما حكم به القاضي الحنفيّ من الصحّة، ويعلّل حكمه بأنّ حكم الحاكم يرفع الخلاف، ويجعل حكم تلك الجزئيّة الخاصّة الصحّة عند الجميع هذا ما كان يفعله من سلف من القضاة التّونسيين ومازال العمل مستمرّا به اليوم. بل كان القاضي المحقّق الشّيخ أبو عبد الله محمد الطّاهر ابن عاشور الجدّ رحمه الله مكّن من الشّفعة بقيمة الشّقص المشفوع فيه، فيما بيع على الكمشة المجهولة وصدر حكم من القاضي الحنفيّ فيه بصحّة البيع على مقتضى مذهبه. وعلّل ذلك بأنّ المشاع إذا بيع بيعا فاسدًا، وطرأ على ذلك البيع ما أوجب مضيّه، فإنّ الشّفعة تقع بقيمة الشّقص المشفوع فيه كما قال في التّحفة، في مبحث الشّفعة :

وفي البيوع الفاسدة ❁ ما لم تصحح فبقيمة تجب

والبيع على الكمشة المجهولة فاسد عند المالكيّة لجهل الثّمن، فإذا حكم الحاكم الحنفيّ بصحّة البيع وإمضائه، ارتفع الخلاف في تلك الجزئيّة، وصارت من قبيل البيع الفاسد الذي طرأ عليه ما أوجب مضيّه. ومن لوازم ذلك، تمكين الشّريك من الشّفعة فيه بالقيمة وقد نازع الشّيخ بعض معاصريه غير أنّ حجّته ناهضة.قال رحمه الله: وبلغنا أنّ القاضي إسماعيل التّميمي كان فعل مثل ذلك أخذا ممّا تقدّم، وهو أخذ متين

العرى وكان القضاة التّونسيون في القديم، ولم يزالوا إلى اليوم، يحكمون بما تقتضيه ألفاظ الواقفين في الاستحقاق وشرائط الوقف على مقتضى مذهبهم، في الأوقاف الخالية من الحوز المحصّنة بحكم قاض حنفي بصحّتها، وما ذلك إلاّ من آثار اعتبار الحكم الحنفيّ ونفوذه.

الفصل الثّاني
في خطاب القضاة وفيه مباحث

المبحث الأوّل في حقيقة الخطاب وأنواعه

الخطاب هو إخبار قاض قاضيا آخر بما ثبت عنده أو حكم به. وأنواعه ثلاثة: الإنهاء بالمشافهة، والإنهاء بالإشهاد، والإنهاء بالكتابة.

فأمّا الإنهاء بالمشافهة[368]، فشرط الاعتداد به؛ أن يكون كلّ من المنهيّ والمنهيّ إليه في موضع ولايته ويتصوّر هذا، بأن يكونا قاضيين في بلد واحد، أو في بلدين متجاورين. فيقف كلّ منهما في طرف عمله، ثم يخبر أحدهما الآخر بما يريده من التّبليغ. ووجه هذا الشّرط، أنّ المبلّغ (بالكسر) إذا كان في غير موضع ولايته، يكون معزولا. وقول المعزول «كنت حكمت بكذا. أو ثبت لديّ كذا» لا يقبل. وإذا كان المبلّغ (بالفتح) في غير ولايته، يُفْضي اعتماد التّبليغ، إلى اعتماد علم حصل للقاضي في غير مجلس القضاء. والقاضي لا يستند إلى علمه في غير التّعديل والتّجريح.

ثم إنّ الإنهاء بالمشافهة. صحيح على أصل المذهب في جواز تعدّد القضاة بالبلد الواحد. ولم يقع منصوصا لقدماء المالكيّة وإنّما يذكرون الإشهاد. ولهذا عزاه الشّيخ ابن عرفة لابن شاس. وقد ذكره المازري، تفريعا على مسألة اقتصار القاضي على تسمية بيّنة تثبت عدالتها عنده، هل ذلك كنقل شهادة من شهادة أو كالقضيّة المنفّذة. وظاهر كلامه أنّ المسألة ينبغي أن يختلف فيها. ونصّه كما في شرح ابن مرزوق على المختصر: «ممّا يتفرّع من هذا، لو أنّ أحد القاضيين المستقلّين بمدينة أخبر الآخر أنّه

---

[368] الإنهاء بالمشافهة، بطل العمل به في تونس. ووقع الاقتصار على الإنهاء بالإشهاد أو الكتابة. وهو أضبط وأضمن لحفظ الحقوق.

ثبت عنده شهادة فلان وفلان لرجلين بالبلد، وقضى بثبوتهما. فإن قلنا أنّ هذا منه كنقل شهادة، فلا يكتفي بتعريف المخاطب أنّهما شهدا. لأنّ المنقول عنهما حاضران، ولا ينقل عن حاضر من غير عذر. وإن قلنا أنّه كقضيّة، فإنّ الثاني ينفّذه ولا يطالب بإحضارهما. وهذا أيضا إن قلنا أنّ قول القاضي وحده، وإن كان كالنّقل يكتفى به لحرمة القضاء فيصحّ نقله، وإن حضر من نقل عنه».اهـ.

وما قدّمناه من اشتراط حلول كلّ من المنهيّ والمنهيّ إليه في محلّ ولايته، هو الذي اقتصر عليه خليل تبعا لابن الحاجب. وفي المسألة خلاف. فأمّا بالنسبة إلى المنهيّ، فحكى ابن سهل عن أهل طليطلة، أنّهم يجيزون إخبار القاضي الحالّ بغير محلّ ولايته، لقاضي ذلك البلد وينفّذه. ويرونه كخطابه إيّاه. ونقل الشيخ حلولو في شرح المختصر عن شيخه البرزلي، أنّ العمل بتونس على ذلك؛ وأنّ قضاة الكور إذا قدموا إلى تونس، ووجدوا خطاباتهم فإنّهم يرفعون عليها. وأفتى الشيخ ابن عرفة في قاض حلّ بغير محلّ ولايته وكان ابتدأ قضية، فسأله أهلها أن يستنيب لهم من يكمّلها أنّ ذلك له. وقال المازري لو سئل من الحالّ بغير محلّ ولايته، أن يكشف له عن عدالة بيّنة هي بمحلّ ولايته لكان له ذلك. ولو سأله التّسجيل بذلك لم يكن له ذلك. ولو سأله سماع البيّنة فقط فقولان، لأصبغ وابن عبد الحكم. وإلى هذه المسألة أشار في العمليّات العامّة بقوله:

وجوّزوا إنهاء ما في خلده ❁ مشافها إنّ حل غير بلده
بل بلد المنهيّ له ليعلمه ❁ كما أجاز فقها طليطله

وأمّا بالنسبة إلى المنهيّ إليه، فحكى ابن سهل عن أصبغ ما ظاهره جواز الخطاب.

وأمّا الإنهاء بالإشهاد، فمعناه أن يشهد عدلين بأنّه قضى بكذا، أو ثبت عنده كذا لينهيا ذلك إلى قاض آخر. أو أن يكتب قاض إلى قاضي بلد آخر بما ثبت عنده،

من شهادة على رجل أو حقّ أو قضاء ويشهدهما على كتابه. واختلف هل يكتفي بالشّاهدين في جميع الحقوق، وهو ما لأشهب وهو ظاهر المدوّنة. أو يلزم أربعة في الزّنى، وهو ما لسحنون، قياسا على نقل الشهادة فيها. وعلى الأوّل درج المختصر الخليلي، ووجهه أنّ الشاهدين هنا شهدا على إقرار القاضي، بأنّ الحكم ثبت عنده وتقرّر. وأمّا النّاقلون فقد نقلوا حكما عن غيرهم لم يثبت، وإنّما يثبت بهم فاعتبر فيهم العدد، قاله ابن يونس نقلا عن بعض القروييّن. فلو شهد الشّاهدان بخلاف ما في الكتاب؛ بأن يشهدهما ويبعث معهما كتابه من غير أن يقرأه عليهما. فالاعتماد على ما شهدا به لا على ما في الكتاب. قاله في الجواهر. واقتصر عليه خليل.

وأمّا الإنهاء بالكتاب وحده، فاشترط ابن القاسم في العمل به، قيام البيّنة بشاهدين أنّه كتابه. واشترط أشهب إشهادهما عليه أنّه كتابه، ولم يكتف بالشّهادة من غير إشهاد. وجعل ابن رشد محلّ الخلاف، في الكتاب الوارد من كورة إلى كورة، وأمّا ما جاء من أعراض المدينة إلى قاضيها. فإنّه يقبله بمعرفة الخطّ وبمعرفة الخاتم وبالشّاهد الواحد، إذا لم يكن صاحب القضيّة لقرب المسافة، واستدراك ما يخشى من التعدّي. قاله ابن حبيب في الواضحة. وقاله ابن نافع وابن كنانة في الحقوق اليسيرة. قال ابن نافع: وقد كان يعمل فيما مضى بكتاب القاضي، بمعرفة الخطّ والختم دون بيّنة، حتى حدث اتّهام النّاس، فأحدثت الشّهادة على كتاب القاضي. وأوّل من سأل الشّهادة، سوار ابن عبد الله.اهـ. من شرح ابن مرزوق. وكان سحنون لا يقبل كتاب قاض من قضاته إلاّ بعدلين، ولا يفكّه إلاّ بمحضرهما. وكان يعرف خطّ بعض قضاته ثم لا يقبله إلاّ بشاهدين. وكان يجيب من سأله منهم في الأحكام، في كتابه فيطبعه ولا يشهد عليه، وينفّذه من يرد عليه ذلك منهم. وكان ينفّذ كتب أمنائه بلا بيّنة عليها، ويأمر بعض أعوانه بإحراز كتبهم عنده.

والخلاصة أنّ الرّوايات صريحة في لغو كتاب القاضي، بمجرّد معرفة خطّه دون الشّهادة عليه. ولهذا قال ابن المناصف: اتّفق أهل عصرنا في البلاد التي ينتهي إليها أمرنا؛ على قبول كتب القاضي في الأحكام والحقوق، بمجرّد معرفة خطّ القاضي دون الشّهادة على ذلك ولا خاتم معروف. مع أنّي لا أعلم خلافا في مذهب مالك أنّ كتاب القاضي لا يجوز بمعرفة خطّه. قال ابن المناصف: ووجه عمل النّاس أنّ الظنّ النّاشئ عن معرفة الخطّ، مساو للظنّ النّاشئ عن شهادة البيّنة بأنّه كتابه، مع ما في اشتراط البيّنة على الكتاب من المشقّة، مغ انتشار الخطّة وبعد المسافة. قال الشّيخ ابن عرفة: ولا تندفع المشقّة ببيّنة يشهدها القاضي على كتابه، ثم يرفع على خطّ البيّنة، كما يفعله كثير من أهل زماننا. لأنّ ثبوته بالشّهادة على خطّ القاضي أقوى ظنّا من الشّهادة على خط تلك البيّنة.اهـ. قال ابن المناصف: فإذا ثبت وجه ذلك، وقامت ببيّنة عادلة على خطّه وجب العمل به، وإن لم تقم عليه ببيّنة وعرفه القاضي المكتوب إليه فجائز عندي قبوله. وقبول سحنون كتب أمنائه دون بيّنة يدلّ على ذلك. قال: ويحتمل أن يقال لابدّ من الشّهادة على ذلك.اهـ.

وذكر البرزلي أنّ العمل بتونس، جرى باعتماد كتاب القاضي إذا عرف المكتوب إليه خطّه. وهو ما حكاه ابن المناصف عن أهل زمانه. وحكى ابن نافع العمل به قديما. قال ابن مرزوق: عاد الأمر إلى ما قال ابن نافع أنّه كان في القديم يكتفى بالخطّ؛ والضرورة داعية إلى ما عليه العمل اليوم، والحمد لله على مصادفتهم لعمل السّلف الأوّل. قلت العمل عندنا في هذا الزمان؛ جار باعتماد كتاب القاضي إذا كان مختوما بختمه، ومكتوبا عليه بخطّ القاضي «ختم في تاريخه» أو «في تاريخ كذا» أو «صحّ فلان» ويلزم الجمع بين الختم وهذه الكتابة ولا يكتفى بالختم وحده احتياطا.

ثم الإنهاء بالكتابة قسمان:

-الأوّل، أن يكون الكتاب مستقلاّ بنفسه.

-الثّاني أن تكون الكتابة على الرّسم لإفادة شيء يتعلّق به. فأمّا الإنهاء بكتاب[369] مستقلّ، فالعمل فيه بتونس منذ أكثر من مائة سنة، جرى بتعيين المكتوب إليه وتسميته. وهو خلاف قول ابن عرفة: الذي استقرّ عليه القضاة بإفريقيّة، عدم تسمية القاضي المكتوب إليه.

وأمّا الإنهاء بالكتابة في الرّسم نفسه، فلا يسمّى فيه المكتوب إليه. وقد جرى عملنا التونسي بأنّ الخطاب على الرّسوم؛ يكون في سائر البيّنات الاسترعائيّة بكتابة هذه الجملة؛ بخطّ القاضي أو المفتي المخاطب «يكتب العمل» مع ختم تلك البيّنة بختم المخاطب. وتدلّ هذه العبارة على صلوحيّة هذه البيّنة للاحتجاج بها. بحيث لا يتوقّف فيما بعد على الحكم بمقتضاها إلاّ على الإعذار فيها. فالخطاب بهذه الجملة عندنا بمنزلة لفظة «أدّيا فقبلا وأعلم بذلك فلان» عند المغاربة. ويكون الخطاب في البيّنات الأصليّة؛ كرسوم البيع والوقف والهبة والصّدقة والمغارسة والنّكاح والخلع

---

[369] كان يطلق على هذا الكتاب اسم المراسلة. ومازال النّاس يتغالون في اقتناء مراسلات حذّاق القضاة والمفتين التّونسيين، المعرفين بالعلم والتّحقيق. كمراسلات القاضي إسماعيل التميمي و المفتي محمد الخضار؛ وأضرا بهما. وكان في القديم؛ أحدث دفتر للمراسلات يمسكه عدلان؛ ويضمنان به المراسلات الصادرة. وإذا وجدا مراسلة مخالفة لمراسلة صدرت في القضيّة من بعض الحكّام يعلمون الشيخ المراسل؛ ليتذاكر مع صاحب المراسلة السّابقة؛ ويرجع أحدهما إلى ما رآه الآخر. فإن بقيا على الاختلاف ينهيا الأمر إلى رئيس تلك الدّائرة. وهو الذي يبتّ في المسألة ثم ألغي هذا. وتغيّر هذا الاسم في هذه الأزمنة القريبة. فاستعيض عن اسم المراسلة بلفظ «مكتوب». وكانت المراسلة يحملها المنتفع بها إلى قاضي الجهة. وصار المكتوب يوجّه إلى القاضي المنهيّ إليه بواسطة البريد. وإذا كان مصحوبا بحجج يخشى عليها من الضّياع؛ يرسل المكتوب والحجج على طريق ضمان البريد. والمكاتب الموجّهة إلى قاض من قضاة الجهات؛ تضمن بدفتر معدّ لذلك؛ يمسكه كاتب المحكمة. كما أن الوارد من الكتب يضمّن بدفتر معدّ لذلك.

(*) هو أبو عبد الله محمد بن محمد الخضّار التّونسي. أحد شيوخ الفتوى بتونس. كان آية في الذّكاء مع غفلة. وخيّرا مشتهرا بجودة الشّعر وشدّة التّحرير في الفتاوى. حتى إنّ العلماء يتنافسون في اقتنائها، أخذ عن الشيوخ الأعلام كالطّاهر بن مسعود وحسن الشّريف وإبراهيم الرّياحي وغيرهم. توفي سنة 1267.

بكتابة القاضي أو المفتي؛ في أسفل الرّسم «ثبت لديّ العدلان»[370] مع ختم الرّسم بختم القاضي أو المفتي المخاطب. وتدلّ هذه العبارة على أنّ الشهود منتصبون للإشهاد انتصابا عاما متّسمون بالعدالة. ولا يكتب القاضي أو المفتي «ثبت لديّ» بصيغة الإفراد أسفل الرّسم؛ إلا إذا كان قاصدا الإعلام بصحّة الرّسم وسلامته من الرّيب؛ من جميع النّواحي. بناء على ما اختاره جماعة من حذّاق العلماء التّونسيين. وقد تقدّم ذلك في الباب الثّاني.

ويكون الخطاب في نسخ رسوم الأحباس بختم النّسخة؛ وكتابة القاضي أو المفتي على هامشها بخطّه «طابق الفرع أصله؛ وأعلم بذلك فلان القاضي أو فلان المفتي» أو «قوبل الفرع بأصله فطابقه أو فتطابقا، وأعلم بذلك فلان قاضي كذا؛ أو المفتي ببلد كذا» ويدلّ هذا الخطاب؛ على أنّ الأصل المنسوخ منه سالم من الارتياب؛ لا شيء فيه يوهن الاحتجاج به، وأنّ شهيديه ثابتا العدالة.

أمّا الخطاب على النّسخ، من غير رسوم الأحباس فيكون بختم النّسخة؛ وكتابة «ثبت لديَّ» وتقدّم في الباب الثّاني، ما يجوز إخراج النّسخ منه وما لا يجوز. ويكون الخطاب في المضامين المخرجة للدّلالة على التملّك، بختم المضمون، وكتابة «خُتم في كذا» بخطّ القاضي أو المفتي قبل عقد العدلين، ثم يعقد العدلان، ويدلّ ما ذكر؛ على سلامة الأصل من الخلل والارتياب؛ وصحّة ما تضمّنه هذا المضمون وقيامه مقام الأصل. وإذا خلا المضمون من ذلك. لم يقم مقام الأصل؛ ولو كان مختوما وكتب القاضي أسفله «ثبت لديّ» أو «ثبت لديّ العدلان» إذ لا تدلّ هذه العبارة في المضامين؛

[370] إنّما يحتاج إلى هذا الخطاب إذا أريد الاحتجاج بذلك الرّسم؛ في غير البلد الذي انتصب فيه العدلان للإشهاد. كأن يكونا من شهود الحاضرة؛ وهو يريد الاحتجاج به في سوسة. أو كان العقّار مسجّلا ويريد صاحب الرّسم تضمين ما به في دفتر المحكمة المختلطة لدى دفتر دار. أو قصد الاحتجاج به في محكمة أجنبيّة. أو خارج الإيالة أو تضمينه في القباضة العامّة.

على أكثر من ثبوت عدالة العدلين؛ ولا تدلّ على سلامة الأصل من الرّيب واستيفائه لشرائط الأعمال.

المبحث الثّاني في فائدة الإنهاء

فائدة الإنهاء؛ عدم استئناف السّير في المراحل التي قطعها القاضي المنهيّ؛ والبناء على ما تضمّنه الإنهاء. قال ابن رشد: يجب على القاضي المكتوب إليه؛ أن من تولّى بعده أن يصل نظره بما ثبت عن القاضي الكاتب. فإن كتب ثبوت شهادتهم فقط لم يأمر بإعادة شهادتهم ونظر في تعديلهم. وإن كتب بتعديلهم وبقبوله إيّاهم؛ أعذر للمشهود عليه فيهم. وإن كتب أنّه أعذر له فعجز عن الدّفع أمضي الحكم عليه. اهـ. قال التّاودي في شرح التحفة: «وحاصله أنّه يبني على فعل الأوّل. وهذا إذا كان قاضي مصر لم يعرف جوره ولاجهله وإلاّ استؤنف.»اهـ. وقال الشيخ التّسولي في شرح التّحفة: وإنّما كان يبني لأنّ إشهاد القاضي الأوّل، بما ثبت من شهادتهم أو تعديلهم أو إعذار فيهم ونحوه حُكم بذلك. فلو لم يبن لكان متعقّبا لحكم الأوّل. وفي خليل «ولا يتعقّب حكم العدل العامل» ولهذا اشترط في المنهيّ أن يكون أهلا أو قاضي مصر؛ لم يعرف جوره ولا جهله. لأنّ شأن قضاة الأمصار العلم.اهـ. قلت؛ فيما قاله الشيخ التّسولي نظر. لأنّ ما ذكره من قبيل الثّبوت لا الحكم، كما تقدّم تحقيقه. وعندي أن ليس الأمر بالبناء على فعل غيره، ممّن اشتهر بالعلم والعدالة أو كان مظّنة لها، بأن كان قاضي مصر لم يعرف جوره ولا جهله؛ لما ذكره الشيخ التّسولي وسبقه إليه ابن عرفة. وإنّما هو لحصول الطّمأنينة والثّقة؛ بفعل المشتهر بالعلم والعدالة؛ وعدم ظهور ما يوجب إعادة النّظر والحالة ما ذكر، تطويل لأمد النّزاع وإضرار بالخصوم. وبما ذكرناه يمكن التّوفيق بين ما ذكروه، من البناء على فعل القاضي العدل العالم، وبين ما حقّقه الشّهاب القرافي في الإحكام، في الفرق بين الثّبوت والحكم تبعا لما ذكره المازري،

ونقله عن أشهب وسحنون ومطرّف وابن الماجشون. وهو الذي جزم به القاضي ابن عبد السّلام. وهو الذي صرّح به ابن رشد في بعض أجوبته. وكرّر القرافي ذكر المسألة، فأعادها فيما يدخله حكم الحاكم وما لا يدخله. وقد تقدّم طرف من ذلك.

المبحث الثّالث في العمل بالخطاب إذا مات، أو عزل المخاطب المنهيّ أو المخاطب المنهيّ إليه

إذا مات المخاطب (بالفتح) أو عزل، قبل وصول الخطاب إليه أو بعده وقبل البناء عليه، لا يلغى الخطاب. ويجب على من ولي مكان المكتوب إليه إنفاذه والعمل به، كما لو كان هو المكتوب إليه بعينه. لأنّ المراد في هذا كلّه، السّلطان الذي إذا زال من واحد كان في آخر. هذا قول مالك وأصحابه. انظر التّبصرة الفرحونيّة صفحة 42 جزء 2.

وأمّا إذا مات المخاطب (بالكسر) أو عزل، قبل وصول كتابه. فإن أشهد القاضي الكاتب على كتابه قُبِلَ كتابه. لأنّ إشهاده عليه كإشهاده على حكم نفذ. وأمّا إن لم يشهد عليه، وهو الذي جرى به عمل تونس والمغرب، من العمل بكتاب القاضي، بمعرفة خطّه دون إشهاد عليه، فظاهر ما في مختصر الواضحة عن ابن الماشجون إعماله. وقال ابن المناصف: لا يصحّ العمل به بوجه من الوجوه لأنّ أعلى مراتبه إذا ثبت، أن يقوم مقام قول القاضي نفسه «ثبت عندي كذا» لأنّ ذلك مدلول الكتاب. وهذا يقبل منه ما دام واليا، فإذا عزل لم يقبل منه على حال، إلاّ أن يكون على ذلك إشهاد في حال الولاية فيجوز عملا بالشّهادة. وفي المدوّنة: إنّ القاضي إذا عزل أو مات وفي ديوانه شهادة البيّنات وعدالتها، لم ينظر فيه ولا يجيزه من بعده. وإن قال القاضي المعزول «ما في ديواني قد شهدت به البيّنة عندي» أو قال «كنت حكمت بكذا» لم يقبل ذلك منه، فكذلك كتاب القاضي المعزول. قال ابن المناصف: وخالف في ذلك جماعة من الطّلبة وأجازوا ذلك وهو غلط وخروج عن القاعدة في ذلك. اهـ.

من التّبصرة. قال الشيخ التّسولي في شرح التّحفة: اعتمد تقييد ابن المناصف غير واحد. وذكر ابن عرفة أنّها نزلت في وسط القرن الثامن، وأنّ شيخه أبا عبد الله السطّي[371] رجع إلى تقييد ابن المناصف. قال التّسولي: وهو الأحوط في العزل. لأنّه قد يفعله بعد عزله ويوهم أنّه صدر منه قبله. فإذا كان قول القاضي بعد عزله «قد كنت حكمت بكذا قبله» أو «أجّلت» ونحوه، لا يقبل إلاّ ببيّنة، لاحتمال كذبه فكذلك هذا. إذ خطابه الوارد بعد عزله بمنزلة قوله ذلك. وأمّا في الموت على الولاية فلا يتطرّق هذا الاحتمال مع معرفة خطّه. ووقع في شهادات المعيار من جواب لابن زيادة الله وابن البرّاء[372] الذي يقتضيه النّظر، التّفصيل بين الموت والعزل.اهـ. باختصار.
قلت: عمل المحاكم الشرعيّة اليوم جار على قبول كتاب القاضي، وإن وصل إلى المكتوب إليه بعد موت الكاتب أو عزله. وهو مقتضى إطلاق مختصر الواضحة عن ابن الماجشون. ووجهه أنّ تضمينه بدفتر المحكمة بمنزلة الإشهاد عليه. وينفي جميع الرّيب والشكوك؛ فإن قيل: قد نقلت قريبًا عن المدوّنة أنّ القاضي إذا عزل أو مات، وفي ديوانه شهادة البيّنة أو عدالتها لم ينظر فيه، ولا يجيزه من بعده، فأبطل اعتماد الدّيوان. (وهو الكتاب) قلت، الديوان الملغى هو الذي يمسكه القاضي ويكتب بنفسه فيه. لا الذي يكون بيد غيره ويكتبه أحد العدول وهو الواقع اليوم.

[371] هو أبو عبد الله محمد بن سليمان السطّي. أخذ عن أبي الحسن الصّغير. وتفقّه بأبي الحسن الطّنجي. وأخذ عنه ابن عرفة وابن خلدون والمقّري والقباب وابن مرزوق الجدّ. له تعليق على المدوّنة وشرح على الحوفيّة وتعليق على جواهر ابن شاس. مات غريقا في سواحل بجاية سنة 750.

[372] هو أبو علي عمر بن البراء التونسي. قاضي الأنكحة بتونس.النّبيه البيت. توفّي سنة 797.أو قاضي الجماعة أبو القاسم علي بن عبد العزيز بن البراء التّنوخي المهدوي.مولده بالمهدية في حدود سنة 580.و توفّي سنة 677.

الفصل الثّالث
في ضابط ما يفتقر للحكم مع وجود سببه الشّرعي،
وما لا يفتقر للحكم مع وجود سببه الشّرعي.

ينبغي قبل ذكر الضّابط تمهيد مقدّمة، يستعان بها في هذا الفصل وتجري في كثير من مسائل الأحكام، والفصول الآتية مجرى القاعدة والأصل. وهي: أنّ المقصود من الحكم، إنّما هو سدّ باب الخصومات ودرء الظّلامات. وأنّ الحكم يدخل في الواجب كالحكم بوجوب النّفقة للمطلّقة البائن، عند من يرى ذلك. ويدخل في المحرّم كالقضاء بفسخ النّكاح الفاسد. فإنّ معناه إبطال ما توهّم أنّه سبب لإباحة الاستمتاع، وردّ المرأة لما كانت عليه من التحريم. ويدخل في المباح كالقضاء بردّ الأرض مواتا، مباحة لكلّ محيي بعد زوال الإحياء، كما هو مذهب مالك. وكإباحة الصّيد والنّحل والحمام إذا توحّش. أما المكروه والمحرّم؛ فقال القرافي في كتاب الإحكام، في الفرق بين الفتاوى والأحكام، في الجواب عن السّؤال السّادس: لا يتطرّقهما الحكم، إذ لا إلزام فيهما، والحكم إنّما شرع لدرء الخصام، ولن يندفع الخصام إلاّ بالإلزام أو الإطلاق. قلت وفيه نظر. لأنّ الحكم شُرع كما قال لدرء الخصام، واندفاع الخصام يكون بالإلزام أو الإطلاق أو عدم الإلزام؛ ولا ينحصر في الأوّلين. وهذا كما لو طالبت مفارقة زوجها بالمتعة فامتنع، فرفعته إلى الحاكم فإنّه يجب أن يقضي بعدم إلزام الزّوج بالتّمتيع، ويكون حكمه حينئذ رافعًا للخلاف ولو ترك الحكم، لكان للقاضي الحنفيّ أو الشّافعي أن يحكم عليه بالتّمتيع طبق مذهبهما. وكذلك لو ادّعى الولد على أبيه أنّه تصدّق عليه بماله كلّه وامتنع من تحويزه، لوجب على الحاكم إذا

كان ممّن يرى كراهة ذلك لا حرمته، أن يحكم على الأب بإلزامه بالتّحويز. ومثل ذلك الوقف على الذّكور دون الإناث. وفي مختصر ابن عرفة: الكراهة أحد أقسام الأحكام الخمسة، يجب رعي كلّ حكم منها ولازمه. وحكم المكروه عدم نقضه بعد وقوعه. اهـ. وصرّح الشيخ التّسولي، في أوّل باب القضاء من شرح التّحفة: أنّ الحكم قد يكون بعد اللزوم. فالعمدة حينئذ فيما يدخله الحكم، أن يكون النّزاع فيه لمصالح الدّنيا، أي جلب نفع أو دفع ضرر.

إذا تمهّدت هذه القاعدة، فضابط ما يفتقر لحكم الحاكم مع وجود سببه الشّرعي، على ما قاله القرافي في الإحكام، في الجواب عن السّؤال الثاني والثلاثين، هو ما وجد فيه أحد أسباب ثلاثة.

- الأوّل. أن يكون ذلك الأمر ممّا يحتاج إلى نظر وتحرّي، وبذل جهد في تحرير سببه ومقدار مسبّبه.

- الثّاني، أن يكون ممّا لو فوّض إلى جميع النّاس، لأدّى إلى الفتن والشّحناء وانخرم النّظام.

- الثّالث، أن يكون ممّا قوي فيه الخلاف، مع تعارض حقوق الله وحقوق الخلق.

فأمّا السّبب الأوّل، وهو ما يفتقر إلى نظر في تحرير سببه ومقدار مسبّبه، لاختلاف الحكم باختلاف أحوال ذلك الأمر. فكالطلاق بالإعسار والإضرار، والطّلاق على المولي. لأنّه يفتقر إلى تحقيق الإعسار، وهل هو ممّن يلزمه الطّلاق بعدم النفقة أم لا، كما لو تزوّجت فقيرًا، علمت بفقره فإنّها لا تطلّق عليه بالإعسار بالنّفقة. وكذلك تحقيق حاله وهل هو ممّن يرجى له يسر أم لا. وكذلك تحقيق صورة الإضرار. وكذلك يمين المولي وهل هي لعذر، كمن حلف أن لا يطأها وهي مرضع، خوفًا على ولده فلا طلاق هنا. لقصده المصلحة لا الإضرار. أو كانت لغير عذر.

وكذلك التّطليق على الغائب وعلى المعترض. فالطّلاق في هذه الجزئيّات كلّها، لابدّ فيه من حكم الحاكم. لكن اختلف هل يوقع الطّلاق الحاكم، أو توقّعه المرأة والحاكم يمضيه. فالذي ذهب إليه القاضي أبو محمد بن سراج[373]: أنّ ذلك للحاكم. والذي ذهب إليه ابن عتاب أنّ القاضي يبيح لها أن تطلّق نفسها، فإن طلّقها أشهدت على ذلك. وقد نصّ على ذلك ابن العطّار. والحجّة له من السّنة. حديث بريرة. فقد قال لها رسول الله صلى الله عليه وسلم: أنت أملك بنفسك إن شئت أقمت مع زوجك، وإن شئت فارقتيه. وكذلك الحاكم يقول للقائمة عنده بعدم النّفقة بعد كمال نظره بما يجب: إن شئت أن تطلّقي نفسك، وإن شئت التربّص عليه. فإن طلّقت أشهدت على ذلك. قال ابن عتاب: وهذا واضح إلاّ عند من عاند السّنة وخالف الأيمّة. والخلاصة أنّ الحقّ إذا كان للمرأة خالصًا، فإنفاذ الطّلاق إليها مع إباحة الحاكم لها ذلك، كما جاء في حديث بريرة. ونسبة الطّلاق إلى القاضي، لكونه ينفذه ويحكم به. وهذا كما في الطّلاق بعدم النّفقة والطّلاق بالعتق، أي عتق الأمة إذا كانت تحت عبد. والطّلاق بالعنّة والطّلاق بتزوّج الأمة على الحرّة، والطّلاق بالإيلاء إذا حلف بالطلاق ليقضّين فلانًا حقّه، فإنّه يوقف عن امرأته، فإذا جاءت أربعة أشهر فإنّه يؤمر بالفيئة، وإلاّ جعل الطّلاق للمرأة تنفذّه إن شاءت. بخلاف الإيلاء بقوله لها «إن وطئتك فأنت طالق ثلاثًا» ففي المسألة أقوال. أحدها أنّه مُول ولا يُمكّن من وطئها. لأنّ باقي وطئه بعد التقاء الختانين حرام. فإذا رفعته إلى الحاكم فإنّ الحاكم ينجز عليه الطّلاق. قاله ابن القاسم. وإن لم ترفعه ورضيت بالمقام بلا وطء فلها ذلك. وأمّا الطّلاق بالجذام والجنون، فإنّه

---

[373] هو محمد بن محمد بن سراج؛ أبو القاسم الأندلسي الغرناطي. مفتيها وقاضي الجماعة بها. حامل راية الفقه؛ والجامع للفنون. له تآليف منها شرحه الكبير على مختصر خليل؛ أكثر المؤاق من النّقل عنه في شرحه على المختصر، وله فتاوى كثيرة؛ اشتمل المعيار على كثير منها. توفي سنة 848. قلت جمعها و حقّقها الشيخ الدكتور محمد أبو الأجفان رحمه الله.

يوقعه الحاكم إذا طلبته الزّوجة. ففي ابن سهل: وأما المجذوم فلا خيار لها، حتى ترفع ذلك إلى السّلطان، ثم ليس للسّلطان أن يفوّض إليها أمرها تطلّق متى شاءت. ولكن على السّلطان، إذا كرهته وأرادت فراقه أن يفرّق بينهما بواحدة. إذا يئس من برئه وكذلك المجنون، إلاّ أنّه يضرب له أجل سنة، كان موسوسا أو يغيب مرّة ويفيق أخرى. وأمّا الطلاق الذي لا خيار فيه للمرأة، فإنّه يوقعه الحاكم. وهذا كزواجها بغير وليّ، وتزويجها ممّن ليس بكفء، ونكاحها للفاسق ومن تزوّجت مع وجود والدها، ولم يستأذنه وليّها الذي زوّجها، وأنواع الأنكحة الفاسدة. أنظر التّبصرة الفرحونيّة صفحة 76 ج1.

وأمّا السّبب الثّاني؛ وهو أن يكون ذلك الأمر، لو فوّض لجميع النّاس، لأدّى إلى الفتن وانخرام النّظام. فمن أمثلته الحدود، فإنّها منضبطة في أنفسها لا تفتقر إلى بيان مقاديرها. غير أنّها لو فوّضت لجميع النّاس، فبادر العامّة لجلد الزناة وقطع السرّاق لاشتدّت الحميّات، وثارت الأنفس وغضب ذوو المروءات، فانتشرت الفتن، وعظمت الإحن. فحسم الشّارع هذه المادّة وفوّض هذه الأمور للولاة. فأذعن النّاس لهم واندفعت تلك المفاسد. وهذا السّبب الذي بسطناه، هو ضابط ما يفتقر لولاة الأمور. كقسمة الغنائم وجباية الجزية، وأخذ الخراجات من أراضي العنوة، وجمع الجيوش وإنشاء الحروب وتولية الولاة، وقتل الطّغاة والبغاة.

وأمّا السّبب الثّالث؛ وهو قوّة الخلاف، مع تعارض حقوق الله تعالى وحقوق الخلق، فمن أمثلته العتق بالمثلة والعتق بالسّراية. لتعارض حلّ الله تعالى في العتق، وحقّ السيّد في الملك وحقّ العبد في الكسب، مع قوّة الخلاف في ذلك. قال الشّهاب القرافي في الإحكام، في السّؤال الثّاني والثّلاثين: ولأجل هذه القاعدة انقسمت الأشياء إلى ثلاثة أقسام: ما يفتقر للحكم اتّفاقًا، لاشتماله على سبب أو أكثر من تلك الأسباب.

وما لا يفتقر للحكم إجماعًا لبعده عنها. وما اختلف فيه للتردّد في ملابسته لأحد الأسباب وعدم ملابسته.

فمن الأوّل، تفليس من أحاط الدّين بماله، والتّطليق على الغائبين من المفقودين وغيرهم، وفسخ الأنكحة الفاسدة المختلف فيها.

ومن الثّاني، العبادات كلّها وتحريم المحرّمات المتّفق عليها، أو المختلف فيها. كتحريم السّباع وطهارة المياه ووفاء الدّيون، وردّ الودائع والغصوب.

ومن الثّالث، قبض المغصوب من الغاصب، إذا كان المغصوب منه غائبًا، وعتق الشّريك نصيبه في عبد، فحكى ابن بونس، اتّفاق أصحابنا على أنّه يعتق بمجرّد التّقويم، من غير حاجة إلى حكم حاكم. وذكر غيره افتقار العتق إلى الحكم. ومنه عتق القريب إذا ملكه الحرّ المليء. المشهور عدم افتقاره للحكم وقيل بالإفتقار إليه، ومنه العتق بالمثلة. قال مالك: لا يعتق إلاّ بالحكم. وقال أشهب: لا يفتقر إليه. وفسخ البيع بعد تحالف المتبايعين. وفسخ النّكاح بعد التّحالف على قدر المهر. جرى الخلاف في توقّف الفسخ فيهما على حكم الحاكم وعدم توقّفه عليه. وكذلك جرى الخلاف في المحجور عليه إذا كان له وصيّ من قبَل الأب؛ هل يكفي إطلاق الوصيّ من الحجر دون مطالعة الحاكم في ذلك أو يلزم استيذان الحاكم، حتى يكون الإطلاق بإذن الحاكم. وكذلك اختلف في الفرقة بين المتلاعنين. قال مالك وابن القاسم: تقع بتمام التّحالف؛ دون حكم حاكم. وقال ابن حبيب: لا تقع حتى يفرّق الإمام بينهما. وكذلك اختلف في الحاضنة تتزوّج، هل يسقط حقّها من الحضانة بالدّخول، أو بالحكم بأخذ الولد منها. وكذلك إذا قال لزوجته «إن لم تحيضي فأنت طالق» فإنّه يحنث على المشهور. لكن اختلف هل يقع الطلاق بمجرّد نطقه، أو يفتقر إلى حكم الحاكم. وهو اختيار اللّخمي. وكذلك السّلم المختلف في فساده، اختلف هل يفتقر فسخه إلى حكم حاكم

أولا. وعلى الافتقار فهو كالسّلم الصّحيح حتى يقع الحكم بالفسخ. وكذلك اختلف في القاضي هي ينعزل بمجرّد فسقه، أو حتى يعزله الإمام. وكذلك اختلف في المفلس إذا قسم ماله، وحلف أنّه لم يكتم شيئا ووافقه الغرماء على ذلك، هل ينفكّ الحجر عنه، ويكون له التصرّف فيما يكون بعد ذلك من المال، من غير أن يزيل عنه الحاكم حجر التّفليس؛ وهو أكثر نصوصهم واختيار اللّخمي. أو لا ينفك عنه إلاّ بحكم، وهو قول القاضيين عبد الوهاب[374] وأبي الحسن ابن القصّار[375].

[374] هو أبو محمد عبد الوهاب بن علي بن نصر البغدادي،أخذ عن أبي بكر الأبهري،وتفقّه بكبار أصحابه كابن القصّار و ابن الجلاّب و أبي بكر الباقلاّني،وارتحل من بغداد إلى مصر فتولّى القضاء بها. له المؤلّفات المفيدة الممتعة منها : المعونة و الإشراف و التلقين و شرح الرّسالة و التّلخيص في أصول التّلخيص في أصول الفقه. مولده سنة 363 و توفّي سنة 422،أو سنة 421 بمصر.

[375] هو أبو الحسن علي بن أحمد بن القصّار البغدادي.تفقّه بالأبهري.و كان أصوليا نظّارا.له كتاب كبير في مسائل الخلاف،لا يعرف للمالكيّين مثله.ولي قضاء بغداد. وتوفّي سنة 298.

الفصل الرّابع
فيما يحصل به الحكم

الحكم يحصل؛ إما بقول أو فعل أو تقرير. أما القول فكقوله: حكمت بصحّة كذا وأعماله أو فساده وإبطاله. وينبغي أن يتنبّه إلى أنّ الحكم يلزم أن يكون فيما تناوله الخصم والتّداعي؛ وإلاّ كان فتوى لا حكما. وهذا كأن يدّعي الاستحقاق أبناء أخ؛ في وقف سبّله واقفه على أولاد أولاده؛ والطّبقة السّفلى لا تشارك الطّبقة العليا؛ ثم مات الواقف عن ولدين؛ مات بعده أحدهما عن أولاده وأخيه؛ فنازعهم العمّ في استحقاقهم؛ بدعوى أنّ كل فرد من أفراد الطّبقة العليا يحجب الطّبقة السّفلى عن الاستحقاق؛ فحكم القاضي المالكي باستحقاق أولاد الأخ مع العمّ؛ وبأنّ الطّبقة العليا إنّما تحجب فرعها لا فرع غيرها. فالمعتبر حكما هو استحقاق هؤلاء الأولاد مع عمّهم. أمّا حكمه بأنّ الطّبقة العليا إنّما تحجب فرعها لا فرع غيرها فخارج مخرج الفتوى لا يمنع حاكما؛ يرى خلاف هذا المذهب؛ أن يحكم فيما سيحدث في هذا الوقف من النّزاع؛ بحرمان فرد من أهل الطّبقة السّفلى (من غير المحكوم لهم أوّلا) من الاستحقاق، لوجود فرد من أهل الطّبقة العليا، وإن لم يكن أصلا للمحكوم بحرمانه. ولا يصدّه عن الحكم حكم الأوّل بأنّ الطّبقة العليا إنّما تحجب فرعها لا فرع غيرها. لخروج هذا الحكم مخرج الفتوى. وفتوى المفتي بشيء لا تمنع فتوى غيره بخلاف فتواه، ولا حكم غيره بخلاف ما يراه. وممّا يكشف عن هذه المسألة القناع، ويولي النّاظر مزيد الإقناع، أنّ الغرض من الحكم، إنّما هو سدّ باب الخصومات، وحسم النّزاعات ودرء الظّلامات، وتمكين أهل الحقوق من حقوقهم. فيجب أن يقتصر فيه على ما يفي بهذا الغرض. وقد حصل هذا الغرض بالحكم باستحقاق أبناء

الإخوة مع العمّ. أمّا ما زاد عليه، فهو تبرّع من الحاكم، وبيان لمعتقده في معنى عبارة الواقف. فوزانها وزان المدرك. وقد علمت في الفصل الأوّل، أنّ القرافي ذكر أنّ الحكم بمقتضى المدرك المختلف فيه ليس حكما بالمدرك، وإنّما هو حكم بأثره. وأنّ الحكم بالمدرك غير مُتأتّ. وسيأتي إن شاء الله في الكلام على كون الحكم جزئيّا أو كلّيا، ما يزيد هذه الجزئيّة إيضاحا.

وأمّا الفعل، فإنّه لا يفيد الحكم بطريق المطابقة، وإنّما يفيده بطريق الالتزام، إذا كان ذلك الفعل يتوقّف على إبطال شيء وفسخه، فيفيد الحكم بالإبطال. وهذا كإقدام الحاكم على تزويج امرأة. زوّجت زواجًا يستحقّ الفسخ، ولم يقع دخول في هذا التزوّج. فإنّ نفس العقد عليها يستلزم الحكم بفسخ نكاحها المتقدّم. وكذلك بيع الحاكم ملك المديان. فإنّه حكم بنقل الملك عنه وخروجه من يده. إذ لا شكّ في أنّ نقل الأملاك وفسخ العقود حكم.

وأمّا التقرير، فهو أضعف في الدّلالة من القول والفعل، لأنّه مجرّد ترك وسكوت. وذلك قد يكون مع الإنكار. ولهذا كان ترك رسول الله صلى الله عليه وسلّم لتغيير بعض المنكرات بعد تقدّم نهيه عنها، لا يقتضي إباحة تلك المنكرات. وأيضا فإنّ الحاكم قد يترك الواقعة على ما فيها من الخلاف، ولا يتعرّض لإنشاء حكم فيها، لأنّ كلا القولين يجوز الأخذ به، وهو طريق إلى الله تعالى، فلا ضرر في الإقرار عليهما. بخلاف إقرار الرسول صلى الله عليه وسلّم على الواقعة، لا يكون إلاّ مع إباحة الفعل، أو يكون تقدّم من الإنكار، ما يكفي في الإرشاد لحكم الله تعالى في تلك الواقعة.

ولكون تقرير الحاكم، أضعف من تقرير الشارع لما ذكرناه، اختلف المالكيّة في تقرير الحاكم الواقعة إذا رفعت إليه على قولين. فقال ابن القاسم: هو حكم اعتبارا

بأصل دلالة التّقرير وظاهر حال الحكم. وقال عبد الملك ابن الماجشون: ليس حكمًا ويجوز لحاكم آخر نقضه نظرًا لضعف الدّلالة. وهذا كما إذا زوّجت امرأة نفسها بغير إذن وليّها، ورفع ذلك إلى قاض يراه جائزا فأقرّه وأجازه ثم عزل. قال ابن القاسم: ليس لغيره فسخه وإقراره عليه كالحكم به. واختاره ابن محرز وهو ظاهر المدوّنة. ودرج عليه المختصر الخليلي حيث قال «ونقل ملك وفسخ عقد وتقرّر نكاح بلا وليّ حكم.» وقال عبد الملك: ليس بحكم ولغيره فسخه. ومثل ذلك المخيّرة تختار طلقة واحدة، ثم تتزوّج بمفارقها قبل زوج. فيرفع أمرها إلى حاكم يرى التّخيير بطلقة فيقرّ ذلك النّكاح. فليس لغيره فسخ ذلك النّكاح. على ما لابن القاسم. أمّا على مذهب ابن الماجشون فلغيره فسخ العقد؛ وجعل الطلاق الأوّل ثلاثا ومثله إذا علّق الطلاق أو العتاق على الملك أو التّزويج. أو تزوّج وهو مُحرم. فرفع ذلك إلى حاكم فأقرّ النّكاح على حاله وأقرّ المملوك رقيقا، وأجاز نكاح المُحرم وأقرّه. ثم رفع إلى غيره، فليس للغير نقض ذلك على ما لابن القاسم؛ وله الحكم بما يرى على ما لابن الماجشون. أما إذا لم يكن من الحاكم تقرير وكان مذهبه فسخ ذلك العقد؛ إلاّ أنّه لم يحكم بالفسخ؛ وإنّما قال «لا أجيزه» أو سكت فإنّ ذلك ليس بحكم اتّفاقا. وهذا كما إذا رفع إليه نكاح امرأة بغير إذن وليّها؛ فقال «لا أجيز النّكاح بغير وليّ» من غير أن يحكم بفسخه فهذه فتوى؛ ولغيره من الحكّام الحكم في تلك الواقعة بما يراه. وكذلك إذا ادّعى على شخص بمال وأقام شاهدًا؛ فقال الحاكم «لا أجيز الشّاهد واليمين» فهو فتوى اتّفاقًا. وكذا لو أقام شاهدًا على القتل فرفع لمن لا يرى القسامة فلم يحكم بها. فلغيره الحكم لأنّ سكوت الأوّل عن الحكم ليس بحكم.

هذا وما صوّرنا به التّقرير من أنّه السّكوت، وترك الحكم وعدم التعرّض. هو ما للقرافي في الإحكام. وتبعه ابن فرحون في تبصرته. ونقله المشدالي عن بضعهم.

وقال المحقّق القاضي إسماعيل التّميمي الشّريف: ما ذهب إليه القرافي غير سديد ولا مستقيم. لأنّ المراد ترك الواقعة على ما كانت عليه، بأن لم يحدث فيها الحاكم ما يغيّرها. وهكذا ذكر المسألة الشيخ في النّوادر واللّخمي وابن رشد وابن عرفة. فأمّا الشيخ فقال عن ابن الماجشون، بعد أن ذكر ما يفسخ من الأحكام وما يُقرّ؛ ما نصّه «:وهذا فيما يأخذه الحاكم من هذا ويعطيه لهذا. فأمّا ما هو ترك لما فعل الفاعل أو إمساك أن يحكم عليه بغيره، مثل ما مرّ من الاختلاف، في الطّلاق قبل النّكاح، والعتق قبل الملك، ونكاح المُحرم والحكم بالقسامة وطلاق الخيّرة، فيما قيل أنّها واحدة بائنة، فلو خيّرها، فاختارت نفسها، ثم تزوّجت قبل زوج، فرفع إلى حاكم يرى ذلك، فأقرّه، ولم يفرّق بينهما؛ ثم رفع لمن بعده، فلهذا أن يفسخ نكاحها ويجعلها البتّة، وليس إقرار الأول إيّاه حكما منه، وإن أشهد على ذلك وكتب. ثم ذكر في الطّلاق قبل النّكاح وما بعده من المسائل: أنّه إذا قرّرها حاكم فلمن بعده أن يحكم فيها بما يراه. ثم قال: وقال لي مطرّف مثل قول ابن الماجشون من أوّل هذا القول، وقال إنّه قول مالك وقاله أصبغ».اهـ. ولم يحك عن ابن حبيب أنّه تعقّب شيئا من ذلك، فلذلك عزاه ابن رشد له، فقال في البيان: اختلف في الحكم بترك الأمر وتجويزه. هل هو كالحكم؛ فذكر مذهب ابن القاسم ومذهب ابن الماجشون هذا، إلاّ أنّه عزاه لابن حبيب. وظاهر هذا الكلام أنّ الحاكم حكم بترك الأمر وتقريره على حاله. وهو صريح قول ابن الماجشون «ولو أشهد على ذلك، وكتب» فمدار هذا الاختلاف، هو أنّه: هل من شرط الحكم أن يكون متعلّقه تغيير أمر عن حاله أو لا. الأوّل لابن الماجشون والثّاني لابن القاسم. وهكذا أورد المسألة شيخ المحقّقين الإمام ابن عرفة إذ قال بعد أن عرّف الحكم، بأنّه جزم القاضي بحكم شرعيّ، على وجه الأمر به ما نصّه: وفي شرط متعلّقه، تغيير أمر عن حاله أو لا. قولا ابن الماجشون وابن القاسم.

اللّخمي: ما هو ترك لما فعل؛ وإمساك عن الحكم لغير الفاعل، كالحنث بالطّلاق قبل النّكاح والعتق قبل الملك ونكاح المحرم والحكم بالقسامة، فَحَكَم حاكم بإمضاء النّكاح واستمرار الرّق، ثم رفع لمن يرى خلاف ذلك فليحكم به ولا يمنع من ذلك ترك الأوّل. قاله ابن الماجشون ورأى أنّ التّرك ليس بحكم. وقال ابن القاسم في كتاب النّكاح: ذلك حكم وفسخه الثاني خطأ وهو أحسن.اهـ. وهو صريح فيما قرّرناه. وقول اللّخمي «فحكم حاكم بإمضاء» الخ. بيّن غاية فيما أسلفناه.

الفصل الخامس:
في تصرّفات الحكّام التي ليست حكما، ولغيرهم من الحكّام تغييرها والنّظر فيها

ذكر القرافي في الإحكام، في جواب السّؤال السّادس والثّلاثين، عشرين نوعا من التصرّفات التي ليست أحكاما. تقتصر منها على ثلاثة عشر. لأنّ ما زاد عليها، من متعلّقات الأيمّة والولاة لا من تصرّفات القضاة.

النّوع الأوّل؛ العقود، كعقد البيع والشراء والإجازة، في أموال المحجورين والغائبين. وكعقد النّكاح على من بلغ من الأيتام. فجميع ذلك ليس حكمًا. إلاّ أن يتوقّف على إبطال تصرّفات متقدّمة على هذه التصرّفات الواقعة من الحاكم الآن. كتزويجها بعد أن تزوّجت من غير هذا الزّوج والحاكم يعلم ذلك. وبيع العين من رجل بعد أن بيعت من رجل آخر، والحاكم يعلم ذلك، فإنّ العقود الأخيرة تقتضي فسخ تلك العقود السّابقة ظاهرا.

النّوع الثّاني؛ إثبات الصّفات. نحو ثبوت العدالة عند حاكم أو الجرح أو أهليّة الإمام للصلاة؛ أو أهليّة الأمّ للحضانة، أو أهليّة الوصيّة نحو ذلك. فجميع إثبات الصّفات ليس حكمًا، ولغيره أن لا يقبل من قبل الأوّل، وأن يقبل من ردّه الأوّل، لثبوت السّبب القاضي بذلك عنده.

النّوع الثّالث؛ ثبوت أسباب المطالبات. نحو ثبوت مقدار قيمة المتلف في المتلفات؛ وإثبات الدّين على الغرماء، وإثبات النّفقات للأقارب والزّوجات وإثبات أجرة المثل في منافع الأعيان ونحوه. فإثبات هذه الأسباب ليس حكمًا، ولغيره من الحكّام أن يغيّر مقدار تلك الأجرة وتلك النّفقة وغيرها من الأسباب المقتضية للمطالبة.

النّوع الرّابع؛ إثبات الحجاج الموجبة لثبوت الأسباب الموجبة للاستحقاق. نحو كون الحاكم ثبت عنده التّحليف ممّن يتعيّن عليه الحلف، وثبوت إقامة البيّنات ممّن أقامها، وثبوت الإقرارات من الخصوم، ونحو ذلك. فإنّ هذه الحجج توجب ثبوت أسباب موجبة لاستحقاق مسبّباتها، ولا يلزم من كون الحاكم أثبتها أن يكون حكم، بل لغيره أن ينظر في ذلك ويبطله، إذا اطّلع فيها على خلل. ولا يكون ذلك الإثبات السّابق، مانعا من تعقّب الخلل في تلك الحجج.

النّوع الخامس؛ إثبات أسباب الأحكام الشرعيّة. نحو رؤية الهلال في رمضان وشوال وذي الحجة؛ ممّا يترتّب عليه وجوب الصّوم أو الفطر أو فعل النّسك، وإثبات أوقات الصّلوات. فجميع إثبات ذلك ليس بحكم بل هو كإثبات الصّفات.

النّوع السّادس؛ الفتاوى في الأحكام. أي الوجوب والنّدب والكراهة والتّحريم والإباحة، في العبادات وغيرها، من تحريم الأبضاع وإباحة الانتفاع، وطهارة المياه ونجاسة الأعيان، ووجوب الجهاد وغيره من الواجبات. فجميع ذلك ليس بحكم، بل لمن لا يعتقد ذلك أن يفتي بخلاف ما أفتى به الحاكم والإمام الأعظم. وكذلك إذا أمروا بمعروف أو نهوا عن منكر، فلمن لا يعتقد ذلك أن لا يفعل مثل فعلهم. إلاّ أن يدعوه الإمام للإنكار وتكون مخالفته شقاقا، فتجب الطّاعة لذلك. وأمّا الحاكم فلا يساعد على ما نعتقد نحن، خلاف ما هو عليه، إلاّ أن يخشى فتنة ينهى الشّرع عنها.

النّوع السّابع، تنفيذات الأحكام الصّادرة عن الحكّام، فيما تقدّم الحكم فيه من غير المنفّذ، بأن يقول «ثبت عند فلان من الحكّام كذا وكذا» ومثله إذا قال «ثبت عندي أنّ فلانا حكم بكذا». فليس ذلك حكما من المنفّذ، ولا من المثبت.

النّوع الثّامن؛ تصرّفات الحكّام، بتعاطي أسباب الاستخلاص، ووصول الحقوق إلى مستحقّيها من السّجن والإطلاق وأخذ الكفلاء الأملياء. وأخذ الرّهون

لذوي الحقوق، وتقدير مدّة السّجن بالشهور وغيرها. فهذه التصرّفات كيفما نقلت ليست حكمًا لازمًا. ولغير الأوّل من الحكّام، تغيير ذلك وإبطاله بالطّرق الشرعيّة، على ما تقتضيه المصلحة.

النّوع التّاسع؛ التصرّف في أنواع الحجاج، بأن يقول «لا أسمع البيّنة، لأنّك حلفت قبلها، مع قدرتك وإحضارها» أو «لا أحكم بالشّاهد واليمين» أو «لا أردّ اليمين على المدّعي» أو «لا أحلّف المدّعى عليه، لأنّها يمين تهمة، ومذهبي أنّها لا تحلّف» فهذا كلّه ليس حكا شرعيّا ولغيره من الحكّام، أن يفعل ما تركه.

النّوع العاشر؛ من التصرّفات، تولية الحكّام النّواب عنهم في الأحكام، ونصب الكتّاب والقُسّام والمترجمين والمقوّمين، وإقامة الحجّاب والوَزَعة، ونصب الأمناء[376] في أموال الغائبين والمجانين، وإقامة من يتّجر في أموال الأيتام، أو يعمّر العقّار أو يجبي ريعه. فكل ذلك ليس بحكم، ولغيره من الحكّام نقض ذلك، وإبداله بالطّرق الشّرعية، لا بمجرّد التشهّي والهوى.

النّوع الحادي عشر؛ إثبات الصّفات الموجبة التمكّن من التصرّف في الأموال، كالرّشد أو المزيلة للمكنة من التصرّف فيها كالسّفه. فليس ذلك حكما يتعذّر نقضه ولغيره أن ينظر في تلك الأسباب، ومتى تحقّق ضدّ ما تحقّق عند الأوّل نقض الأوّل، وحكم بضدّه.

النّوع الثّاني عشر؛ تعيين إحدى الخصال في الحرابة لعقوبة المحاربين. ليس حكمًا شرعيّا. فإذا رفع إلى غيره ممّن يرى التّخيير، ورأى أنّ المصلحة في غير ما عيّنه الأوّل. كان له تغيير ما عيّنه الأوّل، وتعيين خصلة أخرى.

---

[376] هم المقدّمون. فالمقدّم مولّى من قبل القاضي.و التّقديم ولاية.لا فرق بين أن يكون على محجور أو على وقف.وليس التّقديم من وادي الأحكام كما يتوهّمه بعض الضعفاء. نعم التّرشيد و التّحجر حكمان، أمّا نصب المقدّم فمن قبيل الولاية.

النّوع الثّالث عشر؛ تعيين مقدار من التّعزير ليس حكمًا شرعيّا. فإذا لم يقع التّنفيذ ورفع إلى غيره. فرأى خلافه، فله أن يبطل المعيّن ويعيّن غيره. إذ ليس الأوّل حكما شرعيّا بل اجتهاد في سبب هو الجناية. فإذا ظهر للثّاني أنّها لا تقتضي ذلك فله الحكم بما يراه.

الفصل السّادس
في بيان المواضع التي يكون الحكم فيها جزئيّا، و المواضع التي يكون فيها كليّا

لمّا كان الغرض من الحكم، رفع النّزاع الواقع بين المتداعيين، وإنصاف أحدهما من الآخر، لزم أن يختصّ بهما ولا يتجاوزهما، وأن يتعلّق بالقضيّة الواقعة لا بنظيرتها. وهذا معنى كون الحكم جزئيّا لا كليّا. ولم يخرج عن جزئيّة الحكم، إلاّ ثلاثة مواضع كان الحكم فيها كلّيا؛ لتتحقّق فائدة الحكم وتحصّل ثمرته. وهي الحكم بالتّصفيق على المذهب المالكي. والحكم بالصحّة والحكم بالفساد. فالحكم بالتّصفيق، كأن يطلب أحد المتشاركين في عقّار، غير قابل للقسمة من شركائه، المتّحدين معه في المدخل؛ تصفيق العقّار لعدم قبوله للقسمة، ويجيبه أحد الشّركاء دون بقيّتهم بالامتناع من تصفيق جميعه. ولا يحضر بقيّة الشّركاء. فيحكم القاضي المالكي بتصفيق جميعه. فالحكم يعمّ المرافع وغيره. والحكم بصّحة العقد كالحكم بصحّة الحبس الخالي من الحيازة على المذهب الحنفي، والحكم بصحّة الهبة في المشاع على المذهب المالكي، وبصحّة الوصيّة للمعدوم على المذهب المالكي أيضا. فإذا قام في الحبس الخالي من الحيازة أحد الورثة؛ على مقدّم الوقف أو أحد الموقوف عليهم؛ لدى القاضي طالبا تمكينه من منابه إرثا في ذلك الوقف؛ والحكم بفساد الوقفيّة لخلوّه من الحوز؛ وأجابه ناظر الوقف أو أحد الموقوف عليهم؛ بأنّه وقف صحيح ليس للوارث حقّ فيه بطريق الإرث؛ فأصدر الحاكم بعد استيفاء الموجبات حكمه بصحّة الوقف إذا كان حنفيّا، أو بفساده إذا كان مالكيّا، فإنّ الحكم يعمّ جميع أهل الوقف المجيب منهم وغيره؛ وليس لحاكم آخر أن يحكم بضدّ ما حكم به القاضي الأوّل في ذلك الوقف؛ إذا تجدّد

النّزاع فيه بين آخرين؛ لأنّ حكم الحاكم يرفع الخلاف. وقد نظم هذا الفقه؛ القاضي التّونسي الشيخ محمد السنوسي؛ المتوفى سنة 1200 في نظمه المسمّى بلقط الدّرر؛ فقال في مبحث الوقف:

والحكم بالصّحة في الوقف انسحب ❁ وهو في الاستحقاق ليس ينسحب

فإن على حرمان زيد أصــــدرا ❁ فما على ابنه يرى معتبــــرا

وقال في مبحث القضاء:

والحكم بين إثنين من قاض جـرى ❁ عليهما بالحكم منه اقتصــرا

مثل استحقاق الوقف والفرد وما ❁ يعرو ولا يجري على غيرهــما

لأنّ حكم القاضي جزئيّ كــما ❁ نصّ على ذاك الثّقات العلــما

أمّا إذا بصحّة الوقف حكــم ❁ أو بفساده فحكمـه يعــمّ

فكلّ أهل الوقف فيه من حضـر ❁ وغائب عليهم الحكم استمــر

وينبغي أن يتنبّه إلى أنّ المراد بالعموم في الصحّة عموم الأشخاص؛ لا عموم الأحوال، لأنّ حُكم القاضي بالصّحة إنّما يتسلّط على الجهة التي ادّعي تسرّب الفساد منها، أي أنّه صحيح من هذه النّاحية، وهي التي وقع التّرافع فيها، ولا يتناول الأحوال التي لم يقع الخوض فيها ولا التعرّض لها. فالحكم بصحّة هبة المشاع، المتنازع في صحّتها من حيث الشّيوع إنّما هو من حيث الشّيوع. أي أنّ الشّيوع غير مخلّ بصحّتها. والحكم بصحّة الوقف الخالي من الحيازة، المتنازع في صحّته من هذه الجهة، إنّما هو من حيث أنّ خلو الوقف عن الحوز لا يخلّ بالصّحة. فلا ينقض الحكم بالصحّة من الجهة التي وقع التّنازع فيها، أما لو وقع التّرافع بعد الحكم الأوّل، في الصّحة والفساد من نواح أخرى. ككون الواهب أو الواقف محجورا عليه، فإنّ الحكم الأوّل بالصّحة، لا يسلّط على هذه الجهة، ولا يصدّ الحاكم عن الحكم بفساد هذا العقد لثبوت الحجر،

ولا يكون هذا الحكم ناقضا للحكم الأوّل لاختلاف الجهة. فليتنبّه إلى ذلك فإنّه من مداحض الأقدام ومزالق الأنظار.

وفي غير هذه المواضع الثلاثة، لا يكون الحكم إلاّ جزئيّا. قال في المختصر "ولم يتعدّ لمماثل، بل إن تجدّد فالاجتهاد كفسخ برضاع كبير، وتأبيد منكوحة عدّة. وهي كغيرها في المستقبل" اهـ. قال الشيخ حلولو في شرح هذه العبارة: "يعني أنّ الحكم بالاجتهاد لا يكون كلّيّا بل هو جزئيّ، لا يتعدّى الصّورة التي هي محلّ الحكم. وبيان أنّ حكم القاضي لا يتعلّق إلاّ بالجزئيّات هو أنّ معظم نظره، إنّما هو فيما يحتاج فيه إلى البيّنات، والبيّنة إنّما تشهد بما رأته وشافهته وذلك جزئيّ. فإذا فسخ نكاحا بين زوجين، بسبب أنّ أحدهما رضع أم الآخر وهو كبير، فالفسخ ثابت لا ينقضه أحد. ولكنّه إن تزوّجها بعد ذلك فرفع أمرهما إليه، أو إلى غيره ممّن ولّي بعده لم يمنعه ذلك من الاجتهاد فيها. فإن أدّاه اجتهاده إلى أنّ رضاع الكبير لا ينشر الحرمة، أقرّه على ذلك ولم يفسخه، وهكذا من تزوّج امرأة في عدّتها، ورفع إلى مالكيّ يرى مع الفسخ تأبيد الحرمة، فإنّ حكمه لا يتعدّى الفسخ، وأمّا تحريمها في المستقبل، فلم يتعلّق به الحكم، والواقعة بالنّسبة للاجتهاد كغيرها" .اهـ. وقال ابن فرحون في تبصرته صفحة ٧١ من الجزء الأوّل، نقلا عن القرافي: أعلم أنّ القاضي إذ حكم بفسخ نكاح أو بيع أو إجارة وشبه ذلك، لموجب من موجبات الفسخ. وذلك في مسألة مختلف فيها، ومثار الخلاف فيها اجتهادي، ليس فيها نصّ جليّ يمنع من الاجتهاد، فإنّ حكم الحاكم لا يتعدّى ذلك الفسخ، وأمّا ما يتبع ذلك من الأحكام والعوارض، فذلك القاضي بالنّسبة إليها كالمفتي. وكذلك لو حدثت قضيّة أخرى مثل القضيّة التي حكم فيها بالفسخ، في ولاية ذلك القاضي، ولم ترفع إليه أو رفعت إليه، ولم ينظر فيها حتى عزل أو مات، فإنّها تحتاج إلى إنشاء نظر آخر من القاضي الأوّل، أو من القاضي

الثّاني، ولا يكون حكم القاضي الأوّل متناولا إلاّ لما باشره بالحكم. وسبب ذلك أنّ حكم القاضي لا يتعلّق إلاّ بالجزئيات دون الكليّات؛ لأنّ معظم ما ينظر القاضي فيه يحتاج إلى بيّنة، والبيّنة إنّما تشهد بما رأته أو شافهته وذلك أمر جزئيّ. وهذا هو غالب ما تشهد به البيّنة ويحكم القضاة به. إذا ثبت ما قرّرناه، فإنّ القاضي إذا فسخ نكاحا بين زوجين، بسبب أنّ أحدهما رضع أمّ الآخر، وهو كبير فالفسخ ثابت، لا ينقضه أحد ولكنّه إن تزوّجها بعد ذلك، فرفع أمرهما إلى غيره، ممّن ولي بعده لم يمنعه ذلك الفسخ، أن يجتهد ويبيحها له، إن أدّاه اجتهاده إلى أنّ رضاع الكبير لا ينشر الحرمة. وكذا لو رفع إليه نفسه و تغيّر اجتهاده،فله أن يبيحها له و كذا من تزوّج امرأة في عدّتها، ورفع ذلك إلى قاض مالكي، فإنّه يرى مع الفسخ تأبيد التّحريم، ومع هذا فإنّ حكمه لا يتعدّى الفسخ. فإذا تزوّجها بعد ذلك ورفع أمرها إلى قاض آخر، لا يرى تأبيد التحريم، لم يكن القضاء الأوّل مانعًا من أن يبيحها له. ويكون الحكم في حقّ المرأتين؛ في هذا الفرع والذي قبله؛ حكم امرأتين لم يتقدّم عليهما حكم. (فرع) وكذلك؛ لو جمع رجل في عقد النّكاح بين النّكاح والبيع، أو بين النّكاح والإجارة، ورفع ذلك إلى قاض مالكيّ، فحكم بالفسخ على مشهور المذهب لرأي رآه؛ أو لتقليده ابن القاسم في ذلك؛ ثم تزوّج ذلك الرّجل تلك المرأة بعينها، على ذلك الوجه الفاسد؛ الذي حكم القاضي بفسخه بينهما؛ فرفع أمرهما إلى القاضي الأوّل أو إلى قاض غيره؛ فإنّ حكم القاضي الأوّل لا يتناول فساد هذا العقد الثّاني، بل إذا أدّى نظر القاضي الثّاني إلى خلاف ما أدّى إليه اجتهاد الأوّل، من إمضاء النّكاح أو البيع مطلقا؛ أو بشرط أن يبقي للبضع ربع دينار أمضاه.اهـ. وظاهر قول القرافي "حكمه لا يتعدّى الفسخ" أنّ للحاكم الثاني أن يحكم بصحّة العقد المجدّد؛ سواء كان الأوّل حكم بالفسخ فقط أو حكم بالفسخ وتأبيد التّحريم. وهو ظاهر كلام

الجواهر؛ ونصّها: على نقل الموّاق[377]: قال في الجواهر: «إن كان حكم الأوّل باجتهاد فيما طريقه التّحريم والتّحليل؛ ليس نقل ملك من أحد الخصمين إلى الآخر؛ ولا فصل حكومة بينهما ولا إثبات عقد بينهما ولا فسخه. مثل أن يرفع إلى قاض رضاع كبير؛ فيحكم بأنّ رضاع الكبير يُحرّمُ ويفسخ النّكاح من أجله؛ فالقدر الذي ثبت من حكمه؛ هو فسخ النّكاح فحسب وأمّا تحريمها عليه في المستقبل فإنّه لا يثبت بحكمه بل يبقى ذلك معرّضا للاجتهاد فيه. وكذلك لو رفع إليه حال امرأة نكحت في عدّتها ففسخ نكاحها وحرّمها على زوجها؛ لكان القدر الذي ثبت من حكمه فسخ النّكاح فحسب؛ وأمّا تحريمها عليه في المستقبل فمعرّض للاجتهاد. ومن هذا الوجه أن يحكم بنجاسة ماء أو طعام أو شراب، أو تحريم بيع أو نكاح أو أجارة. فإنّه لا يثبت في ذلك الجنس من العقود ولا البياعات على التأبيد، وإنّما له أن يغيّر من ذلك ما شاهده، وما حدث بعد ذلك فإنّه معرّض لمن يأتي من الحكّام والفقهاء»اهـ. وهو ظاهر قول خليل أيضا «بل إن تجدّد فالاجتهاد كفسخ برضاع كبير، وتأبيد منكوحة عدّة. وهي كغيرها في المستقبل»اهـ. وجعل معظم شرّاحه، محلّ ذلك، إذا حكم الحاكم بمجرّد الفسخ، ولم يحكم بتأبيد التّحريم، أمّا إذا حكم بهما معا فليس لحاكم آخر، الحكم بصحّة العقد الثّاني، لإفضائه إلى نقض القضاء الأوّل.

وقد نزل سنة 1318 أن تزوّجت امرأة قبل انقضاء عدّتها، فحكم القاضي المالكي بفسخ النّكاح وتأبيد التّحريم. وبعد الاستبراء عقد الزّوج المحكوم بفسخ نكاحه عقدا جديدا عليها، على مقتضى المذهب الحنفي. ورأى أهل الشّورى المالكيّة، أنّ الحكم الأوّل مانع من تجديد العقد عليها، ويمنع القاضي الحنفي من الحكم بصحّة

[377] هو محمد بن يوسف بن أبي القاسم العبدري شهر بالموّاق الأندلسي، له كتاب سنن المهتدين في مقامات الدّين؛ وشرح على مختصر خليل، نحا فيه طريقا انفرد به وهو الاقتصار على عزو مسائله ونقل فقهه من أصول المذهب، بما يوافقه أو يخالفه؛ من غير تعرّض لألفاظه؛ بلغ الغاية في الجودة وتحرير النّقول. توفي في شعبان سنة 897.

هذا النّكاح؛ بناء على ما قيّد به غالب شرّاح المختصر كلامه. وبلغ ذلك الوالد الشيخ يوسف جعيّط[378]، رحمه الله، فراجع في ذلك العلاّمتين الشيخ عمر بن الشيخ[379]؛ أحد الشيوخ الفتوى المعروف بدقّة النّظر؛ وجودة الفهم في تحقيق المناط؛ المتوفّى سنة 1329 والشيخ محمد النجّار الشريف[380]؛ أحد أساطين الفتوى؛ المعروف بسعة العلم؛ وغزارة الحفظ وكثرة الاطّلاع، المتوفى سنة 1330. وألّف في الغرض رسالة، كانت سببا في رجوعهما إلى ما رآه. رحم الله جميعهم ورزقهم رضوانه. وها أنا ذا أورد رسالة الوالد لاختصارها، ورشاقة أبحاثها وغزارة فوائدها، وإعانتها على تحقيق مباحث ستأتي في الفصول الآتية. وهذا نصّها:

«بسم الله الرحمن الرحيم. الحمد لله الذي أوضح للحقّ سبيلا، والصّلاة والسّلام على نبيّه محمّد وصحبه وتابعيه القائمين بنصرة دينه جيلا فجيلا. وبعد فهذه تقريرات جمعتها وتحريرات أثبتّها، تتعلّق بمسألة رفع الخلاف بحكم الحاكم، وما انبنى عليها من الفتاوى، في نحو مسألة المتزوّجة في العدّة، إذا حكم الحاكم بفسخ النّكاح، وتحريمها على من تزوّج بها تحريما مؤبّدا. هل إذا عقد عليها الزّوج المذكور

378 هو أبو المحاسن يوسف بن أحمد بن عثمان ابن قاسم جعيّط؛ القيرواني الأصل التّونسي الدّار. كان معدودا من علماء عصره. يشهد له معاصروه بحدّة النّظر، وأصالة الرأي وسعة الاطّلاع. تصدّى للتّدريس أوّلا، ثمّ دخل في سلك كتابة الدّولة، وهي معدودة في عصره من الخطط العلميّة، كما هو شأنها في الأندلس والمغرب. وتدرّج في مراتبها إلى أن بلغ الوزارة الكبرى و مات عليها و لم تقطعه هذه الوظائف،عن المطالعة العلميّة و مراجعة شيوخه و معاصريه في كثير من المواضيع العلميّة. مولده سنة 1247 وتوفي سنة 1333.

379 هو أبو حفص عمر بن الشيخ أحمد، المعروف بابن الشيخ، من بلد رأس الجبل. أحد الرّاسخين في العلم، وشيخ العلماء بتونس. تقلّب في وظائف علميّة وإداريّة، فزانها بعلمه واستقامته وحدّة نظره. مولده في حدود سنة 1237 وتوفي سنة 1329.

380 هو محمد بن عثمان النّجار الشريف، القيرواني الأصل التّونسي الدّار. امتاز عن علماء عصره بسعة الاطّلاع، وقوّة الحفظ، والشغف بالمطالعة. له رسائل وكتابات على أحاديث كثيرة من صحيح البخاري، يكتبها في كلّ رمضان على كتابتين، ويلقي إحداهما في جامع حرمل، وثانيتهما في ضريح الولي الصالح سيدي أحمد بن عروس. ويحضرهما علماء عصره والتلاميذ. وله فتاوى كثيرة. مولده سنة 1240 وتوفي سنة 1331.

عقدًا ثانيًا، ورفع ذلك لحاكم لا يرى تأبيد التحريم، أن يحكم بصحّة العقد الثّاني؛ لأنّه نقض لقضاء القاضي الأوّل الحاكم بتأبيد التّحريم. وظاهر المختصر الخليلي على الأوّل؛ ومعظم شرّاحه على الثّاني. فأقول : يلزم قبل الخوض في تحرير هذه المسألة تقديم مقدّمتين. الأولى؛ أنّ التحليل والتّحريم معلوم أنّهما أحكام شرعيّة محضة. ليس للعبد أن يحلّل أو يحرّم شيئا على العباد. وإنّما المحلّل والمحرّم هو الله تعالى. وهو المنشئ لذلك. قال ابن شاس في الجواهر: إنّما القضاء إظهار لحكم الشّرع؛ لا اختراع له.اهـ. وهو إنشاء إلزام أو إطلاق؛ يترتّب على مقتضى تلك الأحكام الشرعيّة؛ لا إنشاء تحريم أو تحليل. وإلاّ كان تحصيلا للحاصل. وقال القرافي في الإحكام، في الفرق بين الفتاوى والأحكام. ما محصّله في الفرق بين المجتهد في الفتوى والحكم أنّه في الفتوى يخبر عن مقتضى الدّليل الرّاجح عنده. فهو كالمترجم عن الله تعالى فيما وجده في الأدلّة. كترجمان الحاكم، يخبر النّاس بما يجده في كلام الحاكم أو خطّه. وهو في الحكم ينشئ إلزاما أو إطلاقا للمحكوم عليه، بحسب ما يظهر له من الدّليل الرّاجح، والسّبب الواقع في تلك القضيّة. فهو إذا أخبر النّاس، أخبرهم عمّا حكم به هو. لأنّ الله تعالى فوّض له ذلك بما ورثه عن رسول الله صلى الله عليه وسلّم، ممّا في قوله «وَأَنِ احْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللهُ». وإذا أخبر النّاس في الفتيا، أخبرهم عن حكم الله تعالى، الذي فهمه عن الله في أدلّة الشّرع. فهو في مقام الحكم كنائب الحاكم، يحكم بنفسه وينشئ الإلزام والإطلاق، بحسب ما يقع له من الأسباب والحجاج. لأنّ مستنيبه جعل له ذلك بخلاف التّرجمان الذي جعل متّبعا لا منشئا.

المقدّمة الثانية، إنّ القضاء شرع لقطع النّزاع والخصومات بين العباد. وهو إنّما يتعلّق بالجزئيّات لا بالكليّات. قال في التّوضيح: إنّ الحكم بالاجتهاد لا يكون كليّا بل هو جزئيّ، لا يتعدّى الصّورة التي هي محلّ حكمه. وذلك أنّ حكم القاضي لا يتعلّق

إلاّ بالجزئيّات. لأنّ معظم ما ينظر فيه القاضي يحتاج فيه إلى بيّنة. والبيّنة إنّما تشهد بما رأته وشاهدته. وذلك جزئيّ. وقال الإمام ابن عرفة في مختصره: ولما كان حكم الحاكم إنّما يتعلّق بجزئي لم يكن حكم حاكم ثان، بنقيض حكم الأوّل في جزئي آخر نقضًا لحكمه. ولذا قال المازري: «كان الصدّيق رضي الله تعالى عنه يسوّي في العطاء من الفيء بين الشّريف والمشروف، فلمّا ولّي عمر فاضل بين النّاس. فلمّا ولّي علي سوّى بينهم فلم يكن اختلافهم نقضا لقضاء بعضهم بعضا».اهـ. إذا تمهّد هذا، فاعلم أنّ ظاهر ما ذهب إليه ابن شاس في الجواهر تبعا لابن محرز؛ أنّ الحاكم إذا حكم بتأبيد تحريم المتزوّجة في العدّة على المتزوّج بها؛ وفسخ النّكاح بينهما؛ أنّه إذا تجدّد العقد عليها من ذلك الزّوج؛ أنّ للحاكم الثاني أن يحكم بصحّته، ولا يكون ذلك نقضا لقضاء القاضي الأوّل. ونصّ عبارته في الجواهر: وإن حكم بالاجتهاد فيما طريقه التّحريم والتّحليل، وليس بنقل ملك من أحد الخصمين إلى الآخر ولا فصل خصومة بينهما؛ ولا إثبات عقد وفسخه مثل رضاع كبير، فيحكم بأنّه رضاع محرّم؛ ويفسخ النّكاح لأجله. فالفسخ حكم والتّحريم في المستقبل لا يثبت بحكمه؛ بل يبقى ذلك معرّضا للاجتهاد فيه. وكذلك لو رفع إليه حال امرأة أنكحت في عدّتها؛ ففسخ نكاحها وحرمها على زوجها؛ لكان القدر الذي يثبت من حكمه فسخ النّكاح فحسب؛ وأمّا تحريمها عليه في المستقبل؛ فمعرّض للاجتهاد. ومن هذا الوجه أن يحكم بنجاسة طعام أو شراب أو تحريم بيع أو نكاح أو إجارة. فإنّه لا يثبت حكم في ذلك الجنس من العقود ولا البياعات على التأبيد. وإنّما له أن يغيّر من ذلك ما شاهده. وما حدث بعد ذلك فإنّه معرّض لمن يأتي من الحكّام والفقهاء».اهـ. فأنت تراه كالصّريح، في أنّ حكم الحاكم بالتّحريم فتوى منه لا حكم. لقوله إنّه لا يثبت بحكمه، بل يبقى ذلك معرّضا للاجتهاد فيه؛ وإنّ الذي هو حكمه هو الفسخ فقط، وذلك لما بيّناه لك

سابق؛ من أنّ التّحليل والتّحريم أحكام شرعيّة محضة. والله تعالى هو المنشئ لها لا غير. والقضاء إظهار لحكم الشّرع لا اختراع له. وأنّ حكم الحاكم لا يتجاوز غير إنشاء الإلزام أو الإطلاق للمحكوم عليه؛ بحسب ما يظهر له من الدّليل الرّاجح. والسّبب الواقع في تلك القضيّة من الحكم الشّرعي. فالحكم الشّرعي بنشر الحرمة —مثلا– برضاع الكبير؛ الذي اعتقده الحاكم بسبب حكمه بفسخ النّكاح ما هو حكمه بل هو حكم الله تعالى في اعتقاده، على مقتضى ما أدّاه إليه اجتهاده، والسّبب غير المسبّب. وإذا كان متعلّق حكمه الفسخ لا غيره، فهو العقد الذي وقع النّزاع فيه. فإذا تجدّد عقد آخر، فهو غير العقد الذي تعلّق به الحكم بل هو مثله فيجري فيه الاجتهاد. ولا يكون ذلك نقضًا للقضاء الأوّل. إذ حكم المجتهد في جزئيّ معيّن، لا يتعدّى لمماثل يحدث. لأنّ الحكم جزئي لا كلّي. فلا يكون حكمه في الأوّل حكمًا للمماثل، رافعًا للخلاف فيه أيضًا. فإن قلت: قد وضّح الحقّ لذي عينين. فما مستند معظم شرّاح الشيخ خليل فيما ذهبوا إليه، من أنّ الحاكم إذا حكم بتأبيد تحريم المتزوّجة في العدّة على من تزوّج بها، فليس لقاض آخر، إن تجدّد العقد عليها من ذلك الزّوج أن يحكم بصحّته، لأنّه نقض لما حكم به الحاكم الأوّل. قلت: مستندهم في ذلك، ما ذكره الإمام ابن عرفة في مختصره الفقهيّ بحثًا مع ابن شاس. وتابعه عليه الشّيخ الحطّاب في شرح المختصر الخليلي. ونصّ ما ذكره الإمام ابن عرفة: «ابن شاس: «إن رفع لقاض رضاع كبير، فحكم بأنّ رضاع الكبير يُحرِّمُ، وفسخ نكاحه لذلك؛ فالقدر الذي يثبت من حكمه هو فسخ النّكاح فقط، لا تحريمها عليه في المستقبل بل هو باق لتعلّق الاجتهاد به. وكذا فسخه نكاح معتدّة، وتحريمها على زوجها. الثّابت من حكمه فسخه، لا تحريمها عليه في المستقبل.» وتبعه ابن الحاجب وقبلوه. قلت: وهو صواب في مسألة المعتدّة. وأمّا رضاع الكبير، فغير صحيح أو فيه نظر. وبيانه أنّ علّة منع حكم الثّاني بخلاف حكم

الأوّل، هي كون حكم الثّاني رافعًا لمتعلّق حكم الأوّل بالذّات. وهذا لأنّه[381] دار معه وجودًا وعدمًا. أمّا وجودًا. ففي أمثال حكم الحاكم الثّاني، يكون المبتاع الأوّل فيما باعه الآمر والمأمور أحقّ بالمبيع، ولو قبضه المبتاع الثاني بعد حكم الأوّل، بأنّ قابضه أحقّ. وأمّا عدمًا ففي جواز حكم عمر وعلي رضي الله تعالى عنهما، بخلاف ما حكم به من قبلهما في قسم الفيء. وتقرّر في أصول الفقه اعتبار الدّوران. إذا ثبت هذا ونظرنا، وجدنا حكم الثاني في مسألة النّاكح في العدّة. غير رافع لنفس متعلّق حكم الأوّل. لأنّ متعلّق حكمه بالذّات الفسخ، والتّحريم تابع له. فلم توجد علّة منع حكم الثّاني فيها. ووجدنا حكم الثّاني، في مسألة رضاع الكبير، رافعا لنفس متعلّق حكم الأوّل بالذات وهو تحريم رضاع الكبير، وفسخ نكاح رضاع الكبير تابع لهذا المتعلّق بالذات. لأنّه متعلّق حكمه بالذّات، فيجب منع حكم الثّاني، عملا بالعلّة الموجبة لمنعه. فتأمّله،اهـ.

وقال الشيخ الحطّاب: ما ذكر ابن عرفة من البحث مع ابن شاس، وتفريقه بين المثالين ظاهر. لأنّ حكم القاضي في رضاع الكبير بفسخ النّكاح؛ مستلزم لحكمه بتحريم رضاع الكبير، إذ لا موجب للفسخ سواه. فحكم الثّاني بصحّة النّكاح الثّاني؛

[381] إيضاح لكلام ابن عرفة : قوله «لأنّه دار معه وجودا وعدما» أي لأنّ منع حكم الثّاني بعد حكم الأوّل؛ دار مع رفع حكم الثّاني لمتعلّق حكم الأوّل فحيث وجد من الحكم الثّاني رفع متعلّق حكم الأوّل بالذات امتنع. وحيث انتفى من حكم الثّاني رفع متعلّق حكم الأوّل بالذّات جاز. وقوله «أمّا وجودا؛ ففي أمثال حكم الحاكم الثاني بكون المبتاع الأوّل» الخ. يريد بذلك؛ أنّ الإنسان إذا كان مالكا لسلعة؛ فأمر غيره ببيعها؛ ثم باعها صاحبها من إنسان وباعها الوكيل المأمور من إنسان آخر، ولم يكن أحدهما علم ببيع الآخر، فوقع التّنازع بين المشتريين، فحكم الحاكم بأنّ قابضها أحقّ بها، ثم جدّد التّنازع، فحكم الحاكم بأنّ المشتري أوّلا أحقّ بالسّلعة. فإنّ هذا الحكم الثاني لا يصحّ، لأنّه رافع لكون المشتري ثانيا القابض للسّلعة أحقّ بها. وقوله «وأما عدما. ففي جواز حكم عمر وعلي رضي الله تعالى عنهما، بخلاف ما حكم به من قبلهما في قسم الفيء» يريد أنّ أبا بكر سوّى في العطاء، وعمر فاضل فيه وعليّا سوّى فيه. وجاز ذلك؛ لأنّ حكم عمر لم يبطل ما حكم به أبو بكر. وهو إعطاء بعض قدرا خاصا من المال، لأنّ ذلك نفذ. فالمعطى هو المنظور أوّلا وقد نفذ. والتّسوية تابعة غير منظور إليها بالذات. فلذلك جاز نقضها. وفي التّمثيل بهذا المثال نظر؛ لأنّ هذا التصرّف ليس من الحكم؛ على ما قاله القرافي في إحكام السؤال 36.

رافع لحكم الأوّل بتحريم رضاع الكبير. فلا يصحّ حكمه بذلك، بخلاف حكمه بفسخ نكاح المعتدّة، فإنّه لا يستلزم الحكم بتأبيد حرمتها. لأنّ الفسخ لكون النّكاح في العدّة فاسدًا؛ وتأبيد التحريم أمر وراء ذلك اختلف فيه العلماء. هل يستلزمه النّكاح في العدّة أم لا. وأمّا الفسخ فلا تعلّق له به. نعم وقع في عبارة ابن شاس التي نقلها الجماعة؛ منهم ابن عرفة، أنّ القاضي فسخ نكاح المعتدّة وحرّمها. فإن كان مرادهم بقولهم «حرّمها» أنّه حكم بحرمتها عليه للفسخ فما قالوه ظاهر. وإن كان مرادهم أنّ القاضي حكم بتأبيد حرمتها، فكيف يصحّ حكم القاضي الثّاني بصحّة النّكاح الثاني. ولعلّهم فهموا المعنى الأوّل. وأمّا على المعنى الثّاني فلا يصحّ للقاضي الثّاني أن يحكم بصحّة النّكاح الثّاني. وذكر بعد ذلك تنبيها نصّه : تنبيه لو رفع نكاح النّاكح في العدّة لقاض ففسخه، ثم تزوّجها ذلك الزّوج، بعد انقضاء العدّة والاستبراء من وطئه، فرفع ذلك لقاض يرى تأبيد حرمتها، ففسخ النّكاح حينئذ، فلا يصحّ لقاض آخر، أي يحكم بصحّة نكاحها بعد ذلك، لأنّ فسخ هذا النّكاح الثّاني، مستلزم للحكم بتأبيد تحريمها على النّاكح في العدّة. إذ لا مقتضى للفسخ سواه فتأمّله. والله تعالى أعلم. اهـ. بلفظه. فتلقّاه الشرّاح المذكورون بالقبول وجروا عليه في شروحهم. وبه جرت فتاوى المشايخ العصريين. وأقول: إنّي لأعجب من تلقّي الشرّاح لذلك بالقبول. مع أنّ الإمام ابن عرفة إنّما ذكر بحثا لا فقها. إذ لم ينقل عن أحد من الفقهاء ما يخالف ما ذكره ابن شاس. بل ذكر أنّهم قبلوه يعني الفقهاء. وما بعد قبول الفقهاء له إلاّ تسليمه واعتقاده الفقه. ومن المعلوم المقرّر، أنّ أبحاث الإمام ابن عرفة تؤخذ تفقّهًا لا فقهًا. فكيف يلغى ما قبله الفقهاء ويؤخذ ما ذكر بحثًا. على أنّ ما ذكره ابن شاس لم ينفرد به. بل هو تابع في ذلك لابن محرز. حيث قال في تبصرته: وكذلك لو رفع إليه نكاح في عدّة ففسخه، وحرّمها على زوجها، لكان الذي يثبت من حكمه

هو فسخ نكاحها فحسب. وأمّا تحريمها في المستقبل فمعروض للاجتهاد. ثم قال: ولم يحرّم ذلك على التأبيد.اهـ. وجرى عليه القرافي في قواعده. وقد أوضحنا لك سابقًا وجه الفقه في المسألة، وأنه لا يصحّ من الحاكم الحكم بالتّحليل والتّحريم. فإذا صدر منه ذلك، فهو جار منه مجرى الفتوى لا الحكم. وإنّما يحكم بمقتضاه من فسخ أو غيره كما تقدّم. فإن قلت: هل من جواب على ما أوضح به الحطّاب بحث ابن عرفة مع ابن شاس. قلت: الجواب عن ذلك بمنع الملازمة، بين الحكم بفسخ النّكاح برضاع الكبير، والحكم بتحريم رضاع الكبير. إذ الذي يستلزمه الحكم بفسخ النّكاح برضاع الكبير اعتقاد نشر الحرمة برضاع الكبير، لا الحكم بنشر الحرمة برضاع الكبير. فرضاع الكبير في اعتقاد الحاكم سبب في نشر الحرمة. وترتّب المسبّبات على أسبابها لا يدخلها حكمه. وحينئذ لا يصحّ أن يقال: إنّ الحكم بفسخ النّكاح يستلزم الحكم بالتّحريم. بل إنّما يستلزم اعتقاد التّحريم لا الحكم به. والذي لا ينقض ويرفع الخلاف هو حكمه. وذلك لمصلحة الأحكام ورفع التّشاجر والخصام لا اعتقاده، إذ لا تلزم الموافقة عليه. وحكمه بالفسخ فيما ذكر، إنّما تعلّق بجزئيّ خاص وهو العقد الأوّل. فإذا تجدّد فهو عقد ثان، لم يتقدّم فيه حكم بل هو مثله. فيجري فيه الاجتهاد حينئذ. ولا يكون ذلك نقضًا للقضاء الأوّل. هذا ما ظهر للذّهن الكليل. والله تعالى المرشد سواء السّبيل.اهـ. الرّسالة.

الفصل السّابع: في بيان المواضع التي يدخلها الحكم استقلالا أو تضمّنا

ذكر ابن فرحون في تبصرته، في الفصل الثّالث من القسم الأوّل من الرّكن السّادس: المواضع التي يدخلها الحكم استقلالا أو تضمّنًا من غالب الأبواب الفقهيّة. ولخّص ذلك من كلام الشيخ سراج الدّين البلقيني[382] الشافعي. غير أنّ ما ذكره رحمه الله، لا يتمشّى الكثير منه مع الأصول المالكيّة. فرأينا أن نذكر نصّه في كلّ موضع، ونردفه بما يوضّح الحقّ فيه، حتى لا يؤخذ على علاّته. وننقل نصّه محكيّا بقال. ونردفه بما رأيناه بأقول. ونختم الفصل بمسألة البيّنات. هل يدخلها الحكم استقلالا أو تضمنّا.

قال: الطهارة، لا يدخلها شيء من الحكم بالصحّة ولا بالموجب استقلالا، لكن يدخلها الحكم بطريق التضمّن. كتعليق عتق أو طلاق على طهارة ماء أو نجاسته. فإذا ثبت عند الحاكم وقوع الطّلاق لوجود الصّفة نحكم بصحّة الطّلاق أو بموجب ما صدر من المعلّق ووجود صفته؛ كان ذلك متضمّنا للحكم بالنّجاسة أو بالطّهارة.

أقول: الحكم بصحّة الطّلاق، لا يتضمّن الحكم بالنّجاسة أو بالطّهارة؛ وإنّما يتضمّن اعتقاد الحاكم الطّهارة أو النّجاسة، كما تقدّم في الفصل السّابق. وممّا يدلّ عليه قول الجواهر: في القاضي يرفع إليه رضاع كبير، فيحكم بأنّ رضاع الكبير يُحرّمُ

382 هو عمر بن رسلان بن نصر الكناني العسقلاني الشّافعي. ولد في بلقين بمصر سنة 724 ونشأ في القاهرة. وكان مجتهدا حافظا للحديث، من العلماء الرّاسخين في العلم. ولّي قضاء الشّام سنة 769 وتوفّي بالقاهرة سنة 805. له تآليف في الفقه وغيره.

ويفسخ النّكاح من أجله. فالقدر الذي يثبت من حكمه هو فسخ النّكاح فحسب. وكذا لو رفع إليه حال امرأة نكحت في عدّتها ففسخ نكاحها؛ وحرّمها على زوجها؛ لكان القدر الذي يثبت من حكمه فسخ النّكاح فحسب؛ وأمّا تحريمها عليه في المستقبل فمعرض للاجتهاد. ومن هذا الوجه أن يحكم بنجاسة ماء أو طعام أو شراب؛ فإنّه لا يثبت حكم في ذلك الجنس.اهـ. باختصار. فإذا كان التّصريح بالحكم بالتّحريم لا يعطيه الصّبغة الحكميّة. فكيف ما وقع السّكوت عنه. وتقدّم عن القرافي: أنّ الحكم بمقتضى المدرك ليس حكما بالمدرك.

قال: الصّلاة يدخلها الحكم بالتضمّن. مثل من صلّى المكتوبة بوضوء خال عن النيّة، أو مع وجود مسّ الذكر؛ لاعتقاده صحّة الصّلاة مع ذلك. فإذا حكم حاكم بعدالة من فعل ذلك. والحاكم معتقد صحّة ذلك، كان حكمه متضمّنا صحّة وضوئه. وعلى هذا قياس الصّلاة الخالية عن قراءة الفاتحة، أو عن الطّمأنينة ونحو ذلك. قال الشّيخ سراج الدّين، رحمه الله؛ ولقد عجبت من قاض حضر عند سلطان، ووقع الكلام في صحّة إقامة الجمعة في جامع بناه ذلك السّلطان. فلمّا تكلّموا في الخلاف في ذلك، قال القاضي «نحكم بصحّة إقامة الجمعة فيه» وهذا الكلام باطل. ولا يتصوّر أن يدخل ذلك ولا نحوه، تحت الحكم استقلالا ولا تضمّنا على الإطلاق، ولكن يدخل بالنّسبة إلى واقعة خاصّة من تعليق الطّلاق أو غيره، على صحّة إقامة الجمعة في هذا المكان. فالحكم إذا توجّه إلى المعلّق بما التزمه. يتضمّن صحّة إقامة الجمعة في هذا المكان، بالنّسبة إلى إلزام الشّخص لا مطلقا.

أقول: فيما ذكره نظر من وجوه.

الأوّل؛ أنّ الحكم بالعدالة، إنّما يتضمّن اعتقاد صحّة صلاة المعدّل بالوضوء الخالي من النيّة، أو الواقع بعده مسّ الذّكر، لا الحكم بذلك.

الثّاني؛ إنّ التّعديل ليس من باب الحكم، وإنّما هو من قبيل الثّبوت. وقد ذكر ابن فرحون نقلا عن القرافي: أنّ إثبات الصّفات، كثبوت العدالة أو الجرح ليس حكما. ولذا يجوز لحاكم آخر أن يردّ من قبله الأوّل ويقبل من ردّه الأوّل، لثبوت السّبب القاضي بذلك.

الثّالث؛ أنّه إذا سلّم أنّه حكم بصحّة إقامة الجمعة في الجديد، يلزم أن يعمّ المحكوم عليه وغيره. لأنّ الحكم بالصحّة يعمّ.

الرّابع؛ أنّ الحكم بلزوم الطّلاق لا يستلزم الحكم بصحّة إقامة الجمعة في هذا المكان. وإنّما يستلزم اعتقاد صحّة إقامتها فيه. وقد ذكر الزّرقاني المسألة في باب الجمعة من شرح المختصر. فقال : "إنّ قوله «والجمعة للعتيق» مقيّد بثلاثة قيود؛ ثانيها أن يحكم حاكم بصحّتها في الجديد؛ تبعا لنذر بانيه عتق عبد بعينه إن صحّت صلاة الجمعة فيه. فإن وقع ذلك، وحكم مخالف بعتق العبد لصحّتها صحّت فيه. إذ حكمه الدّاخل في العبادات؛ تبعا لنحو عتق كما أفتى به النّاصر، لا ينقض."هـ. وكتب عليه المحقّق محشّيه البنّاني ما نصّه: "فيه نظر إذ حكم الحاكم؛ في المسألة المذكورة لم يقع إلاّ بالعتق؛ لاعتقاده صحّتها في الجديد، ولا يلزم من اعتقاده صحّتها فيه، حكمه بها، فتأمله."اهـ.

قال: وأمّا الزّكاة، فيدخلها الحكم وذلك مثل ما لو حكم حاكم، يرى جواز إخراج القيمة في الزّكاة، بصحّة الإخراج، وبموجب الإخراج عنده، وهو سقوط الفرض. بذلك كان الحكم بالصّحة والموجب في ذلك سواء. وليس للسّاعي إذا كان ذلك الحكم مخالفا لمذهبه، أن يطالب المالك بإخراج الواجب عنده سواء حكم بالصّحة أم حكم بالموجب.

أقول: الزّكاة: لا يمكن أن يدخلها الحكم بالصّحة أو الموجب، الذي هو سقوط الفرض استقلالا، لأنّ الصّحة في العبادات يراد بها سقوط الفرض وهو من مصالح

الآخرة لا من مصالح الدّنيا، والقضاء إنّما يكون فيما هو من مصالح الدّنيا. بخلاف الصحّة في المعاملات لأنّ المراد بها، ترتّب أثر العقد عليه وهو من مصالح الدّنيا، ولذا أمكن الحكم بالصحّة فيها. وأمّا دخول الحكم فيها ضمنا، فكأن يدفع المزكّي لأحد الفقراء، قيمة ما وجب عليه إخراجه، بناء على اعتقاد جواز إخراج القيمة في الزّكاة، ثم يبدو له أنّ ذلك غير صحيح، فيريد استرجاع ما أعطاه، ليخرج بدله عين ما وجبت فيه الزّكاة، فيمتنع الفقير من تسليمه، فيقع التّنازع في ذلك لدى القاضي الذي يرى صحّة إخراج القيمة، فيحكم باستحقاق المعطى لما تسلّمه. فإنّ ذلك يتضمّن الحكم بالصحّة، بناء على ما قرّره في الطّهارة والصّلاة. ويردّ عليه ما ذكرناه سابقا، من أنّ اللاّزم هو اعتقاد الصّحة، لا الحكم بها.

قال: وأمّا الصّوم فيدخله أيضا، وذلك إذا صام الولي الوارث عن الميّت، وطلب الوصيّ أن يخرج الطّعام، فامتنع الوارث منه، وترافعا إلى حاكم يرى صحّة الصّوم عن الميّت. فحكم بصحّته أو بموجبه. فليس للوصيّ أن يخرج الطعام حينئذ ولا أن يطالب الوارث بذلك، بخلاف ما قبل الحكم.

أقول : الحكم بالصّحة استقلالا لا يتأتّى لما قرّرناه في الزّكاة. وأمّا ضمنا كأن يحكم في الصّورة التي صوّرها، بعدم إلزام الوارث بإخراج الطعام، فيمكن بناء على ما قرّره، من أنّ ذلك يستلزم الحكم بالصحّة لا على ما قرّرناه، من أنّ ذلك يستلزم اعتقاد الصحّة لا الحكم بها.

قال: وأمّا الاعتكاف فيدخله استقلالا وتضمّنا. أمّا الاستقلال ففي مسائل منها: أنّه يقضى للمكاتب على سيّده بالاعتكاف اليسير. ومنها من اعتكفت بغير إذن زوجها فله منعها وكذلك العبد. وكذا لو اعتكف المديان هروبا من أداء الحقّ، فإنّ الحاكم يرى فيه رأيه، منها إذا وطئ المعتكف أدّبه الحاكم. وأمّا التّضمين فكما تقدّم في الطهارة والصّلاة.

أقول: جميع ما ذكره من الأمثلة، إنّما هو من وادي الحكم ضمنا. لأنّ النّزاع بين السيّد ومكاتبه والزّوج وزوجه والسّيد وعبده، والمديان وغريمه، إنّما هو في التّمكين من الاعتكاف وعدم التّمكين منه. فإذا قضى الحاكم بالتّمكين، تضمّن ذلك صحّة الاعتكاف وجوازه بناء على ما قرّره، وتضمّن اعتقاد صحّته وجوازه بناء على ما قرّرنا. وإذا قضى بعدم التّمكين، تضمّن فساده أو عدم جوازه على ما قرّره، وتضمّن اعتقاد الفساد أو عدم الجواز على ما قرّرنا. أمّا تأديب الحاكم للواطئ في الاعتكاف، فمن باب تغيير المنكر لا القضاء. وما ذكره في التضمّن يردّ عليه أنّ اللازم هو اعتقاد الصحّة أو الفساد لا الحكم بهما.

قال وأمّا الحجّ، فإنّه لو فسخ حنبليّ حجّه إلى عمرة. حيث يسوغ عنده، وله زوجة ليس معتقدها ذلك، فامتنعت من تمكينه بعد التحلّل، فارتفع إلى حاكم حنبليّ فحكم عليها بصحّة ما فعل زوجها الحنبليّ، أو حكم بموجب ذلك عنده فهما مستويان. ولو حكم عليها بالتّمكين، كان متضمّنا للحكم بصحّة ما فعله الزّوج؛ وهو نفس الموجب.

أقول: الحكم بصحّة ما فعله الزّوج فتوى. لأنّ الصحّة في العبادة أثرها أخرويّ كما تقدّم. والحكم بالتّمكين يتضمّن اعتقاد صحّة فسخ الحجّ في العمرة لا الحكم بها.

قال: وأمّا الأضحية فهي عبادة لا يدخلها الحكم استقلالا، وقد يدخلها بطريق التضمّن في التّعليق كما تقدّم.

أقول: ما ذكره من دخول الحكم فيها بطريق التضمّن في التعليق؛ يردّ عليه ما ورد على نظائره.

قال: وأمّا الصّيد، فيدخله الحكم استقلالا فإذا تنازع إثنان في صيد، وترافعا إلى الحاكم، وتصادقا على فعلين، صدرا منهما على الترتيب مثلا أو قامت البيّنة

على ذلك. وكان مقتضى مذهب الحاكم أنّه للأوّل أو للثّاني، فحكم له بأنّه المالك، كان ذلك حكما مستقلاّ صحيحًا. وإنّما دخل الحكم في ذلك، لأنّه يفضي إلى الملك. وجميع وجوه الملك يدخلها الحكم.

أقول: ما ذكره هنا ظاهر صحيح.

قال: وأمّا الذبائح، فيدخلها الحكم من جهة التّقصير المقتضي للتّغريم. وكذلك دفع الأجرة. لو قامت البيّنة أنّه ذبح صحيح، فإنّه يحكم له باستحقاق الأجرة. وكذا لو باع صاحب الذّبيحة لشخص ثم ارتفعا إلى حاكم، وادّعى المشتري أنّها حرام لأمر ادّعاه أو ظهر للحاكم ذلك، بإقرار أو بيّنة، فحكم على البائع بردّ الثمن، كان ذلك حكمًا بتحريم الذّبيحة. وكذا إذا أثبت التّقصير في الذّبح وحكم بالغرم، كان ذلك متضمّنا للحكم بحرمة الذّبيحة.

أقول: الحكم بالتّغريم أو ردّ الثمن ليس حكما بالتّحريم، إذ التّحليل والتّحريم لا يدخلهما الحكم، لأن المحلّل والمحرّم هو الله تعالى، كما تقدّم في الفصل السّابق. فالحكم بالتّغريم وردّ الثمن يستلزم اعتقاد التّحريم، ولمن لا يعتقد حرمة الذّبيحة المحكوم بتغريمها أو ردّ ثمنها تناولها. كما أنّ الحكم بدفع الأجرة لا يتضمّن الحكم بحليّة الذّبيحة. وإنّما يتضمّن اعتقاد الحاكم حليّتها وذلك لا يحلّها لمن يرى حرمتها.

قال: وأمّا الأطعمة فيدخلها الحكم استقلالا، مثاله إذا نزلت برجل مخمصة، فوجد مع رجل طعاما، فامتنع من إطعامه ومن مواساته، فإنّ له أن يقاتله فإن مات الجائع وجب القصاص، وإن أخذه الجائع قهرًا فعليه قيمته.

أقول : يلزم زيادة تحرير في هذا الفرع، هل المراد حلّية الأطعمة أو حرمتها من حيث الأكل فلا يدخلها الحكم استقلالا ولا تضمّنا. بناء على أنّ الحكم المترتّب على الحليّة أو الحرمة، لا يتضمّن الحكم بهما. وإنّما يتضمّن اعتقادها أو المراد استحقاق الانتفاع بها أو تسلّمها، فيدخلها الحكم كسائر المتموّلات.

قال: وأمّا الأيمان فيدخلها الحكم استقلالا، كمن حلف بطلاق امرأته ليجلّدنّها مائة سوط، فإنّ الحاكم يمنعه من ذلك ويطلّقها عليه وغير ذلك كثير. وأمّا الجهاد فيدخله استقلالا في أكثر مسائله. وهو واضح لا يحتاج إلى تمثيل. وأمّا النّكاح وتوابعه، فدخول الحكم بالصحّة والموجب فيها واضح. وكذلك سائر المعاملات، من البيع والقرض والرّهن والإجارة والمساقاة، والقسمة والشّفعة والعارية والوديعة والحبس، والوكالة والحوالة والحمالة والضّمان، وغير ذلك من أبواب المعاملات، يدخلها الحكم بالصحّة، والحكم بالموجب. فلا نطوّل بالتّمثيل.

أقول: ما ذكره هنا ظاهر صحيح.

وهذا آخر ما أورده الشيخ ابن فرحون. ويحسن بنا في هذا المقام أن نختم هذا المبحث بمبحث البيّنات إذا أعملها الحاكم وقبلها، هل يكون ذلك حكمًا بصحّتها. فأقول: ليس الحكم بمقتضى البيّنة حكمًا بصحّتها، لأنّ الحكم بمقتضاها، إنّما يتوقّف على اعتقاد صحّتها لا الحكم بالصحّة. فإذا شهدت بيّنة بأمرين فأكثر، ككون العقّار في حوز زيد وملكا له، فجرى النّزاع أوّلا في الحوز، وحكم القاضي بكون الحوز للمشهود له، استنادا لهذه البيّنة، ثم جرى النّزاع بعدُ في التملّك بين المتنازعين أوّلا، أو بين المشهود له وآخر، فإنّ القاضي يلزمه أن يعذر إلى الخصم في هذه البيّنة، فإن سلمت من المطاعن قضى مستندًا إليها، وإن سقطت ألغاها. ولا حرج في ذلك، لأنّ القضاء الأوّل إنّما هو بثبوت الحوز استناد إلى البيّنة واعتقادا لصحّتها، وذلك لا يستلزم الحكم بصحّتها. وأيضًا لو كان القضاء بشيء استنادًا إلى بيّنة،حكما بصحّة البيّنة لا يجوز نقضه، لأمكن أن يتواطأ شخصان فينشبان خصومة بينهما. ويقيم أحدهما بيّنة تشهد بأشياء متعدّدة، ويتظاهر المشهود عليه بالعجز عن الطعن فيها، فإذا وقع القضاء استنادًا لها، أنشب خصومة مع آخرين فيما شهدت به تلك البيّنة، وحينئذ تنقطع

الأسباب بالمطلوبين؛ وتعجزهم الحيلة في التفصّي منها للحكم بصحّتها. وهذا بديهي البطلان. إذ الضّرر مرفوع والحرج منفيّ في هذه الشريعة المباركة. فما يعتقده بعض الضّعفاء من أنّ البيّنة المحكوم بمقتضاها، لا يمكن إلغاؤها وهم. وما ذكره القاضي ابن سلامة في حاشية التّاودي؛ في قول ابن عرفة في تعريف القضاء «ولو بتعديل أو تجريح» لا يخلو من إشكال. ذلك أنّه ذكر: أنّ التّعديل والتّجريح من متعلّق الحكم لأنّ تعديل البيّنة طريق للحكم؛ وطريق الشّيء غيره؛ لكن لّما كان تناول الحكم لهما؛ من حيث الحكم في الطريق، وذلك مظنّة لتوهّم أنّهما خارجان نصّ عليهما. ثم قال: تنبيه؛ لا يشكل على تناول الحكم لهما، ما في التّبصرة عن القرافي: أشياء لا تدخل تحت الحكم، مثل التّعديل والتّجريح والتّسفيه والتّرشيد وإثبات الحجج، فإنّ معناه أصل إقامة الحجّة عنده وتزكيتها؛ وهذا غير الحكم بالتّعديل؛ لأنّه يكون بعد التّنازع في صحّة البيّنة، ولا يمكن الحكم في نفس العدالة والجرحة.اهـ. والبحث في كلامه من وجهين. الأوّل ما اقتضاه كلامه من أنّ طريق الحكم يلزمه أن يدخله الحكم لا يصحّ، لما نقلناه سابقا عن القرافي في الفصل الأوّل، من أنّ الحكم بمقتضى المدرك ليس حكما بالمدرك، وما نقلناه في هذا الفصل، عن الشيخ بنّاني من أنّ الحكم بعتق العبد، المعلّق عتقه على صحّة الجمعة في الجديد، يستلزم الاعتقاد بصحّتها في الجديد لا الحكم بصحّتها فيه.اهـ. وما نقلناه عن الجواهر، في الحكم بفسخ نكاح المعتدّة، وفسخ النّكاح بالرّضاع في الكبر، من أنّ القدر الثّابت من الحكم هو الفسخ؛ والتّحريم في المستقبل مُعرّض للاجتهاد. ومثلهما كلّ حكم طريقه التّحريم والتّحليل.

الثّاني تفسيره كلام القرافي؛ في معنى كون التّعديل والتّجريح لا يدخلهما الحكم بأنّه لا يمكن الحكم في نفس العدالة؛ وجزمه بمغايرة هذا المعنى للحكم بالتّعديل: لأنّ الحكم بالتّعديل؛ يكون بعد التّنازع في صحّة البيّنة –فيه غموض شديد. إذ لا معنى

للحكم بالتّعديل إلاّ ثبوت عدالتها عنده وذلك من باب إثبات الصّفات. ولعلّه يريد أنّه إذا جرى النّزاع في صحّة البيّنة؛ وكانت عند الحاكم صحيحة يحكم بصحّتها؛ وأنّ معنى الحكم بتعديل البيّنة الحكم بصحّتها؛ وبهذا تقع المغايرة بين كلام القرافي وما جزم به. لكن يردُ عليه حينئذ أمران: أحدهما أنّ الحكم بالصحّة أخصّ من الحكم بالتّعديل؛ إذ قد يعدّل الشاهد ولا يقبل، لقرابة أو عداوة أو غيرهما من الموانع. ثانيهما أنّ جريان النّزاع في صحّة البيّنة وفسادها، لا يقتضى الحكم بالصّحة أو الفساد؛ وإنّما يوجب إعمالها أو إهمالها، لأنّ خوض الخصوم في البيّنات غير مقصود لذات البيّنات؛ وإنّما المقصود ما يترتّب على ما تضمّنته؛ من إثبات حقّ أو نفيه، وذلك مورد التّشاجر والخصام، والمراد من إبرام الأحكام، فإذا خاض الخصوم في البيّنات صحّة وفسادًا، واستقصى القاضي ما أدلوا به، يحكم بإمضاء العقد أو فسخه، وباستحقاق القائم لما ادّعاه أو عدم استحقاقه إيّاه؛ استنادًا لنهوض البيّنة أو عدم نهوضها. هذا هو الطريق اللاّحب، والمنهج الواضح، وغيره تنكبّ عن جادّة الطريق. وبالله العصمة والتّوفيق.

الفصل الثّامن:
في معنى الحكم بالصحّة والحكم بالموجب والفرق بينهما وما يعتمده كلّ منهما والحكم المختلف فيه والحكم بالمختلف فيه

الحكم بالصحّة، عبارة عن قضاء القاضي بصدور ذلك العقد من أهله في محلّه، على الوجه المعتبر عنده شرعا. ومعنى صحّة العقد، كونه بحيث تترتّب آثاره عليه. ومعنى حكم القاضي بذلك، إلزامه لكلّ أحد. فإذا كان في محلّ مختلف فيه نفذ، وصار في حكم الظّاهر كالمجمع عليه، فلا سبيل إلى نقضه باجتهاد مثله، إذا كان في محلّ مختلف فيه، اختلافا قريبا لا ينقض فيه قضاء القاضي، ولم يتبيّن بناؤه على سبب باطل. وقد يعرض الفساد في الحكم بالصحّة؛ من جهة تبيّن عدم الملك أو شرط آخر. فإذا تبيّن بطلان الحكم بفوات محلّه نقضه ذلك القاضي نفسه أو غيره؛ لأنّ الخلل الذي ظهر تبيّن أنّه محلّ الحكم لا في الحكم. والحكم بالصحّة يستدعي ثلاثة أشياء: أهليّة التصرّف، وصحّة الصّيغة؛ فيما يشترط فيه صيغة خاصّة؛ وكون التصرّف في محلّه.

وأمّا الحكم بالموجب؛ فإنّه لم يوجد في كتب المالكيّة، وإنّما تعرّض له الشّافعيّة أوّلا ثم الحنفيّة. وأوّل من نقله من المالكيّة ابن فرحون في تبصرته. فقد نقل في فصل في الفرق بين ألفاظ الحكم المتداولة في السجّلات صفحة 82 من الجزء الأوّل، عن البلقيني والشّيخ تقي الدين السّبكي، أنّ الحكم بالموجب، عبارة عن قضاء القاضي، بالإلزام بما يترتّب على ذلك الأمر، على الوجه المعتبر عنده في ذلك شرعا. قال: وهو إنّما يستدعي شيئين: أهليّة التصرّف وصحّة الصّيغة. فيحكم بموجبها وهو مقتضاها. والفرق بينهما أنّ العقد الصادر؛ إذا كان صحيحا باتّفاق ووقع الخلاف في موجبه؛

فالحكم بالصحّة فيه، لا يمنع من العمل بموجبه عند غير الذي حكم بالصحّة. ولو حكم فيه الأوّل بالموجب امتنع العمل بموجبه. مثال ذلك: التّدبير صحيح باتّفاق، وموجبه إذا كان تدبيرا مطلقا عند الحنفيّة منع البيع، فلو حكم حنفيّ بصحّة التّدبير المذكور، لم يكن ذلك مانعا من بيعه، عند من يرى صحّة بيع المدبر، ولو حكم الحنفيّ بموجب التّدبير امتنع البيع، إلاّ عند من يرى نقض الحكم المذكور لمخالفته السنّة الصّحيحة، وهذا النّقض حينئذ لمدرك آخر.اهـ.

وأمّا الحنفيّة، فقد شرطوا لاعتبار الحكم بالموجب، أن يكون وقع التّرافع والتّنازع فيه عند الحاكم، وأن يكون لا ينفكّ عن ذلك العقد. قال المحقّق ابن عابدين[383]، من أعلام متأخّري الحنفيّة، في حاشية الدّر المختار، صفحة 506 من الجزء الرّابع: القضاء القصديّ القوليّ، دون الضّمني والفعليّ، يشترط فيه تقدّم الدّعوى، إلاّ ما تسمع فيه الدّعوى حسبة ومنه الوقف على الفقراء وإثبات الوقفيّة. أمّا كونه موقوفا على فلان أو فلان، وأنّ الواقف شرط كذا وكذا فهذا حقّ عبد فلابدّ فيه من دعواه لإثبات حقّه. وكذا في إثبات شروطه. قال في البحر: الحكم المرفوع لابدّ أن يكون في حادثة وخصومة صحيحة؛ كما صرّح به العمادي والبزّازي، وقالا: حتى لو فات هذا الشّرط، لا ينفذ القضاء، لأنّه فتوى. اهـ. فلو رفع إلى حنفيّ قضاء مالكيّ بلا دعوى، لم يلتفت إليه ويحكم بمقتضى مذهبه. ولابدّ في إمضاء الثّاني لحكم الأوّل من الدّعوى أيضا كما سمعت.اهـ. أي لابدّ في حكم الثّاني إذا رفع إليه حكم الأوّل، من أن يكون أيضا بعد دعوى صحيحة كما نقله قبله عن البزازيّة. وهذه الدّعوى والخصومة تسمّى الحادثة لحدوثها عند القاضي ليحكم بها، بخلاف ما كان من لوازم

383 هو محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين الدّمشقي. فقيه الدّيار الشاميّة وإمام الحنفيّة في عصره، له الحاشية البديعة على الدّر المختار المسمّاة بردّ المحتار عليها المعوّل. والعقود الدّريّة في تنقيح الفتاوى الحامديّة. مولده بدمشق سنة 1198 وتوفي فيها سنة 1252.

تلك الحادثة، فإنّه لم يحدث بدون الخصومة فيه، فلذا لم يصحّ حكمه به قبلها كما يأتي بيانه في الموجب قريبًا.اهـ. باختصار. وقال ابن عابدين في الحكم بالموجب: إذا وقع تنازع في موجب خاص من مواجب ذلك الشيء الثّابت عند القاضي، ووقعت الدّعوى بشروطها، كان حكمًا بذلك الموجب فقط دون غيره، فلو أقرّ بوقف عقّار عند القاضي وشرط فيه شروطًا، وسلّمه إلى المتولّي ثم تنازعا عند القاضي الحنفيّ في صحّته ولزومه، فحكم بهما وبموجبه لا يكون حكمًا بالشّروط، فللشّافعي أن يحكم فيها بمقتضى مذهبه ولا يمنعه حكم الحنفيّ السّابق. وذكر في البحر: أنّ القاضي إذا قضى بشيء في حادثة، بعد دعوى صحيحة، لا يكون قضاء فيما هو من لوازمه، فإذا قضى شافعيّ بصحّة بيع عقّار وموجبه، لا يكون حكما منه، بأنّه لا شفعة للجار لعدم حادثتها، وكذا إذا قضى حنفيّ لا يكون حكمًا بأنّ الشّفعة للجار، وإن كانت الشّفعة من مواجبه، لأنّ حادثتها لم توجد وقت الحكم ولا شعور للقاضي بها. وكذا إذا قضى مالكي بصحّة التّعليق في اليمين المضافة، لا يكون حكمًا بأنّه لا يصحّ نكاح الفضوليّ المجاز بالفعل لعدمه وقته.اهـ. وقال العلاّمة قاسم: أمّا كون الحكم حادثة، فاحتراز عمّا لم يحدث بعد، كما لو حكم بموجب إجارة، لا يكون حكمًا بالفسخ بموت أحد المؤاجرين، لأنّه لم توجد فيه خصومة.اهـ. قال الشيخ ابن عابدين: وقد ظهر من هذا، أنّ المراد بالموجب هنا الذي لا يصحّ به الحكم، هو ما ليس من مقتضيات العقد فالبيع الصحيح، مقتضاه خروج المبيع عن ملك البائع؛ ودخوله في ملك المشتري، واستحقاق التّسليم والتّسلم، في كلّ من الثّمن والمثمن ونحو ذلك؛ فإنّ هذه وإن كانت من موجباته، لكنّها مقتضيات لازمة له. فيكون الحكم به حكمًا بها، بخلاف ثبوت الشّفعة فيها للخليط أو للجار مثلا، فإنّ العقد لا يقتضي ذلك أي لا يستلزمه، فكم من بيع لا تطلب فيه الشّفعة فهذا يسمّى موجب البيع، ولا يسمّى مقتضى. وهذا معنى قول بعض المحقّقين من الشّافعية: إنّ الموجب عبارة عن الأثر المترتّب

على ذلك الشّيء، وهو والمقتضى مختلفان، خلافًا لمن زعم اتّحادهما، إذ المقتضى لا ينفكّ، والموجب قد ينفكّ، فالأوّل كانتقال للمشتري بعد لزوم البيع. والثاني كالردّ بالعيب، والموجب أعمّ. لأنّه الأثر اللازم سواء كان ينفكّ أو لا؛ فالموجب أعمّ ولا يصحّ الحكم بالموجب؛ ما لم يكن حادثة بأن وقع فيه التّرافع والتّنازع عند الحاكم؛ فإذا وقع التّنازع في صحّة البيع ولزومه؛ فحكم بموجب ذلك البيع، كان حكمًا بصحّته، وبباقي مقتضياته الشرعيّة التي لا تنفكّ عنه، كملك المشتري المبيع ولزومه دفع الثّمن ونحو ذلك، بخلاف موجبه المنفكّ عنه، كاستحقاق الجار الأخذ بالشّفعة، لعدم الحادثة. قال في البحر: وممّا فرّعته على أنّ قضاء المخالف إذا رفع إلينا، فإنّا نمضيه فيما وقع حكمه به لا في غيره ما لو قضى شافعي ببيّنة ذي اليد على خارج نازعه ثم تنازع ذو اليد وخارج آخر عند حنفيّ؛ فإنّه يسمع الدّعوى ولا يمنعه قضاء الشّافعي من سماعها، بناء على أنّ القضاء بالملك لا يكون قضاء على الكافة بل يقتصر على المقضي عليه وهو الخارج الأوّل. وإن كان مذهب الحاكم تعدّيه، فلا نتعرّض لحكمه على الخارج الأوّل؛ وأمّا الثاني فلم يقع حكمه عليه على مقتضى مذهبنا. وممّا فرّعته: لو حجّر شافعي على سفيه بعد دعوى صحيحة، ثم رفعت إلينا حادثة من تصرّفاته فإنّا نحكم بمذهب أبي يوسف[384] ومحمد[385] في الحجر على السّفيه؛ فإنّهما وإن وافقا الشافعي في أصل الحجر لم يوافقاه في أنّه يؤثر في كل شيء؛ وإنّما يؤثّر عندهما فيما

---

[384] هو القاضي أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم بن خنيس ابن سعد بن حبتة الأنصاريّ. وسعد بن حبتة أحد الصّحابة رضوان الله عليهم، روى عنه محمد بن الحسن الشّيباني وبشر بن الوليد الكندي وعلي بن الجعد وأحمد بن حنبل ويحيي بن معين. ولم يكن في أصحاب أبي حنيفة مثله. وهو أوّل من وضع الكتب في أصول الفقه على مذهب أبي حنيفة. وأملى المسائل ونشرها وبثّ علم أبي حنيفة في أقطار الأرض. وجعل لباس العلماء متميّزا عن لباس النّاس. كان النّهاية في العلم والحكم والرئاسة والقدر. نال الحظوة عند الرّشيد العبّاسي. واستقضي ببغداد؛ وتوفّي عليه. ولد سنة 113 وتوفّي سنة 182.

[385] هو محمد بن الحسن بن فرقد الشّيباني. حضر مجلس الإمام أبي حنيفة سنين. ثم تفقّه على أبي يوسف. وصنّف الكتب الكثيرة النّادرة؛ منها الجامع الكبير والجامع الصغير. ونشر علم أبي حنيفة. وكان من أفصح النّاس. جرى بينه وبين الإمام الشّافعي مجالس ومسائل بحضرة الرّشيد. وكان الإمام الشّافعي يثني عليه. مولده سنة 135 – أو سنة 131 أو سنة 132 وتوفّي سنة 189.

يؤثر فيه الهزل؛ فإذا تزوّجت السّفيهة التي حجر عليها شافعي ولم يرفع نكاحها إليه ولم يبطله، بل رفع إلى حنفيّ، فله أن يحكم بصحّته لو الزّوج كفؤا، على قولهما المفتى به، ولا يمنعه مذهب الحاجر لعدم وجود حادثة التزوّج وقت الحجر، ولم تكن لازمة للحجر حتى تدخل ضمنا، قبول الانفكاك لجواز أن لا تتزوّج المحجورة أصلا. وقد توقّف فيها بعض من لا اطّلاع له على كلامهم. اهـ. قال الشيخ ابن عابدين: ويعلم منه ما يقع الآن من وقوع التّنازع في صحّة الإجارة الطويلة عند قاض شافعيّ، فيحكم بصحّتها وبعدم انفساخها بموت ولا غيره، فإنّ عدم الانفساخ بالموت لم يصر حادثة وقت الحكم، لأنّ الموت لم يوجد وقته، فللحنفيّ أن يحكم بفسخ الموت، كما أفتى به في الخيريّة. وذكر ابن الغرس[386]: من هذا القبيل، ما لو وهب ابنه، وسلّمه العين الموهوبة وقضى شافعيّ بالموجب. ثم بعد مدّة رجع الواهب في هبته وترافعا عند القاضي الحنفيّ، فحكم ببطلان الرّجوع، قال: وقد حصل التّنازع في هذه المسألة بين أهل المذهبين؛ فقال القاضي الشّافعي: حكم الحنفيّ باطل، لأنّي حكمت قبله بموجب الهبة ومن موجبها عندي، أنّ الأب يملك الرّجوع والحكم في الخلافيّة يجعلها وفاقيّة، وقال القاضي الحنفي: الرّجوع حادثة مستقلّة، وجدت بعد الحكم بمدّة طويلة فكيف تدخل تحت حكمه. وأجيب فيها بأنّ الموجب هنا أمور هي: خروج العين من ملك الواهب ودخولها في ملك الموهوب له، وملك الواهب الرّجوع إذا كان آبًا عند الشّافعي، وعدمه عند الحنفيّ، فإن كان التّداعي عند القاضي ليس إلاّ في انتقال العين من ملك الواهب إلى ملك الموهوب له، اقتصر القضاء بالموجب على ذلك،

---

[386] هو الشّيخ محمد بن غرس الحنفي. المتوفى سنة 932 – نظم بيتين لمّا ابتلي بالقضاء. في أطراف القضيّة الحكميّة. وهما:

أطراف كلّ قضية حكميّة ❁ ست يلوح بعدها التّحقيق

حكم ومحكوم به وله ومحـ ❁ ـكوم عليه وحاكم وطريق

وشرح هذين البيتين شرحا سمّاه بالفواكه البدريّة.

فإذا كان القاضي الأوّل شافعيّا، لا يصير كون الأب يملك الرّجوع، محكوما به، وإذا كان حنفيّا لا يصير عدم ملكه ذلك محكوما به. فللقاضي الثّاني أن يحكم بمذهبه أي لأنّ الأمر الأوّل لا يستلزم الأمر الثّاني في الثّبوت. قال: فتبيّن أنّ القضاء في حقوق العباد، يشترط له الدّعوى الموصلة له شرعا، على وجه يحصل به المطابقة؛ إلاّ ما كان على سبيل الاستلزام الشّرعي، وليس للقاضي أن يتبرّع بالقضاء بين إثنين، فيما لم يتخاصما إليه فيه. اهـ. وهو تحقيق تقتضيه الأصول المالكيّة. كما يستفاد ذلك ممّا نقلناه في الفصل السّادس من النّصوص فينبغي اعتماده. وقد استفيد من هذه الأنقال وممّا ذكرناه في الفصل المذكور أنّ الاعتبار بكون الصّادر من القاضي حكمًا أو ليس بحكم، إنّما هو في نظر القاضي الثّاني المترافع لديه. ويترتّب على ذلك أنّه إذا كان الصّادر من الأوّل ليس حكمًا في نظر الثّاني؛ أنّ لهذا الثّاني أن ينظر فيما نظر فيه الأوّل، ويصدر حكمه فيه بخلاف ما يراه الأوّل، لأنّه والحالة ما ذكر يصير الصّادر من الأوّل من المحكم المختلف فيه، وهو لا يرفع الخلاف، لا من الحكم بالمختلف فيه، وهذا هو الذي يرفع الخلاف. قال البرهان ابن فرحون، في تبصرته صفحة 85 من الجزء الأوّل، في فصل «في بيان ما يجتمع فيه الحكم بالصحّة والحكم بالموجب»، ما نصّه: «لا ينقض الحكم بواحد منهما. إذا صدرا في محالّ الاجتهاد التي لا ينقض الحكم فيها، وإنّما استويا في ذلك لتضمّن الحكم بالموجب الحكم بالصحّة، أمّا عامًا عند استيفاء الشّروط، أو خاصًا بالنّسبة إلى المحكوم عليه بذلك فكما لا يرد النّقض على الحكم بالصحّة، لا يرد على ما يتضمّنها إذا أجزناه، فأمّا إذا قلنا لا يجوز الحكم بالموجب، مع عدم استيفاء الشّروط، فيكون الحكم قد وقع مختلاّ. والحكم المختلف فيه، غير الحكم بأمر مختلف فيه، فيسوغ لمن لا يرى الحكم بذلك أن ينقضه، إلاّ إذا حكم حاكم قبله بصحّة الحكم الصّادر بالموجب، وكان الحاكم ممّن يرى تسويغ الحكم

بالموجب على الوجه المذكور فإنّه حينئذ لا ينقض.اهـ. قال الشيخ إسماعيل التّميمي، في بعض أجوبته: ويشهد له مذهب ابن الماجشون في تقرير الحاكم الواقعة وحكمه بها؛ أنّ ذلك لا يمنع المخالف من الحكم فيها. وقد تقدّم كلامه آخر الفصل، فأرجع إليه.

وما ذكرناه من أنّ الحكم المختلف فيه، ليس بحكم رافع للخلاف، وللمخالف أن يحكم في الواقعة المرفوعة إليه بما يراه، هو مذهب الحنفيّة أيضا. فقد ذكر ابن غرس الحنفيّ، في أوائل الفصل السّابع من الفوائد الفقهيّة، ما نصّه: قالوا: القضاء المختلف فيه يحتاج في نفوذه على المخالف إلى إمضاء قاض آخر، إلى أن قال: ومثاله قول القاضي «ثبت عندي كذا» إذا أراد به الحكم، لا ينفّذ على المخالف؛ حتى ينفّذه قاض آخر يرى أنّه حكم؛ أو يحكم بصحّة طريقه.اهـ.

ولكون الحكم المختلف فيه لا يرفع الخلاف؛ يحسن في بلد تتعدّد فيه القضاة وتختلف مذاهبهم كتونس، ففيها قاض مالكيّ وقاض حنفيّ، أن يلمّ القاضي بكثير من الجزئيّات التي اختلفت المذاهب في كونها أحكاما، لئلاّ يلتبس عليه ما له أن يتناوله، ويصدر فيه حكما بعد قضاء غيره ممّا ليس له تعاطيه، لأجل القضاء المتقدّم. وحيث ذكرنا فيما سلف الحكم بالصحّة والحكم بالموجب، فقد رأينا أن نذكر الحكم الضّمني والحكم الفعليّ عند الحنفيّة، ليتضّح للقاضي المالكي الطّريق السّابلة. فأمّا الحكم الضّمني عند الحنفيّة، فهو عبارة عمّا دخل القضاء فيه ضمنا لا قصدا؛ وهو قسيم للقوليّ، لأنّ القاضي لا يصرّح فيه بشيء ولا يشترط فيه تقدّم الدّعوى والخصومة. قال ابن نجيم[387] في الأشباه: القضاء الضّمني لا تشترط له الدّعوى والخصومة، فإذا شهدا على خصم بحقّ وذكرا اسمه واسم أبيه وجدّه، وقضي بذلك الحقّ، كان

[387] هو زين الدين بن ابراهيم بن نُجَيْم. المصريّ الحنفيّ. صاحب الأشباه والنّظائر والرّسائل الزّينية في فقه الحنفيّة والفتاوى الزّينيّة، توفي بمصر سنة 970.

قضاء بنسبه ضمنا، وإن لم يكن في حادثة النّسب وعلى هذا لو شهدا، بأنّ فلانة زوجة فلان، وكّلت زوجها فلانًا في كذا على خصم منكر وقضى بتوكيلها، كان قضاء بالزّوجية بينهما وهي حادثة الفتوى. ونظيره ما في الخلاصة: من طريق الحكم بثبوت الرمضانيّة، أن يعلّق رجل وكالة فلان بدخول رمضان، ويدّعي بحقّ على آخر ويتنازعا في دخوله، فتقام البيّنة على رؤياه، فيثبت رمضان ضمن ثبوت التّوكيل. اهـ. انظر حاشية ابن عابدين صفحة 535

ومن الجليّ؛ أنّ هذا الحكم الضّمني؛ ليس حكمًا عند المالكيّة، وكيف يكون حكمًا والنّسب والزوجيّة عندنا، في الفرعين اللذين تقدّما غير مشهود بهما، كما تقدّم في الباب الثّاني. وحينئذ فالحكم الضّمني من قبيل الحكم المختلف فيه، فللقاضي المالكيّ أن يحكم بعدم النّسب في الفرع الأوّل، وبعدم ثبوت الزّوجية في الفرع الثّاني إذا تروفع إليه فيهما. أمّا الفرع الثّالث فقد تقدّم في الفصل السّابع عن البنّاني أنّه ليس بحكم بالمعلّق عليه.

وأمّا الحكم الفعليّ عند الحنفيّة، فهو عبارة عن فعل القاضي، كتزويجه صغيرة لا وليّ لها وشرائه وبيعه مال اليتيم وقسمته العقّار ونحو ذلك. وهو كالحكم الضّمني في استغنائه عن الدّعوى. وبنوا على كون فعله حكما، أنّه لو زوّج القاضي اليتيمة من نفسه أو ابنه لم يجز، لأنّه من باب القضاء لنفسه أو ولده وهو باطل. واستثنوا من كون فعله حكما مسألتين. الأولى، أن يأذن وليّ المرأة القاضي بتزويجها، فالتّزويج هنا ليس حكما، لأنّه فعله بطريق الوكالة. الثّانية أن يعطي فقيرا من وقف الفقراء فإنّه لا يكون حكما وله إعطاء غيره.

هذا حاصل ما في الدرّ وحاشيته لابن عابدين. وقد تقدّم في الفصل الخامس، أنّ ذلك لا يكون حكما عند المالكيّة، إلاّ إذا اقتضت هذه التصرّفات فسخ عقود سابقة علمها القاضي. وحينئذ فالحكم الفعليّ من وادي الحكم المختلف فيه، لا يكون رافعا للخلاف، ولا مانعا قاضيا آخر من تغيير ما فعله القاضي الأوّل، إذا ظهر موجب ذلك، كما تبيّن أنّ التّقديم على الوقف وإن كان من قبيل الحكم الفعليّ عند الحنفيّة، فليس حكما عند المالكيّ، لأنّ التّقديم من التصرّفات التي ليست بحكم، كما نقلناه عن القرافي في الفصل الخامس. وحينئذ فهو حكم مختلف فيه، لا يصدّ القاضي المالكيّ عن تغييره وإبطاله. والتوقّف في ذلك من ضيق الطّعن.

الفصل التّاسع:
في الأحكام التي يجوز تعقّبها
والتي لا يجوز تعقّبها
وفي التّحجير المقبول وغير المقبول
وفي التّخصيص في القضاء والاشتراط فيه

جواز تعقّب أحكام القضاة منوط بأحوالهم، لأنّ القاضي إمّا أن يكون عدلا عالما أي مجتهدا ولو في المذهب، وإمّا أن يكون جائرا، وإمّا أن يكون مسخوطا في أحواله، لم يعرف بالجور في أحكامه، وإمّا أن يكون عدلا جاهلا (أي مقلّدا).

فأما القاضي العدل العالم، فلا ينظر في أحكامه على وجه الكشف والتعقّب، وينقض من أحكامه ما خالف فيه قاطعا، من نصّ كتاب أو سنّة أو إجماع أو قياس جليّ، واختلف في الخلاف الشّاذ؛ فقيل ينقض القضاء فيه وقيل لا ينقض. قال ابن رشد، في سماع عيسى: لا خلاف في نقض حكم من قبله. إن كان خطأ لم يختلف فيه وإن اختلف فيه لم يردّه. وقيل يردّه إن كان شاذّا، وعن ابن الماجشون يُردّ وإن كان الخلاف قويّا مشهورا إن كان خلاف سنّة قائمة.

وذكر خليل في مختصره، فروعا ينقض فيها قضاء العدل العالم، غالبها مبنيّ على أنّ الخلاف الشّاذ ينقض به الحكم. وهي: حكم القاضي باستسعاء العبد، وشفعة الجار والحكم على عدوّه أو بشهادة كافر أو ميراث ذي رحم أو مولى أسفل؛ أو بعلم سبق مجلسه أو جعل البتّة واحدة؛ أو أنّه قصد كذا فأخطأ ببيّنة؛ أو ظهر أنّه قضى بعبدين أو كافرين أو صبيّين أو فاسقين؛ أو بشهادة رجلين أحدهما من هذه الأنواع؛ فيما لا يثبت إلاّ بشاهدين. ولمّا كان أكثر هذه الفروع مبحوثا فيها رأينا تتبّعها.

فأمّا الحكم باستسعاء العبد المعتق بعضه، فيما بقي عليه إذا كان المعتق عديما، فهو مذهب بعض العلماء، والمذهب المالكيّ على استرقاق الباقي، ونقل الشّيخ في النّوادر عن ابن الماجشون : أنّ الحكم بالاستسعاء، من الخطأ الذي ينقض فيه الحكم. ونقل المازريّ عن ابن عبد الحكم أنّه لا يرى النّقض في ذلك، وضعّف المازري نقض الحكم بالاستسعاء، لثبوت الاستسعاء في الحديث الصحيح.

وأمّا الحكم بالشّفعة للجار، ففي نقضه قولا ابن الماشجون وابن عبد الحكم. وضعّف المازريّ نقضه.

وأمّا الحكم على العدوّ، فحكى في التّوضيح أنّه لا خلاف في منعه، قال: واتّفاقهم على ذلك، واختلافهم في الحكم للقريب، دليل على أنّ مانع العداوة أقوى من مانع القرابة. وقال ابن مرزوق: مسألة الحكم على العدوّ، لا أحفظ فيها خلافًا لعالم، فإن صحّ الإجماع عليها، فالنّقض فيها لمخالفة القاطع لا لشذوذ الخلاف.

وأمّا الحكم بشهادة أهل الذمّة في الوصيّة في السّفر فمنصوصة، ونقلها ابن يونس والمازريّ وغيرهما، ومذهب ابن الماجشون نقض القضاء بذلك، ومذهب ابن عبد الحكم عدم النّقض. واختار ابن حبيب ما لابن الماجشون. واختار المازريّ وابن محرز مذهب ابن عبد الحكم. انظر شرح ابن مرزوق على المختصر.

وأمّا الحكم بتوريث ذوي الأرحام، فحكى في النّوادر عن ابن الماجشون نقضه، مع أنّ الخلاف في المسألة مشهور بين الصّحابة والتّابعين والأيمّة، إذا لم يكن ثمّ وارث ممّن أجمع عليه من ذوي السّهام والعصبة. ونقل المازري عن ابن عبد الحكم عدم النقض. ويعلم ضعف النّقض من قول ابن عبد البرّ: قول ابن الماجشون لم يقله غيره.

وأمّا الحكم بتوريث المولى الأسفل، فهو قول ضعيف ذهب إليه بعضهم، وجعله وارثا للأعلى إذا لم يكن له وارث، وجمهور العلماء على خلافه، لحديث «الولاء لمن اعتق» وفي نقض الحكم بالتّوريث، مذهبا ابن الماجشون وابن عبد الحكم،

وسيأتي قريبًا عن التّوضيح في الحكم بأنّ البتّة واحدة، ما يقتضي أنّ أصل ابن القاسم موافقة ما ذهب إليه ابن عبد الحكم.

وأمّا الحكم بعلمه السّابق عن مجلس القضاء، فحكى ابن الحاجب في نقضه قولين. قال في التّوضيح: «والقول بأنّه ينقض لابن القصّار ونحوه في الموازيّة، قال ابن راشد: وهذا القول هو الأصل، والقول بعدم الفسخ حكاه ابن القصّار عن بعض الأصحاب، واختاره غير واحد لقوّة الاختلاف في ذلك، وهو عن الأيمة أبي حنيفة[388] والشّافعي[389] وغيرهما.

وأمّا الحكم بأن البتّة واحدة، ففي التّوضيح عن ابن القاسم قض الحكم بذلك، وقال ابن عبد الحكم: لا ينقض ذلك كائنا ما كان ما لم يكن خطأ بيّنًا، والذي ذكر سحنون عن ابن القاسم، أنّه لا ينقض ما اختلف فيه يلائم ما قال ابن عبد الحكم.اهـ.» وظاهر كلام ابن مرزوق أنّ هذا الفرع، ممّا اختار المازريّ وابن محرز فيه مذهب ابن عبد الحكم.

وأمّا نقض الحكم الذي قصد أن يحكم بغيره فحكم به غلطا، وقامت بيّنة على ذلك عند القاضي الثّاني. فذكره ابن محرز وابن الحاجب، وقال فيه القاضي ابن عبد السّلام: هذا ممّا يعسر ثبوته. قال حلولو: يريد لأنّ القصد لا يطّلع عليه الشّهود، لكنّ الشّهادة بالفهم عاملة.

---

[388] هو أبو حنيفة النّعمان بن ثابت رضي الله عنه. الإمام الأعظم المجمع على إمامته وفضله. أدرك أربعة من الصّحابة. وشهد له الإمام مالك والإمام الشّافعي بحدّة النّظر وقوّة الورع والإمامة في القياس. ولد سنة 80 للهجرة وتوفّي سنة 150 – لا يشكّ في ورعه وتحفّظه إلا من أعمى الله بصيرته. صلّى صلاة الفجر بوضوء العشاء أربعين سنة. وحفظ عليه أنّه ختم القرآن سبعة آلاف ختمة. ومناقبه وفضائله أكثر من أن تحصى.

[389] هو محمد بن إدريس بن العبّاس بن عثمان بن شافع المطلبيّ. المجمع على إمامته وتفقّهه في الكتاب والسنّة، وإتقانه وحفظه للأحاديث، وتمكّنه من اللّسان العربي، حتى قيل بالاحتجاج بكلامه. كان رضي الله عنه آية في الحفظ حفظ الموطّأ في تسع ليال،وقيل في ثلاث ليال. ولد سنة 150 وتوفي في رجب سنة 204.

وأمّا نقض القضاء بظهور أنّ الشاهدين عبدان أو كافران أو صبيّان؛ فهو مذهب مالك وأصحابه. وأمّا النقض بظهور أنّهما فاسقان، فهو مذهب ابن القاسم، ومذهب أشهب عدم النقض، واختلف قول مالك في المدوّنة، فقال في كتاب الشّهادات: ينقض وقال في كتاب الحدود لا ينقض وبه أخذ سحنون. وخرّج الشيخ ابن عبد السّلام الخلاف المذكور في العبدين، قال: إذا لم ينقضه في الفاسقين بعد علمه بفسقهما وهو لو علم بفسقهما قبل الحكم؛ لما جاز له القدوم بإجماع، فلأنّ لا ينقض في العبدين أولى وأحرى لاختلاف العلماء في جواز شهادتهما ابتداء، واعترضه الشيخ ابن عرفة بما هو غير متّجه؛ كما في شرح حلولو على المختصر.

قال ابن مرزوق: فإن قلت كيف ينقض شيء من أحكام العدل العالم، وهي لا تتعقّب أي لا تعرض للنّظر فيها، قلت قد يطّلع عليها بحسب الاتّفاق، أو ترفع للقاضي، بعد الاطّلاع على وجوه النّقض فيها وثبوتها.اهـ. ومن هذا المعنى ما نقله البرزليّ في حاويه عن الشّيخ ابن عرفة أنّه نزلت مسألة عام 736 ستة وثلاثين وسبعمائة، وهي مسألة الشيخ أبي عبد الله بن الحباب[390] كان حكم عليه؛ قبل هذه المدّة بنحو عشر سنين القاضي ابن عبد الرّفيع، في جنّة استحقّها منه بنو البسطيّ، أيّام تمكّنهم من دولة الأمير ابن يحيى. فحكم عليه في بناء أحدث بها، بعد خروجها من يد ابن البسطي، أحدثه القائد ابن يعقوب وكان بناء رفيعا، فحكم عليه بقيمته منقوضا مقلوعا، فلمّا تقلّص ظلّ تمكّن ابن البسطي، طلب الشّيخ ابن الحباب، أن يجعل له مجلسا ينظر فيه في الحكم المذكور؛ فأمر به السّلطان واجتمع بدويرة جامع الزّيتونة كلّ من يطلق عليه اسم فقيه حقيقة أو مجازا، ورئيس المجلس حينئذ القاضي ابن

[390] هو محمد بن يحيى بن عمر المعافري. المعروف بابن الحباب. الأصوليّ الجدليّ. أخذ عن ابن زيتون. وأخذ عنه المقّري وابن عبد السّلام وابن عرفة، وكان يثني عليه، ونقل عنه في مختصره، توفي سنة 749.

عبد السّلام؛ وكان اعتذر للسّلطان عن الحكم، بأنّ شهادته تقدّمت في الحكم المذكور، فصرف الحكم بينهما لقاضي الأنكحة حينئذ، وهو الشيخ أبو محمد الأجمي[391] فقال لأهل المجلس: ما تشهدون به من حال الفقيه أبي إسحاق ابن عبد الرّفيع: هل كان من قضاة العدل والعلم: فقال جلّهم: هو من قضاة العدل والعلم؛ فقال لهم إشهدوا عليّ بأنّي أمضيت حكمه هذا. وكان ذلك بمحضر الشيخ ابن عبد السّلام؛ فلم يتعرّض له في ذلك بسؤال ولا إنكار؛ فكان الشيخ ابن الحباب ينكر هذا الحكم أيضا؛ ويحتجّ بأنّ القاضي العدل العالم؛ ينظر في حكمه المعيّن البيّن الخطأ، ولا أبين من خطأ الحكم بقيمة البناء منقوضا في مذهب مالك، ومن علم منه اتّباعه وتقليده. وسأل البرزلي شيخه ابن عرفة عن اعتذار ابن عبد السّلام بأنّ شهادته تقدّمت في الحكم المذكور هل هو صحيح، فقال هو خطابة قصد بها صرفها عنه ولو حكم لجاز. ونقل هذه الواقعة ابن عرفة في مختصره، وصاحب المعيار في الجزء العاشر صفحة 76 من الطبعة الفاسيّة.

وأمّا القاضي الجائر، فنقل الشيخ أبو محمد في النّوادر أنّ أحكامه يردُّ جميعها وإن كان فيها ما ظاهره الصّواب. قال ابن حبيب: وهذا قول ابن القاسم وابن الماجشون، وانفرد أصبغ بالقول بتصفّح أحكامه ومُضي صوابها. قال ابن محرز: المعروف لابن الماجشون في المجموعة والمبسوطة مثل ما لأصبغ لا يردُّ من أقضيته: إلاّ ما عرف فيه الجور. وكذلك قال سحنون في كتاب ابنه في قاض عزل على جور: أنّ الصواب من أحكامه يمضي والخطأ والجور يفسخ. قال العلاّمة ابن مرزوق بعد نقله ما ذكرناه: وأكثر تأويلات المتقدّمين؛ أن لا ينقض من أحكام القضاة على أيّ حالة

---

[391] المظنون أنّ هناك شخصين يلقّبان بالأجمي أحدهما هذا الذي ذكره الشيخ ابن عرفة وقد تولّى قضاء الأنكحة خاصّة. والثاني هو أبو عبد الله محمد الأجمي وقد كان أحد علماء تونس وصلحائها. تولّى قضاء الأنكحة ثم خلف ابن عبد السّلام في قضاء الجماعة. وقد كان من الفقهاء الأعلام. أخذ عن جماعة. وأخذ عنه المقّري وابن مرزوق الجدّ وابن عرفة وجماعة. توفّي إثر ولايته قضاء الجماعة سنة 749.

كانوا؛ إلاّ الجور البيّن. وظاهر عموم قول المدوّنة «ولا يفسخ القاضي قضاء من قبله؛ إلاّ أن يكون جورًا بيّنا فيردّه». موافق لما ذكرناه.اهـ. وقال المتّيطي: المشهور لمالك وبه العمل فسخ أحكام الجائر كلّها. وقال عبد الملك؛ في الثمانية لا يبطل إلاّ ما عرف الحيف فيه لا ما جهل أمره منها؛ لأنّ في ذلك ضررًا على النّاس في نقض أحكامهم؛ وليس من قاض إلاّ وله أعداء. ونحوه في المبسوط وكتاب فضل[392] واختلف فيه قول سحنون. انظر حلولو على المختصر.

وأمّا المسخوط في أحواله؛ إذا لم يعرف بالجور في أحكامه؛ فقال ابن القاسم ومطرّف وابن الماجشون: هو كالجائر في فسخ أحكامه ولا يمضي منها إلاّ ما علم صحّة باطنه بالبيّنة العادلة. وقال أصبغ: يجوز من أقضية الخلفاء والأمراء وقضاة السّوء؛ ما عدلوا فيه منها وينقض ما تبيّن فيه جورهم. وما استريب فيه منها يتصفّح؛ حتى يعلم حاله.

وأمّا القاضي العدل الجاهل أي المقلّد فلمن جاء بعده أن يتصفّح أحكامه؛ ويمضي منها ما كان غير جور. قال في التّوضيح : وحكى المازريّ رواية شاذّة: أنّ الجاهل تنقض أحكامه وإن كان ظاهرها صوابا، لأنّه وقع منه من غير قصد.اهـ. واختار اللّخمي في الجاهل الذي لا يستشير العلماء. أن يردّ من أحكامه ما كان مختلفا فيه، لأنّ ذلك كان منه تخمينا وحدسا. والقضاء بمثل ذلك باطل. قال العلاّمة ابن مرزوق: وما ذهب إليه اللّخمي. خلاف المنصوص، ففي النّوادر عن العتبيّة، من قول يحيى بن يحيى[393] : وإذا كان ممّن لا يتّهم بجور ولا يقبل غير العدول وهو مجتهد،

[392] هو فضل بن سلمة بن جرير الجهني البجائيّ. كان فقيها عالما بالوثائق. له مختصر المدوّنة ومختصر الواضحة والموازيّة وكتاب جمع فيه الموازية والمستخرّجة. توفي سنة 219.

[393] هو أبو محمد يحيى بن يحيى بن كثير الليثي القرطبي. انتهت إليه رئاسة العلم بقرطبة. سمع الموطأ من مالك غير الاعتكاف. وروايته أشهر الرّوايات. تفقّه به العتبيّ وابن مزين وابن وضّاح وتقيّ بن مخلد. توفي سنة 234 عن إثنتين وثمانين سنة.

غير أنّه جاهل بالسّنن. لا يستشير العلماء ويقضي باستحسانه. فهذا تتصفّح أحكامه ويمضي منها ما كان صوابا في ظاهره، وما خالف الكتاب والسنّة فسخ لما عرف من جهالته؛ وإن حكم بمختلف فيه لم ينقض.اهـ. قال ابن مرزوق: قوله «وهو مجتهد» يعني يجتهد في إصابة الحقّ، فيما يظهر له، وليس من اجتهاد الفقهاء، لفرضه أنّه جاهل بالسّنن. وقوله «لما عرف من جهله».اهـ. ومحلّ قوله «إذا حكم بمختلف فيه لم ينقض» إذا لم يشترط عليه في ولايته، أن يحكم بمشهور المذهب المنتسب إليه؛ فإن شرط عليه ذلك كما هو الحال عندنا بتونس، فإنّه ينقض، متى خالف المشهور وما به العمل. وقد نبّه على ذلك الشيخ حلولو في شرح المختصر. وقال صاحب العمل:

حكم قضاة الوقت بالشّذوذ ❁ ينقض لا يتمّ بالنّفـــــوذ

ومن عوام لا تجز موافقـــا ❁ قولا فلا اختيار منهم مطلـقا

ومراده بالشّاذ ما خالف المشهور وما به العمل، وقد ظهر بما ذكرناه، أنّ أحكام القضاء العدول المقلّدين كقضاتنا في هذه الأزمنة يجوز تعقّبها. فما يفعل اليوم عندنا بتونس، من تعقّب أحكام قضاة الآفاق، لدى قاضي الحاضرة ومشايخ الشّورى. وهو المعبّر عنه بالمجلس جار على صريح الفقه ولبابه، وإنّ عدم تعقّب حكم قاضي الجماعة بالحاضرة، إلاّ بعد التّرخيص من الأمير في ذلك، إنّما هو أمر رآه أولو الأمر في بلدنا أوفق بالمصلحة فسنُّوه. ولو شاؤوا أن يجروا حكم قاضي الحاضرة مجرى أحكام قضاة الآفاق في جواز تعقّبه، لكان ذلك جاريا على مقتضى الفقه[394]. وهو الواقع في الدّيار المغربيّة، ففيها محاكم استئنافيّة. والاستدلال على فساد ذلك بقول المختصر الخليليّ "ولا يتعقّب حكم العدل العالم" باطل؛ لأنّ المراد بالعالم المجتهد؛

[394] بعد صدور التّأليف صار حكم قاضي الحاضرة يعقّب وجاءت بذلك مجلة المرافعات الشرعيّة الوارد الأمر العليّ بالعمل بها المؤرّخ في 28 شوال 1397 وفي 2 سبتمبر 1948 (انظر الملاحق).

وبالجاهل المقابل له المقلّد. قال البنّاني في حواشي الزّرقاني: "واعلم أنّ المراد بالجاهل العدل المقلّد؛ كما فسّره به أبو الحسن؛ ويفيده كلام اللّخمي.اهـ". وهو الذي صرّح به ابن مرزوق.

وأمّا التحجير غير المقبول فما كان في الاستقلال بالقضاء؛ بأن يتوقّف القاضي في الحكم على غيره. ففي المنتقى لأبي الوليد الباجي لا يولّى قاضيان فأكثر على وجه الاشتراك؛ فلا يكون لأحدهما الانفراد بالنّظر في قضية ولا قبول بيّنة؛ ولا إنفاذ حكم. قال الشيخ أبو إسحاق في زاهيه: والحاكم لا يجوز أن يكون نصف حاكم فلا يجتمع إثنان فيكونان جميعا؛ حكمًا في قضيّة واحدة: وأمّا أن يُستقضى في البلد قضاة؛ ينفرد كلّ منهم بالنّظر فيما يرفع من ذلك إليه فجائز. قال وعمل الأمّة من زمانه صلى الله عليه وسلّم إلى زماننا هذا لا يشرك إثنان في قضيّة.اهـ. قال المازريّ: غلا الباجي في المنع؛ حتى ادّعى عليه الإجماع؛ وقال لم يتّفق هذا من زمنه، عليه الصّلاة والسّلام إلى زمننا؛ وخاف من النّقض عليه بالحكمين في الصّيد؛ والشّقاق بين الزّوجين، فأشار إلى أنّه لا مضرّة في اختلاف الحكمين، لأنّهما إذا اختلفا انتقل إلى غيرهما، وفي القاضيين لا يمكن التنقّل عنهما لأنّهما بولاية لا يصحّ التنقّل بها بعد انعقادها، واختلافهما يؤدّي لتضييع الأحكام، قال المازريّ: وعندي أنّه لا يقوم دليل على المنع إذا اقتضت ذلك المصلحة ودعت إليه الضّرورة في نازلة؛ يرى الإمام أنّه لا يثلج صدره وترتفع فيه التّهمة إلاّ بقضيّة رجلين. وقد ذكر الباجي: أنّه قد ولّي في بعض بلد الأندلس؛ ثلاثة قضاة على هذه الصّفة، ولم ينكره من كان في ذلك البلد من فقهائه. قال الشيخ ابن عرفة؛ منع الباجي وابن شعبان[395]، إنّما هو في تولية قاضيين

[395] هو أبو إسحاق محمد بن القاسم بن شعبان المصريّ. انتهت إليه رئاسة المالكيّة بمصر. من تآليفه الزّاهي في الفقه وكتاب أحكام القرآن وكتاب مختصر ما ليس في المختصر. توفي سنة 355 وسنّه فوق الثّمانين.

ولاية مطلقة لا في مسألة جزئيّة، كما فرضه المازريّ. قلت لا يشكل على هذا ما جرى به الأمر عندنا في تونس من الأحكام المجلسيّة، التي لا ينفرد القاضي بالنّظر فيها لأنّها مخرّجة على أنّ القاضي مشروط عليه أن يشاور العلماء، فيما يطلب فيه الخصوم مشاورتهم. على أنّ ابن شعبان أورد ذلك في القاضي المجتهد، كما يدلّ عليه قول ابن عرفة في مختصره، في ضمن حكاية ما تقدّم "واختلافهما يؤدّي لتضييع الأحكام، والغالب اختلاف المجتهدين. وإن كانا مقلّدين فولاية المقلّد ممنوعة. اهـ." ففرض الكلام في المجتهدين كما ترى فتأمّل.

وأمّا التّحجير المقبول فما كان في أنواع من القضايا، كالتّحجير على القاضي الحنفيّ عندنا في الحكم في المغارسة صحّة وفسادًا، والتّحجير على المالكيّ في الحكم ببطلان الحبس الخالي من الحوز صحّة وفسادًا، أو كان في الحكم على أشخاص معيّنين ولو بالنّوع. كالحكم على رعايا الدّول الأجنبيّة في غير استحقاق العقّار. قال الشيخ ابن عرفة في مختصره الفقهي، ما نصّه : "المازري يصحّ في ولاية القضاء التّحجير، ولو ولاّه قضاء بلد إلاّ في رجل سمّاه صحّ ذلك.اهـ." لكن قبول هذا التّحجير. مقيّد بما إذا كان قبل النّظر في القضيّة وتبيّن الحقّ فيها وإلاّ لم يقبل، ففي النّوادر عن الواضحة عن أصبغ: إن منع الإمام قاضيه الحكم بين خصمين، فإن كان قبل أن يتبيّن له الحقّ أطاعه، وإن كان بعد أن تبيّن فلاينفّذه إلاّ أن يعزله رأسا. قال البرزلي في الحاوي: وكثيرا ما يقع في زماننا، ينهي الأمير القاضي عن تمام الحكم في قضيّة أو ينهاه عنها ابتداء، مثل تحجيره عليه أن يحكم على الأجناد أيّام الحركة. فإن كان قبل ظهور الحقّ عزل نفسه، وبعد ظهوره يجب عليه السّعي في تمامه إن أمكن، ولم تنشأ عنه مفسدة وإن ظنّ إنشاء المفسدة تركها، وكان كالمكره على عدم إنفاذ الحكم، فله مندوحة عند الله تعالى.

وأمّا التّخصيص بنوع من الأحكام فجائز. ففي مختصر ابن عرفة: ويجوز تولية قاضيين ببلد، على أن يخصّ كلّ منهما بناحية من البلد أو نوع من الحكم فيه. لأنّ هذه الولاية يصحّ فيها التّخصيص والتّحجير، لو استثنى في ولايته أن لا يحكم على رجل معيّن صحّ ذلك. قال ابن فتحون: وقد تنفرد القضاة في بعض البلاد، بخطّة المناكح ومتعلّقاته فولاّها على حدة. قال ابن عرفة: كما في بلدنا قديما وحديثا من تخصيص أحدهما بأحكام النّكاح ومتعلّقاته على حدة.اهـ.

أمّا الاشتراط على القاضي أن لا يحكم إلاّ بمذهب معيّن ففيه أقوال:

-الأوّل، الجواز وصحّة الولاية، وهو ظاهر على نقل عن سحنون أنّه ولّى رجلا؛ سمع كلام بعض العراقيين وشرط عليه الحكم بمذهب أهل المدينة، قال المازريّ: مع احتمال كون الرّجل مجتهدا. وهو أيضا ظاهر نقل الباجي: أنّ الولاة بقرطبة، كانوا يشترطون على من ولي القضاء في سجّله، أن لا يخرج عن مذهب ابن القاسم ما وجده.

-الثّاني المنع وفساد الولاية. وبه قال الطرطوشي[396]؛ ووصف اشتراطه بأنّه جهل عظيم.

-الثّالث: صحّة الولاية وإبطال الشّرط، كما هو أحد الأقوال في البيع المصاحب لشرط فاسد؛ من إبطال الشّرط وصحّة العقد.

-الرّابع: ما نقله المازريّ عن بعضهم: إن كان على مذهب مشهور عليه عمل أهل بلده، نهي عن الخروج عن ذلك المذهب. وإن كان مجتهدا أدّاه اجتهاده إلى

[396] هو أبو بكر محمد بن الوليد القرشي الفهري الطرطوشي الإسكندري. صحب أبا الوليد الباجي؛ وسمع من أبي بكر الشّاشي وأبي محمد الجرجاني وأبي علي التّستري. وأخذ عنه أبو بكر بن العربي والقاضي ابن سعادة وأبو عبد الرحمان الأصيلي والقاضي عياض بالإجازة. من تآليفه سراج الملوك وشرح رسالة ابن أبي زيد وكتاب في مسائل الخلاف. مولده سنة 451 وتوفي بالإسكندريّة سنة 520.

الخروج عنه، لتهمته أن يكون خروجه حيفا أو هوى. وهذا القول عمل بمقتضى السّياسة، ومقتضى الأصول خلافه؛ والمشروع اتّباع المجتهد مقتضى اجتهاده. انظر مختصر ابن عرفة. وهذه الأقوال كلّها في المجتهد. وأمّا المقلّد، فيلزمه اتّباع المشهور وما به العمل، لتثبت أحكامه ويعلو يوم القيامة مقامه، إذ بذلك يتعلّق من الاستقامة بالحبل المتين، ويحشر في زمرة القضاة العادلين.

قال الفقير إلى ربّه محمد العزيز جعيّط: قد رأيت أن القي هنا عصا التّسيار، وأريح القلم من نصب الأصحار، إذ فيما سقته جملة وافية من المباحث الشّريفة، والتّحقيقات الطليّة اللّطيفة، التي لا يستغني عنها من رام التبصّر والاضطلاع، والوقوف من علم القضاء على يفاع. ولا يجتني جناها ويحتسي كأس حمياها؛ غير الخريت الطّويل الباع. وليست أدّعي أنّي استويت فيما اصطفيت على صهوة الإبداع، فضلا عن ادّعاء الابتكار والاختراع. وإنّما أدّعي أنّي انتخبت من نتف الدّقائق ما هو تحفة للبصائر ونزهة في الأسماع، وذلّلت من العصيّ وقرّبت من القصيّ، ما كشف اللّثام عن مخدّرات علم الأحكام، وأزال عن محيّى أبكارها القناع، وما قصدت بذلك إلاّ الإصلاح بقدر الاستطاعة، مقرّا بالعجز والقصور وقلّة البضاعة. والله المسؤول أن ينفع به قارئه وناظره، وأن يجعله من الأعمال المتقبّلة في الدّنيا والدّار الآخرة. وكان الفراغ من تأليفه لسبع عشرة خلون من شهر ربيع الأنور عام ستين وثلاثمائة وألف.





أمر علي

تاريخ 2 سبتمبر 1948 يتعلّق بإحداث مجلّة للمرافعات الشرعيّة



أمر عليّ
تاريخ 2 سبتمبر 1948 يتعلّق بإحداث مجلّة للمرافعات الشرعيّة

نسخة أمر عليّ نصه بعد فاتحته

من عبد الله سبحانه المتوكّل عليه المفوّض جميع الأمور إليه، محمد الأمين باشا باي صاحب المملكة التونسيّة سدّد الله تعالى أعماله وبلغه آماله، إلى من يقف على أمرنا هذا من الخاصّة والعامّة. أمّا بعد فإنّه بعد اطلاّعنا على الأمر العليّ المؤرّخ في 30 ربيع الآخر 1293 وفي 25 ماي 1876 الصّادر في تراتيب المجالس الشرعيّة.

وعلى الأمر العليّ المكمّل له المؤرّخ في 10 رجب 1314 وفي 15 ديسمبر 1896.

وعلى الأمر العليّ المؤرّخ في 16 ربيع الأنور 1356 وفي 27 ماي 1937 الصّادر بنظام إجراءات الحكم على الغائب بالمحاكم الشرعيّة.

ونظرا لما اقتضته المصلحة وتطلّبته الحالة وتطوّرات الزّمن، من لزوم جعل قانون تضبط به أصول المرافعات الشّرعيّة، الواجب إجراؤها في مواد الحالة الشّخصيّة والنّزاعات العقّاريّة. الاستحقاقيّة الرّاجعة بالنّظر إلى محاكم الشّرع العزيز.

وبناء على الرّأي الذي أبداه جناب وزيرنا للعدليّة

وما قرّره وعرضه جناب وزيرنا الأكبر أصدرنا أمرنا هذا بما يأتي :

الفصل 1 – النّصوص المنشورة فيما بعد والمتعلّقة بنظر المحاكم الشرعيّة في الأحوال الشّخصيّة والنّزاعات العقّارية التي تجري لديها، وطرق التّنفيذ حررت بقانون عنوانه (مجلة المرافعات الشرعيّة).

الفصل 2 – أحكام القانون المذكور منسحبة على جميع النّزاعات الشّرعيّة في مادتّي الحالة الشّخصية والاستحقاق العقّاري. ويجري العمل بها عند مضيّ شهر من تاريخ نشرها بالرّائد الرّسمي التّونسي.

وعليه فإنّ كل قضية تنشر اعتبارا من ذلك التاريخ تكون المرافعة فيها على مقتضى هذا القانون.

الفصل 3 – أبطلنا العمل بكلّ نصّ وعادة وتراتيب مخالفة لذلك.

الفصل 4 – جناب وزيرنا الأكبر وجناب الكاتب العام للحكومة التّونسية وجناب وزيرنا للعدّلية مكلّفون كل فيما يخصّه بإجراء العمل بما تضمّنه أمرنا هذا.

وكتب في 28 شوال 1367 وفي 2 سبتمبر 1948.

القسم الأوّل - في نظر المحاكم الشرعيّة ومرجع النّظر التّرابي وتخيير المطلوب وموجب التّخلي عن النّظر
وفيه أربعة أبواب

الباب الأول - في نظر المحاكم الشرعيّة

المادّة الأولى – تنظر المحاكم الشرعيّة في قضايا الأحوال الشخصيّة وفي المواريث، وفي صحّة وفساد العقود المتعلّقة بالحالة الشخصيّة أو المترتّب علها الاستحقاق، وفي التّداعي في المنقولات بين الزّوجين أو لأجل المراكنة وفي قسمة العقّار وتصفيقه.

المادّة الثّانية – قضايا الأحوال الشّخصيّة والمواريث التي تنظر فيها المحاكم الشرعيّة، هي التي تكون بين المسلمين من الرّعايا التّونسيين، أو بين المسلمين الذين ليسوا برعايا ولا محتمين بدول غير إسلاميّة، أو بين تونسيّين مسلمين وغيرهم في النّزاعات المتعلّقة بمواريث الرّعايا التّونسيين المسلمين.

أما القضايا الاستحقاقيّة فتنظر فيها سواء أكانت بين الرّعايا أو بينهم وبين غيرهم ممّن ليسوا برعايا.فإذا كانت بين رعايا دول غير إسلامية فلا تنظر فيها.

المادّة الثّالثة – ليس من الدّعاوي الاستحقاقية طلب رعايا الدّول غير الإسلاميّة إقامة الوثائق، ولا معارضة هذا الطلب. فللحاكم الشّرعي رفض المطلب أو قبوله بحسب ما قام عنده، ولمن يهمّه الأمر القيام من جهة الاستحقاق بالوسائل التي يراها لدى المحكمة ذات النّظر.

المادّة الرّابعة – تنظر المحاكم الشرعيّة في القضايا الاستحقاقيّة الموجّهة على الدّولة أو الإدارات أو المؤسّسات ذات الشّخصيّة المدنّية.

المادّة الخامسة – لا تنظر المحاكم الشرعيّة في دعاوي الاستحقاق في الصّور الآتية.

أولا – العقّار المسجل تسجيلا نهائيّا إذا كانت الدّعوى راجعة لذات العقّار أو للمالك له – أما إذا كانت ترجع لصّحة حبس صادر فيه أو فساده أو لتعيين المستحقّ في ريعه فإنّها من مشمولات أنظارها.

ثانيا – العقّار المقدّم طلب في تسجيله قبل تقييد المقال، إلا إذا حكم برفض مطلب تسجيله، أو حكم بتوقّف تسجيله على ثبوت الاستحقاق لدى المحكمة ذات النظر.

ثالثا – ما استثني من مشمولات النّظر الشّرعي من الدّعاوي بمقتضى قانون الأراضي الاشتراكيّة الانتفاع المؤرخ في 30 ديسمبر 1935.

رابعا – ما خرج عن النّظر الشّرعي من النّزاعات بمقتضى قانون الأراضي الجنوبيّة المؤرّخ في 23 نوفمبر 1918.

المادّة السّادسة – توصف بقضايا شخصيّة دعاوي الزوجيّة وما ينشأ عنها من النّزاع في الصحّة والفساد والنّفقة والحضانة والطّلاق والضّرر وطلب البناء واللعان والإيلاء والظهار وعيوب الزّوجين والنّزاع في دفع الصّداق وفي متاع البيت وفي بدل الخلع، وفي استحقاق هدايا المراكنة سواء أكانت الزّوجيّة متّصلة أو منفصلة في الأمور الأربعة الأخيرة، وكذلك دعاوي التّرشيد والتّسفيه والنّسب والولاء.

وتوصف بدعاوي استحقاقية دعاوي الاستحقاق العقّاري وما ينشأ عنها من النّزاع، في الهبة والصّدقة والاعتصار والعمرى والحبس والشّفعة والقسمة، والتّصفيق والوصيّة وصحّة العقود وفسادها.

المادّة السّابعة – حدّد نظر المحاكم الشرعيّة كما يأتي :

يحكم قاضي النّاحية في البلدان التي ليس بها مجالس شرعيّة، والقاضي في البلدان التي بها مجالس في الأحوال الشخصّية، من حجر وترشيد وتقديم وأحكام الزّوجية وما يترتّب عليها ويتعلّق بها، والمواريث، حكما نهائيّا قابلا للتّعقيب ويحكم شيخا الإسلام يوم نوبتهما والشيخان القاضيان بالحاضرة بصفة فرديّة، في نوازل الأحوال الشّخصيّة والدّعاوي الاستحقاقيّة حكما نهائيّا قابلا للتّعقيب أيضا.

وتحكم المجالس الشّرعيّة بالآفاق في القضايا العقاريّة التي جعل لها النّظر فيها، وفي قضايا ريع الأوقاف وفيما يعرضه عليها المشايخ القضاة بجهاتهم، من القضايا الفرديّة حكما نهائيّا قابلا للتّعقيب.

ويحكم المجلس الشّرعي بالحاضرة فيما تحكم فيه المجالس الشرعيّة، ولا يكون حكمه قابلا للتّعقيب إلا إذا صدر معروض سام في تعقيبه بطلب من شيوخ المجلس بعد اتّجاه سببه لديهم وذلك في غير ما نصّ عليه بالمادّة الرّابعة والسّبعين.

ويحكم مجلس التّعقيب بالحاضرة في الأحكام الفرديّة مطلقا سواء أكانت صادرة من المحكمة الشرعيّة بالحاضرة، أو من المشايخ القضاة بالآفاق وفي الأحكام المجلسيّة الصادرة من المجالس الشّرعيّة بالآفاق.

الباب الثّاني – في مرجع النّظر التّرابي

المادّة الثّامنة – المطلوب لدى محكمة من المحاكم الشرعية بالآفاق، تلزم محاكمته لدى محكمة الجهة التي بها محل إقامته وقت رفع النّازلة، غير أنّه إذا ترافع خصمان لدى محكمة، فإنّ القضية المترافع فيها تقبل بهذه المحكمة ولو كانت المحكمة بغير عمل إقامتها.أما المحكمة الشرعيّة بالحاضرة فنظرها يمتدّ إلى سائر بلدان الإيالة.

المادّة التّاسعة – إذا طلب أحد الخصمين المترافعين لدى محكمة من محاكم الآفاق، إحالة القضيّة على المحكمة الشرعيّة بالحاضرة فإنّه يجاب إلى ذلك إلاّ إذا

اعتذر الخصم الآخر بعذر رآه الجانب الشّرعيّ بالحاضرة مقبولا، فإنّ القضّية تبقى حينئذ لدى المحكمة المنشورة لديها. كلّ ذلك ما لم تتهيّأ النّازلة للحكم لدى المحكمة الآفاقيّة.

الباب الثّالث – في تخيير المطلوب

المادّة العاشرة – للمطلوب الخيار عند الطّلب في أن تقع محاكمته على مقتضى المذهب المالكيّ أو الحنفيّ في غير ما صدر به المعروض العليّ المؤرّخ في 13 جمادى الأولى 1367 وفي 23 مارس 1948 من تخصيص المذهب الحنفيّ بالنّظر في قضايا:

1 - إجبار الأب ابنته البكر البالغة على النّكاح.

2 - والشّفعة بالجوار.

3 - وفيما هو راجع للنظّر الشّرعي من بيع الوفاء.

4 - وصحّة البيع بالكمشة المجهولة.

5 - وصحّة الحبس على النّفس.

وتخصيص المذهب المالكي بالنّظر في قضايا :

1 - الطّلاق بالإعسار بالنّفقة.

2 - والطّلاق بإضرار الزّوج.

3 - وتصفيق الملك المشترك للبيع عند اتّحاد المدخل وعدم إمكان القسمة.

4 - والوصيّة للمعدوم.

5 - وصحّة التبرّع في المشاع إذا كان غير قابل للقسمة.

6 - والقسمة فيما عليه إنزال.

7 - وصحّة المغارسات.

فإنّ هذه الأنواع لا يقبل فيها التّخيير ولا تحكم فيها إلا الدّائرة المخصّصة بالنّظر فيها، إلا إذا صدر معروض عليّ في الإذن لإحدى الدائرتين الحنفيّة أو المالكيّة، بأن تتعاطى النّظر بصفة استثنائيّة فيما هو من مخصّصات الدّائرة الأخرى.

أما غير هذه الأنواع فيبقى التّخيير فيها للمطلوب. فإذا طلب لدى قاضي إحدى الدّائرتين، فتمسّك بمذهب الدّائرة الأخرى أجيب إلى تمسّكه وصرفت النّازلة للدّائرة التي تمسّك بمذهبها، إذا كان تمّسكه قبل الجواب. أما إذا أجاب فلا يجاب إلى تمسّكه إلا إذا قال إثر جوابه هو متمسّك بالمذهب الآخر فإنّه يمكّن من التمسّك.

المادّة الحادية عشرة — لا يعتبر في المنع من التمسّك إلا المقال والجواب المكتوبان الصّحيحان بالنّسبة لقضاة الآفاق،أمّا شيخا الإسلام وقاضيا الحاضرة فالجواب الشّفاهي لدى كلّ منهم مانع من التمسّك، ويقبل قوله في أنّ الجواب وقع لديه وفي صورة الجواب.

وصحّة الجواب المانعة من التمسّك إنّما تعتبر من الجانب الشّرعي الذي وقع التمسّك لديه،غير أنّه إن رأى الجواب غير مانع من التمسّك لعدم صحّته في نظره وصرف القضّية إلى المذهب الآخر، فرأى رجال هذا المذهب أنّ التمسّك غير مقبول لصحّة الجواب في نظرهم، وأرجعوا القضيّة إلى الجانب المتمسّك لديه فإنّه يقبلها ويتعاطى فصلها على مقتضى مذهبه.

المادّة الثّانية عشرة — إذا بدا للمطلوب الرّجوع عن تمسّكه فلا يمكّن من ذلك.

المادّة الثّالثة عشرة — إذا تعدّد المطلوبون في قضيّة بعد حصول الجواب عن الدّعوى ممّن قيّدت عليه أوّلا، وكان هذا التعدّد متسبّبا عن إدخال أشخاص لم يكونوا مشمولين فيها، وطلبوا التمسّك بغير مذهب أهل الدّائرة التي سبق الجواب

لديها أوّلا من المدّعى عليه الأصليّ فإنّهم لا يمكنّون من تمسّكهم ويلزمون بالمحاكمة لدى الدّائرة التي أجاب لديها المدّعى عليه الأصليّ.

المادّة الرّابعة عشرة — إذا حضر المطلوبون في وقت واحد لدى إحدى الدّائرتين واختلفوا في المحاكمة لدى الدّائرة المستدعية فالعبرة برغبة الأكثر، فإن تساووا فللحاكم الذي نشرت لديه القضيّة أن يبقيها لديه برمّتها أو يصرفها إلى المذهب الآخر برمّتها بحسب ما يراه من المصلحة ولا تمكن التّجزئة بحال.

المادّة الخامسة عشرة — إذا تعدّدت فصول الدّعوى وأجاب المدّعى عليه عن بعضها حنفيّا أو مالكيّا، وتمسّك في البقيّة بالمذهب الآخر فإن اتّحد نوع الدّعوى وتعدّد المدعى فيه، أو اختلف نوع الدّعوى وكان بين الدّعويين أو الدّعاوي تلازم، لم يقبل التمسّك. وإن اختلف نوع الدّعوى ولم يكن بين الدعويين أو الدعاوي تلازم مكّن من التمسّك.

المادّة السّادسة عشر — يبقى العمل بتخيير المطلوب إلى أن تصدر مجلة شرعيّة توحّد الأحكام، وبعد وجودها وتوحيد الأحكام فيها يبطل العمل بتخيير المطلوب.

الباب الرّابع – في موجب التّخلّي عن النّظر

المادّة السّابعة عشرة — للخصوم القيام بطلب تخلّي المحكمة عن النّظر بموجب جنسيّة أحد الخصوم، أو عدم مراعاة القواعد المتعلّقة بترتيب نظر المحاكم. وعلى المحكمة التخلّي عن النّازلة بعد ثبوت موجب التخلّي.

المادّة الثّامنة عشرة — للخصم إذا كانت النّازلة تابعة لنازلة أخرى منشورة في إحدى الدّائرتين (الحنفيّة أو المالكيّة) أن يطلب إحالة النّازلة على الدّائرة التي بها النّازلة الأصليّة.

القسم الثاني – في القيام بالطّلب لدى المحاكم
وفي قبول وتقييد النّوازل في الاستدعاءات وفي الأبحاث وفي التوجّهات، وفي تعيين النّوازل المجلسيّة وفي الأحكام وفي الدّعاوي العارضة والفرعيّة والمقصود منها المعارضة
وفيه ستّة أبواب

الباب الأوّل – في القيام بالطّلب لدى المحاكم

المادّة التّاسعة عشرة – حقّ القيام بالمطالبة فيما عدى الاحتساب إنّما يكون لصاحب الحق أو وكيله، أو ناظره من أب أو وصيّ أو مقدّم قاض. ولا تقبل الدّعوى ممّن ليس له أهليّة القيام.

المادّة العشرون – تقبل دعاوي الاحتساب من كلّ مكلّف وهي ما فيه حق الله ممّا ليس للعبد إسقاطه.

الباب الثّاني – في قبول وتقييد النّوازل وفي الاستدعاءات

المادّة الحادية والعشرون – تعرض النّوازل بشكاية يقدّمها الطّالب أو نائبه الشّرعي إلى الحاكم، ويحيلها للحاكم على كتابة دائرة المحكمة لاستيفاء موجبات النّشر، وترسيم النّازلة بدفتر كتابة المحكمة وترسيم عدد رتبي عليها، ويقيّد عدول المحكمة في النّازلة مقالا إن كانت النّازلة استحقاقيّة أو في القضايا الشّخصية ذات الأهميّة، وبمجرّد حضور المقال فيما يلزم فيه مقال، وبمجرّد رسم النّازلة فيما ليس فيه مقال يستدعي الحاكم المطلوب.

المادّة الثّانية والعشرون – كلّ مطلوب يلزم أن يوجّه إليه استدعاء كتابيّ يحوي اسمه ولقبه ومهنته، ومحلّ سكناه والموضوع الذي استدعي من أجله واسم طالبه ومهنته ومحلّ سكناه، والمحكمة الصّادر منها الاستدعاء ويوم الحضور وساعته.

المادة الثالثة والعشرون – يقع تبليغ الاستدعاء بواسطة أعوان المحكمة الشّرعية فيما إذا كان المستدعي في المنطقة البلدّية التي بها المحكمة. وبواسطة عامل الجهة فيما إذا كان خارجها. ويكون تبليغه إمّا للمستدعي نفسه أو لمنزله. وينصّ بجذر الاستدعاء على تاريخ إبلاغه للمستدعي أو لمن وجد بمنزله، ويمضي به المستدعي أو من تسلّمه منه إن كان عارفا بالكتابة، أو يضع أثر إبهامه إن كان غير عارف بها ويؤرّخه المبلّغ ويمضيه، وهذا الجذر يضيفه الحاكم لأوراق النّازلة.

المادّة الرّابعة والعشرون – يلزم أن يكون تسليم الاستدعاء قبل اليوم المعيّن فيه الحضور بسبعة أيّام كاملة. ويمدّد هذا الأجل بحسب يوم لكلّ عشرين ميلا بين منزل المستدعي والمكان المعيّن للحضور. وبانعدام مراعاة مدّة الآجال يبطل العمل بالاستدعاء.

المادّة الخامسة والعشرون – إذا لم يحضر المطلوب المستدعي بالطّريقة السّالفة في اليوم والسّاعة المعينين بالاستدعاء إمّا بنفسه أو بواسطة وكيل مقبول النّيابة، يوجّه إليه استدعاء ثان بالطريقة المتقدّمة، ينصّ فيه على أنّ ذلك الاستدعاء ثان، وإذا لم يحضر لا هو ولا وكيله، يوجّه إليه استدعاء ثالث وأخير ينصّ فيه على أنّه إذا لم يحضر في الأجل المعيّن بنفسه أو بواسطة نائب، فإنّ الحاكم المستدعي يعيّن وكيلا يقوم مقامه في النّازلة والحكم الذي يصدر فيها والحالة تلك يكون غيابيّا.

المادّة السّادسة والعشرون – إذا كان المطلوب المستدعي وكيلا مقبولا في

المحكمة المنشورة لديها النّازلة، يكفي في تحقيق بلوغ الاستدعاء إليه إمضاؤه وإمضاء كاتبه المعروف على جذر البطاقة الموجّهة إليه، وإذا لم يحضر الوكيل في اليوم والسّاعة المعيّنين يوجّه إليه استدعاء ثان، وينصّ به على أنّه الأخير ويجري عليه حكم المادّة قبلها.

المادّة السّابعة والعشرون – إذا حضر المطلوب لأوّل استدعاء ثم أخّرت النّازلة إلى جلسة مقبلة،فإنّه يوجّه إليه استدعاء واحد فقط ينصّ به على أنّه الأخير، وأنه إذا لم يحضر المستدعي يصدر الحكم في النّازلة غيابيّا ثم إنّه إذا تخلّف بعد بلوغ الاستدعاء إليه يعتبر غائبا بصفة باتّة.

المادّة الثّامنة والعشرون – إذا حلّ الأجل المعيّن للحضور بالاستدعاء الأخير، ولم يحضر المطلوب ولا وكيله فإنّ القاضي يعيّن وكيلا يقوم مقامه وهذا الوكيل يباشر النّازلة إلى نهايتها، وإذا حضر المطلوب بعد تعيين الوكيل المقام وطلب تعاطي الخصومة بنفسه، فإنّه لا يجاب إلى ذلك وإنّما له أن يتّصل بالوكيل المقام له، ويمدّه بالإرشادات والحجج التي تفيده في تتبّع النّازلة، أو يوكّل وكيلا آخر حالاّ وإذا تغيّب هذا الوكيل أو حدث له مانع، فإنّ الحاكم يقيم غيره من الوكلاء، وكذلك العمل فيما تغيّب الوكيل المعيّن من قبل الحاكم.

المادّة التّاسعة والعشرون – الوكيل المعيّن من قبل الحاكم يستحقّ أجرة يقدّرها الحاكم ويسبقها الطّالب، ويقع حملها على المطلوب المتخلّف كيفما كان مثال النّازلة.

المادّة الثلاثون – إذا حضر المطلوب المتخلّف بعد تعيين الوكيل المقام له من قبل القاضي، وصرّح بعد سؤاله من طرف الحاكم أنّه راض به أو طلب تبديله بمن يعيّنه هو حالاّ، ويجيبه القاضي إلى ذلك، فإنّ الحكم الذي يصدر في النّازلة يعتبر

حضوريّا. أمّا إذا استمرّ على التخلّف إلى أن تمّت إجراءات النّازلة، أو صرّح عند سؤاله بأنّه غير راض به ولم يوكّل حالاّ وتبيّن أحقّية دعوى الطّالب وصحّتها فإنّ الحكم يكون غيابيّا.

المّادة الحادية والثلاثون — نوازل النّفقات ونوازل تسليم المحضون لحاضنته يصدر الحكم فيها بعد استدعاء المطلوب مرّة واحدة، وينبّه بهذا الاستدعاء الوحيد على أنّه إذا لم يحضر في الأجل المعيّن بنفسه أو بواسطة نائب، فإنّ الحاكم المستدعي يعيّن من يقوم مقامه في النّازلة وإنّ الحكم الذي يصدر فيها يكون غيابيّا.

المادّة الثّانية والثلاثون — إذا لم يمكن العثور على شخص المطلوب أو على مقرّ له، فإنّ القاضي المقدّمة إليه النّازلة ينشر إعلانا بإحدى الجرائد اليوميّة التي تصدر بالحاضرة في ثلاث نشرات، يتضمّن تسمية ممّن قام بالدّعوى واسم المدّعى عليه وموضوع الدّعوى، وإنه سيصدر الحكم في النّازلة غيابيّا إذا لم يحضر المطلوب ولا وكيل عنه مقبول النيابة، وذلك في مدّة لا تتجاوز أربعين يوما من تاريخ النّشرة الأخيرة، وإذا لم يحضر المطلوب ولا وكيله المقبول بعد الأجل المذكور، فإنّ القاضي يسخّر له وكيلا ينوبه وإذا صدر الحكم على هذا الغائب، فإنّه يكون قابلا للتنفيذ بعد شهرين من تاريخ صدوره. وللمحكوم عليه حقّ الاعتراض إلى وقوع التّنفيذ إلاّ إذا كان الحكم متعلّقا بنفقة أو تسليم محضون، فإنّه قابل للتّنفيذ الوقتيّ بدون نظر للاعتراض.

المادّة الثّالثة والثلاثون — تبليغ الاستدعاءات والإعلامات لغير التّونسيين، يكون بواسطة الوزارة التي تخاطب من له النّظر ولا ينقص الأجل عن العشرين يوما، إذا كان قاطنا بالحاضرة أمّا القاطن خارجها فيزاد له في ا لأجل ما يكون كافيا لبلوغ التّنبيه، كما يلزم أن لا يكون يوم الحضور مصادفا لبعض المواسم.

المادّة الرّابعة والثلاثون – إذا شملت القضيّة الواحدة مطلوبين فأكثر ووقع استدعاء جميعهم وتخلّف بعضهم، فإنّه يعاد استدعاء جميعهم استدعاء ثانيا، ثم إذا تخلّفوا يستدعون استدعاء ثالثا على ما جاء بالمادتين 24 و25، ولا يمكن الحاضر من الجواب أو التّمادي على النّازلة ما لم يحضر غيره من بقيّة المطلوبين، أو يحلّ الأجل المعيّن بالاستدعاء الأخير. والحكم الصّادر بحضور بعض المطلوبين وحضور الوكيل المعيّن فرضا لبعضهم، يعتبر غيابيّا بالنّسبة لجميعهم وإذا تخلّف بعضهم بعد الاعتراض عليه، فإنّ الحكم الصّادر يكون حضوريّا بالنّسبة لجميعهم.

المادّة الخامسة والثّلاثون – إذا لم يحضر الطالب بعد بلوغ الاستدعاء إليه مرّة واحدة على الطريقة السالفة في الاستدعاءات يحكم بطرح النازلة إلا إذا طلب المدعى عليه التمادي على النظر فيها إلى أن تنتهي بالحكم البات ورأى الحاكم إجابة هذا الطلب.

الباب الثّالث – في الأبحاث

المادّة السّادسة والثّلاثون – إذا طلب أحد الخصوم الإذن في إقامة بيّنة استرعائيّة تفيد في موضوع النّازلة، يلزم الحاكم أن يجيبه إلى مطلبه. أمّا ما لا يفيد في الموضوع فله أن لا يأذنه في إقامتها.

المادّة السّابعة والثّلاثون – لا يلزم طالب الإذن في إقامة بيّنة استرعائيّة أن يسمّي قبل إقامتها الشّاهدين له.

المادّة الثّامنة والثّلاثون – إذا رأى الحاكم استفسار شهود البيّنة عمّا شهدوا به كان له ذلك. وتخلّف الشّهود عن الحضور للاستفسار لغير عذر مقبول يوجب إلغاء البيّنة.

المادّة التّاسعة والثّلاثون – إذا طلب المشهود عليه من الحاكم إحضار الشّهود واستفسارهم، وظهر للحاكم أنّ غرضه الإعنات والتّطويل فله أن لا يجيب مطلبه.

المادّة الأربعون – استفسار الشّهود لا يكون إلا من الحاكم نفسه أو من ينيبه ممّن له صفة حكميّة، ويلزم حينئذ إحضار عدلين يشهدان بما وقع من أجوبتهم عن الاستفسار، ويكتبان ذلك بسجلّ يعقدان عليه ويضاف لأوراق النّازلة.

المادة الحادية والأربعون – الشّهود المستفسرون يؤدّون شهادتهم فرادى بدون استعانة بأيّ كتب.

المادّة الثّانية والأربعون – لا يحكم ببيّنة قبل عرضها على الخصم وتمكينه من الطّعن فيها.

المادّة الثّالثة والأربعون – الطّعن في البيّنة يكون إمّا بتجريح شهود البيّنة، أو بمعارضتها ببيّنة تضادّها أو بما يثبت بطلانها.

المادّة الرّابعة والأربعون – التّجريح في شهود البيّنات إذا كانوا من العدول المنتصبين للشّهادة بين النّاس، أو غير المنتصبين لها أو كانوا من المتوظّفين أو المحامين المسلمين اللذين توفّر فيهم من الصّفات والأخلاق ما هو مشروط في العدول، إنّما يكون بإثبات العداوة أو القرابة المانعة من الشّهادة أو بتهمة جرّ النّفع للشّاهد أو دفع الضّرر عنه، أو بكونه دائنا أو مدينا للمشهود له أو أجيرا له أو من اتّباعه، وإذا كانوا من غير العدول أو من شابههم من المتوظفين أو المحامين فإن التجريح فيهم يكون بما ذكر من المطاعن وبكل ما يخلّ بالعدالة.

الباب الرّابع – في التوجّهات

المادّة الخامسة والأربعون – يأذن الحاكم بالتّوجّهات متى اختلف الخصمان في حدود العقّار المتنازع في استحقاقه، أو اختلفا في قبوله للقسمة. أو قبوله لتعدّد السّاكنين فيه. أو اختلفا في البكارة أو الثّيوبة أو في قدم الثيوبة. أو في قدم الثيوبة وحدوثها. أو في دعوى المرض والصحّة. أو في دعوى الحمل وفي كلّ ما يرى الحاكم منفعة في عمل توجّه فيه.

المادّة السّادسة والأربعون – التوجّه في الأمور التي تستدعي علما إنّما يكون من أهل الخبرة بها. ويتعيّن في النّساء العارفات فيما يتعلّق بفروج النّساء.

المادّة السّابعة والأربعون – للخصم أن يعارض توجّها إقامه الخصم بتوجّه آخر من أهل المعرفة وإذا اختلفا يقع التّحكيم بتوجّه ثالث.

المادّة الثّامنة والأربعون – إذا اختلف الخصمان في اختيار من يتوجّه من أهل المعرفة للاختبار، فسمّى كل أشخاص فللحاكم أن يعيّن إثنين أحدهما ممّن عيّنه أحد الخصمين والثاني ممّن عيّنه الآخر. وله أن يعدل عمّن سمّاه الفريقان ويعيّن إثنين آخرين يثق بمعرفتهما.

المادّة التّاسعة والأربعون – التوجّهات في الخصومات المتعلّقة بالعقّار تقع بمحضر الخصوم في مغيبهم، بعد استدعائهم وتعيين يوم التوجّه وساعته.

أما الخصومات المتعلّقة بذوات الأشخاص، فيلزم فيها ثبوت أنّ المختبر أو المختبرة هو الشّخص المطلوب ليس إلاّ.

الباب الخامس
في تعيين النّوازل المجلسّية وفي التّحرير بالجلسة والأحكام

المادّة الخمسون – أقلّ ما ينعقد به كلّ مجلس شرعيّ حضور ثلاثة من الشّيوخ، ويرأس مجلس الحاضرة رئيسه (شيخ الإسلام) إن حضر أو أقدم الأعضاء ولاية إن لم يحضر. ويرأس المجلس بالآفاق الشّيخ باش مفتي إن كان بالمجلس باش مفتي والشّيخ القاضي إن لم يكن به باش مفتي.

المادّة الحادية والخمسون – يتعيّن أن تكون النّازلة مجلسّية متى طلب أحد الخصوم ذلك. ولم تتهيّأ النّازلة للحكم أو رأى الحاكم إحالتها على المجلس وإن لم يطلب ذلك أحد الخصوم. أو كانت النّازلة في عقّار أو استحقاق ريع وقف بالنّسبة لمحاكم الآفاق.

المادّة الثّانية والخمسون – إذا تهيّأت النازلة المجلسيّة للحكم يقع التّفاوض فيها بين أعضاء الدّائرة ورئيسها، ويعينها الرّئيس لجلسة أوّل مجلس ممكن يلي المفاوضة للتّصريح بالحكم.

المادّة الثّالثة والخمسون – تكون المفاوضة بعد سماع مرافعات الخصوم والإدلاء بحججهم.

المادّة الرّابعة والخمسون – يلزم أن تكون المفاوضة سريّة وترسم بالدّفتر المعدّ للمفاوضة ويمضيها المتفاوضون كلّهم.

المادّة الخامسة والخمسون – إذا لم يقع الاتّفاق بين المتفاوضين فالعمل على رأي الأغلبية الحقيقية إن كانت،فإن استوى الرّأيان في العدد ترجّح الرّأي الذي فيه الرّئيس الذي يرأس المفاوضة.

المادّة السّادسة والخمسون – من لم يحضر المفاوضة من الحكّام، فليس له إبداء رأيه إذا خالف ما رآه المتفاوضون.

المادّة السّابعة والخمسون – إذا انفصل المتفاوضون عن الوظيف قبل الحكم بأي صورة كانت، يلزم المتولّين بعدهم أن يمضوا ما رسّم في دفتر المفاوضة إذا كانت ممضاة.

المادّة الثّامنة والخمسون – يلزم في كلّ جلسة تعليق جريدة في النّوازل المعينة فيها على باب المجلس، ليعلمها من يهمّهم أمرها ويستدعي فيها الخصوم أو وكلاؤهم على الوجه القانوني السالف.

المادّة التّاسعة والخمسون – للخصوم أو وكلاؤهم المرافعة في الجلسة المعيّنة للتّصريح بالحكم، وللمجلس قبول ما يبدونه من الملاحظات فيها أو رفضها.

المادّة السّتون – يصرّح بالأحكام عقب المرافعات في الجلسة المعدّة للتّصريح بالحكم، إلاّ إذا بدأ في ملحوظات الخصوم أو وكلائهم ما يوجب مزيد التّتبع، فتؤخّر النّازلة لجلسة أخرى يعيّنها المجلس بعد تتبّع ما يلزم تتبّعه.

المادّة الحادية والسّتون – إذا وقعت مساعدة أو مصالحة بين الخصوم، فالحاكم يحكم بطرح النّازلة بعد تضمين موجب طرحها.

المادّة الثّانية والسّتون – تحرّر الأحكام بنسخة أصليّة في أقرب أجل من صدور الحكم، ولا يمكن بحال تأخيره عن صدور الحكم أكثر من خمسة عشر يوما، ويجب إمضاؤه من الحكّام بالمجلس وكاتب المحكمة.

المادّة الثالثة والسّتون – إذا كان الحكم غيابيّا فالإعلام به يكون من طرف كاتب المحكمة،وينصّ بالإعلام على أنّ للمحكوم عليه أن يقوم بالاعتراض في ظرف أربعين يوما كاملة من تاريخ بلوغ الإعلام إليه.

والإعلام يقع إبلاغه للمحكوم عليه نفسه أو لمنزله، كما جاء في الاستدعاءات على طريق شيخ المدينة بالنّسبة للحاضرة وعلى طريق العامل بالنّسبة لغيرها، إذا كان المحكوم عليه من الرّعايا وإذا كان من غيرهم فعلى طريق الوزارة.

المادّة الرّابعة والسّتون – يلزم أن يضمّن بالحكم :

1 - أسماء المتنازعين.

2 - وموضوع النّازلة.

3 - وملخّص مقالات الخصوم.

4 - واحتجاجاتهم وما صحّ منها وما فسد.

5 - ومستندات الحكم من النّصوص الفقهيّة.

6 - وتاريخ صدوره.

7 - وأسماء الحكام الصّادر منهم.

8 - وتحرير مجموع المصاريف إن أمكن ذلك.

المادّة الخامسة والسّتون – الحاكم الذي صدر منه الحكم له النّظر وحده في شرح حكمه إن وقع الاحتجاج إلى ذلك. وإذا تعذّر شرح الحكم من الحاكم نفسه لانفصاله عن الوظيف، فالشّرح يكون من خلفه بشرط أن لا يغيّر الشّرح جوهر الحكم.

المادّة السّادسة والسّتون – المحكوم عليه هو الملزوم بغرم المصاريف. وللحاكم توزيع هذه المصاريف على الخصمين إن تسلّط الحكم على كلّ منهم في بعض الفروع.

المادة السّابعة والسّتون – إذا لم يقع تحرير المصاريف بالحكم فدائرة كتابة المحكمة مرخّص لها في إعطاء رقيم فيما يخصّ تلك المصاريف، بعد عرضها على الحاكم وإذنه بها وإمضائه عليها من غير لزوم إجراءات جديدة.

المادّة الثّامنة والسّتون – المصاريف التي يحكم بها هي المتكوّنة من نشر الخصومة فقط.

الباب السّادس – في الدّعاوي العارضة والفرعيّة والمقصود منها المعارضة

المادّة التّاسعة والسّتون – الدّعاوي العارضة والفرعيّة تضمّ إلى الدّعاوي الأصليّة ويحكم فيها معها، إذا كانت الدّعوى الأصليّة لم تتهيّأ للحكم ولم يقتض الحال جعلها قضيّة مستقلّة.

المادّة السّبعون – حقّ القيام بدعوى المعارضة مختصّ بالمطلوب، ويمكن عرض المعارضة ما دامت النّازلة على بساط النّشر في غير دائرة التّعقيب، وتقبل إذا كان المقصود منها الدّفاع من جهة الدّعوى الأصليّة.

المادّة الحادية والسّبعون – الدّعوى العارضة الصّادرة من المطلوب لا توقف سير دعوى الطالب، إذا لم يكن بينهما تلازم وهذا كدعوى سقوط الحضانة فإنّها لا تؤثّر في وجوب إنفاق الأولاد أينما كانوا.

القسم الثّالث – في التعقيب

المادّة الثّانية والسّبعون – التّعقيب يكون بتقييد نازلة فيه وخلاص للمعلوم الدّولي عليها، وتقديم مطلب من المحكوم له أو عليه أو وكيل أحدهما في الغرض.

المادّة الثّالثة والسّبعون – يلزم المعقّب أن يدلي بمستندات مطلب التّعقيب وإلا لم يقبل مطلبه.

المادّة الرّابعة والسّبعون – يقبل التّعقيب للنّوازل المحكوم فيها حكما فرديّا، والنّوازل المحكوم فيها من المجالس الشرعيّة بالآفاق. أما الأحكام المجلسيّة من محكمة الحاضرة فلا تقبل التّعقيب إلا بعد صدور معروض عليّ في الإذن بذلك، بسعي من المحكمة فيما فيه تعجيز من الأحكام، أما ما لا تعجيز فيه فلا يتوقّف تعقيبه على استصدار معروض فيه. ومثل ذلك الأحكام التي تجلب لتحصينها بحكم آخر من محكمة أخرى.

المادّة الخامسة والسّبعون – تعقب الأحكام يعطّل التّنفيذ إلا في النّفقات وتسليم المحضون لمستحقّ الحضانة، وما يرى مجلس التّعقيب لزوم عدم تعطيل التّنفيذ فيه.

المادّة السّادسة والسّبعون – لا يقبل تعقيب الحكم الذي مضى على إعلام المحكوم عليه به من المنفذ مدّة شهرين.

المادّة السّابعة والسّبعون – إذا طلب التّعقيب تسلّم شهادة لطالبه يستظهر بها للمنفّذ، ويوقف التّنفيذ إن لم ير مجلس التّعقيب خلافه، ويكاتب الحاكم في النّازلة بتوجيه الحكم والأوراق والحجج المتعلّقة بالنّازلة.

المادّة الثامنة والسّبعون – إذا ورد الحكم المعقّب والأوراق والحجج المتعلّقة بالنّازلة، تحال النّازلة على المجلس ويعيّن الرّئيس المفاوضة فيها وجلستها، ويستدعي الخصوم للجلسة طبق القواعد المقرّرة في الاستدعاءات إذا قبل مطلب التّعقيب، وفي حالة رفض المطلب يجب إعلام المجلس أو القاضي الذي صدر منه الحكم المعقّب برفضه. ويستحسن إعلام الطرفين أو وكلائهما بذلك.

المادّة التّاسعة والسّبعون – للمجلس أن يجري قبل الحكم في النّازلة المعقّبة أبحاثا أو توجّهات أو يجلب رسوما متعلّقة بالمتنازع فيه.

المادّة الثّمانون – إذا قبل تعقيب الحكم ترجع النّازلة إلى النّاحية الحاكمة أو غيرها من المحاكم الشرعيّة التي لها أهليّة النّظر لتعيد النّظر في القضيّة لكن يلزم إعادة النظّر من غير الأشخاص الحاكمين أوّلا.

ولا يجدّد ما سلم وصحّ من الكتائب والحجج المدلى بها في النّازلة المعقبّة.أما القاصرة عن صلوحيتّها للاحتجاج لنقص بها فيلزم تحريرها على الوجه الصحيح،ولا تلغى إلاّ إذا تعذر تحريرها أو حدث عند التّحرير ما يوجب إلغاءها.

المادّة الحادية والثّمانون – النّوازل التي قبل تعقيبها وأعيد النّظر فيها من حاكم آخر في القضايا الفرديّة، أو حكام في القضايا المجلسيّة وصدر الحكم فيها تقبل التّعقيب أيضا، فإن صدر الحكم برفض مطلب التّعقيب أنهي النّظر فيها ووجب تنفيذ الحكم.

القسم الرابع – في الاعتراض على الحكم الغيابيّ

المادّة الثّانية والثّمانون – للمحكوم عليه غيابيّا حقّ الاعتراض على الحكم الغيابيّ.

المادّة الثّالثة والثّمانون – يقع الاعتراض بنشر نازلة اعتراضيّة لدى المحكمة التي أصدرت الحكم المعترض عليه.

المادّة الرّابعة والثّمانون – إذا ادّعى المعترض الفقر فإنه يقيّد اعتراضه وله أجل 15 يوما كاملة في الأكثر، على تقديم مطلب لوزارة العدليّة في إسعافه بالإعانة العدليّة، يكون مصحوبا بشهادة من السّلطة المحليّة بالجهة التي بها محلّ سكناه تفيد ثبوت ادّعاء الفقر لديها. وهذا المطلب يجري النّظر فيه بصفة استعجاليّة طبق ما جاء به الفصل 2 من الأمر العليّ المؤرخ في 11 شعبان 1344 وفي 6 مارس 1926.

المادّة الخامسة والثّمانون – الاعتراض يرجع الطرفين إلى الحالة التي كان عليها عند تغيّب المحكوم عليه، والنّظر في النّازلة الاعتراضيّة لخصوص المحكمة التي سبق لديها نشر النّازلة الصّادر فيها الحكم المعترض عليه. وليس للمطلوب المعترض حقّ التمسّك.

المادّة السّادسة والثّمانون – إذا نقض أو غيّر بموجب الاعتراض الحكم الغيابيّ الصّادر في نفقة، فإنّ المحكوم له أوّلا يلزم بإرجاع كامل أو بعض ما دفعه المعترض بمقتضى الحكم الأوّل.

المادّة السّابعة والثّمانون – إذا تخلّف المعترض عن الحضور بنفسه أو بواسطة وكيل مقبول النّيابة في اليوم والسّاعة المعيّنين بعد استدعائه مرّة واحدة بالطّريقة المبيّنة بالاستدعاءات، فإنّ الحاكم لا يقيم له وكيلا ويقرّر رفض الاعتراض وإجراء العمل بالحكم المعترض عليه بدون نظر فيه، ولا يكون هذا الحكم قابلا للطّعن إلا بطريقة التّعقيب لدى المجلس الشرعيّ بالحاضرة، وذلك في خصوص ما إذا كان صادرا من محكمة آفاقيّة أو كان الحكم فرديّا.

القسم الخامس – في إجراءات خاصّة

وفيه أربعة أبواب

الباب الأوّل – في الوسائل الوقتيّة

المادّة الثّامنة والثّمانون – يمكن اتّخاذ وسائل وقتيّة تتعلّق بالمدّعى فيه، كالوضع تحت يد أمين من إحداث تغيير فيه أو تأمين ريعه بجمعيّة الأوقاف.

المادّة التّاسعة والثّمانون – الحاكم المنشورة لديه النّازلة له النّظر وحده في الأداء، بإجراء الوسائل الوقتيّة المطلوبة أثناء نشر النّازلة.

المادّة التّسعون – إذا أبى من اتّخذت الوسائل الوقتيّة ضدّه إلاّ عرض هذه الوسائل على المجلس، يمكّن من ذلك ولا يصدّ هذا التمّكين عن تنفيذ ما رآه الحاكم، ثم يتّبع ما يقرّره المجلس فيها.

الباب الثّاني – في التّداخل

المادّة الحادية والتّسعون – كلّ من ينجرّ له النّفع أو يحصل له الضّرر من الحكم في النّازلة، له حقّ التّداخل فيها كيفما كان حالها. وهذا كتداخل الدّائن في نوازل تبرّعات المدين المستغرق الذمّة، وكتداخل المرجع في نوازل فساد الأحباس.

المادّة الثّانية والتّسعون – طلب التّداخل يقدّم كتابة ويضمّن به وسائل الاحتجاج المدّعمة له. ويعطّل الحكم في النّازلة الأصليّة إلاّ إذا رأى الحاكم أنّ هذا التّداخل لا يوجب التّأخير.

الباب الثّالث في اختيار الحجج

المادّة الثّالثة والتّسعون – لا يمكن الاستناد لحجّة يدلي بها أحد الخصوم قبل اختيار الحاكم لها وظهور صحّتها عنده، إلاّ إذا اعترف من أقيمت ضدّه بصحّتها وسلّمها، فحينئذ يحكم بمقتضى إقراره.

المادّة الرّابعة والتّسعون – إذا كان الاحتجاج بإمضاء الخصم على كتب، وكان إمضاؤه مسجّلا كفى في إثباته اعتراف الممضي بأنّ الإمضاء إمضاؤه، أو شهادة الإدارة المكلّفة بتسجيل الإمضاءات، بمطابقة الإمضاء الذي بالكتب للإمضاء

المسجّل بدفتر الإمضاءات، أو توقيع الإمضاء أمام المصلحة المكلّفة بذلك ورسم طابع الإدارة على ذلك الكتب وإمضاء رئيسها به.

وإذا كان الإمضاء غير مسجّل، فإن أثبت المحتجّ بالإمضاء أنّ الإمضاء بالكتب إمضاء المحتجّ عليه بشهادة عدلين على وقوع الإمضاء بحضورهما، أو بشهادة عارفين بخطّه أنّ الإمضاء إمضاؤه صلح الكتب للاحتجاج.

وإن عجز عن الاحتجاج وكان المطلوب المنكر حيّا، اختبر بكتابة مطوّلة حتى يتبيّن أن الإمضاء إمضاؤه أو ليس إمضاءه.

المادّة الخامسة والتّسعون – إذا اختلف تاريخ الكتب الممضى وتاريخ تسجيله بإدارة التّسجيل، فالعبرة بتاريخ التّسجيل إلا إذا اعترف الخصم بصحّة تاريخ الكتب، أو ثبت تاريخ الكتب ثبوتا شرعيّا.

المادّة السّادسة والتّسعون – إذا تعدّدت الإمضاءات بالكتب وثبت بعضها دون بعض، فالحكم لا ينسحب على من لم يثبت إمضاؤه.

المادّة السّابعة والتّسعون – إذا اعترف الممضي أنّ الإمضاء إمضاؤه وادّعى أنّه وقع التّدليس عليه في مضمون ما كتب، لم يقبل ذلك منه إذا كان يحسن لغة الكتب وقراءتها.

وأمّا إذا كان يجهل لغة الكتب أو لا يحسن قراءتها وإنّما يحسن الإمضاء بها، فتقبل دعواه إذا حلف على ما ادّعى ويسقط حينئذ الاحتجاج بالإمضاء، إلاّ إذا قامت الشّهادة على أنّه قرئ عليه الكتب وفهمه وأنّه أمضاه بعد ذلك.

المادّة الثّامنة والتّسعون – إذا طلب أحد الخصوم من الحاكم الشّرعيّ أذن العدول بتضمين عقد بخطّ اليد في الرّسوم المتعلّقة به، أذن الحاكم عدلين بتضمينه إذا كان الإمضاء ثابتا بعد استئذان وزارة العدليّة.

المادّة التّاسعة والتّسعون – يستفسر الحاكم الشّهود الذين شهدوا بوقوع الإمضاء ممّن نسب إليه بمحضرهم، والذين سبق لهم علم بما يصلح لإبانة الحقيقة وكشفها.

الباب الرّابع – في الزّور

المادّة المائة – دعوى تزوير الحجج لا يمنع الحاكم من تتبّعه. ولا يوقف سير النّازلة الأصليّة إلا القيام بنازلة جنائيّة فيه.

المادّة الأولى بعد المائة – إذا أدلى في قضية برسم ثبت عند الحاكم الشّرعيّ تزويره، فإنّ الحاكم يأذن بحفظه في خزينة الدّيوان ويمنعه عن صاحبه ويكتب عليه ثبوت تزويره، ويصحبه تقريرا يتضمّن مستندات ثبوت التّزوير به يجعله مع الرّسم.

المادّة الثّانية بعد المائة – إذا طعن من له منفعة في الرّسم المحفوظ بخزينة الدّيوان لتدليسه في مستندات الحاكم في ثبوت الزّور، وطلب عرض الرّسم على المجلس الشرعي بالحاضرة، يجاب إلى طلبه ويعرض الرّسم على المجلس ويعمل على ما يقرّره المجلس فيه.

المادّة الثّالثة بعد المائة – إذا كان الرّسم الذي به زور مشتملا على فصول متعدّدة، وكان التّزوير في بعض فصوله ورأى المجلس صحّة الاحتجاج به في الفصول السّالمة، ينبهّ المجلس على الفصول التي يصحّ الاحتجاج به فيها، وعلى الفصول التي لا يصحّ الاحتجاج به فيها.

المادة الرّابعة بعد المائة – لا يمكن إخراج الرّسم المزوّر من الخزينة إلا بإذن خاصّ من الحاكم.

القسم السّادس – في أحكام مشتركة
وفيه تسعة أبواب

الباب الأوّل – في معطّلات النّوازل

المادّة الخامسة بعد المائة — تعطّل النّازلة بموت أحد الخصوم أو انعدام أهليّة الانتصاب للخصام شرعا، ويلزم للتمادي على نشرها في موت الطالب توجيه الدّعوى من ورثته على المطلوبين.

وفي موت أحد المطلوبين توجيه الدّعوى على ورثة الميّت المطلوب من الطّالب، إن كان حيّا أو من ورثته إذا مات.ويلزم للتّمادي على نشرها في انعدام أهليّة الانتصاب للخصام تقديم مقدّم.

المادّة السّادسة بعد المائة — إذا وقع استدعاء ورثة الميّت الطّالب للحضور، وتوجيه الدّعوى ولم يحضروا هم أو وكيلهم تطرح النّازلة.

وإذا وقع توجيه الدّعوى على ورثة المطلوب ونبّه عليهم بالحضور ولم يحضروا، يسلك معهم ما تقدّم في استدعاء المطلوب.

الباب الثّاني – في التّعارض بين الأحكام

المادّة السّابعة بعد المائة — إذا حكمت محكمتان في قضيّة واحدة بحكمين مختلفين، اعتبر أوّل الحكمين صدورا وألغي الآخر، إلاّ إذا كان الحاكم الأوّل ليس له تعاطي النّازلة بحسب التّراتيب فينفّذ الحكم الثاني حينئذ.

الباب الثّالث – في التّجريح في الحكّام

المادة الثّامنة بعد المائة – يحجّر على الحاكم مباشرة ما يتّهم فيه وذلك محصور في الأسباب الآتية :

1 - النّوازل التي هو فيها من الخصوم.

2 - أوله مشاركة مع الخصوم.

3 - أو مشاركة في التزام لأحد الخصوم.

4 - أو كان عليه فيها غرم.

5 - ونوازل الأزواج ولو بعد انفصال الزّواج.

6 - ونوازل الأقارب والأصهار ما لم تبعد القرابة أو الصّهارة.

7 - والنّوازل التي أدّى شهادته فيها.

8 - وإذا كان دائنا أو مدينا لأحد الخصوم.

9 - وإذا كان أحد الخصوم أجيرا عنده.

10 - وإذ سبق خصام بينه وبين أحد الخصوم.

المادّة التّاسعة بعد المائة – كلّ حاكم يعلم سبب التّجريح فيه يلزمه أن يصرف النّازلة إلى غيره من الحكّام ويعلم بتجريحه.

المادّة العاشرة بعد المائة – الحاكم الذي يحكم في النّازلة أو يتعاطى تسييرها وهو محجّر عليه لجرحه، لا يعتبر حكمه ولا ما أجراه في النّازلة ويلزم استئناف النّظر في جميع ما تعاطاه فيها.

المادّة الحادية عشرة بعد المائة –لا يقبل التّجريح من أحد الخصوم في الحاكم، إلاّ إذا اعترف الحاكم بالجرح أو أثبته مدّعيه.

المادّة الثّانية عشرة بعد المائة – الخلاف في التّجريح يرفع إلى المجلس الشّرعيّ بالحاضرة.

الباب الرّابع – في إعطاء نسخ تنفيذيّة أو مجرّدة من الأحكام

المادّة الثّالثة عشرة بعد المائة – كلّ خصم صدر في منفعته حكم، له الحقّ في أخذ نسخة منه وهذه النّسخة تسمّى تنفيذّية ويسلّمها كاتب المحكمة الصّادر منها الحكم معقودا عليها بعقدي عدلي الحكم ومختومة بختم الحاكم.

أما النّسخ المجرّدة فتسلّم لكلّ من يطلبها من الخصوم الدّاخلين في النّازلة، ويكتب بطالعتها هذه نسخة مجرّدة أعطيت لطالبها بالإذن من الشّيخ الحاكم.

وأمّا غير الخصوم فإنّ تسليم نسخ مجرّدة إليهم من الأحكام موكول لاجتهاد الحاكم.

المادّة الرّابعة عشرة بعد المائة – المحكوم له بالحكم الغيابيّ لا يمكّن من نسخة تنفيذيّة منه، إلا بعد انصرام أمد الاعتراض وعدم القيام به إلا إذا كان الحكم الغيابيّ متعلّقا بنفقة أو بتسليم محضون، فإنّه قابل للتّنفيذ الوقتيّ بدون نظر للاعتراض.

المادّة الخامسة عشرة بعد المائة – الأحكام التّحضيّرية تضاف إلى أوراق النّازلة. ويمكن للخصوم أن يأخذوا منها نسخا مجرّدة.

المادّة السّادسة عشرة بعد المائة – لا يعطى من الحكم إلاّ نسخة واحدة تنفيذيّة للمحكوم له. وإذا ادّعى المحكوم له ضياع النّسخة التّنفيذية التي تسلّمها وطلب إخراج نسخة أخرى، فللحاكم أن يأذن بذلك بعد استدعاء المحكوم عليه وإعلامه بذلك، واستقصاء البحث المفيد أنّ الحكم لم يقع تنفيذه.

المادّة السّابعة عشرة بعد المائة — ينصّ كاتب المحكمة بطرّة أصل كلّ حكم أو بالنّسخ المجرّدة منه، على تسليم كلّ نسخة مجرّدة تنفيذيّة منه مع بيان تاريخ التّسليم واسم الشّخص الذي أخرجت له.

المادّة الثّامنة عشرة بعد المائة — الغلطات الماديّة في الأحكام يمكن إصلاحها من غير احتياج إلى مرافعة. ويجب أن ينصّ بطرّة أصل الحكم أو النّسخ الصادرة منه على الإصلاح.

الباب الخامس – في سقوط العمل بالأحكام

المادّة التّاسعة عشرة بعد المائة — إذا مضى على الحكم خمس عشرة سنة قمريّة ولم يبق المحكوم به بيد المحكوم عليه ولا بيد وارثه، يبطل العمل به ولا يمكن تنفيذه بحال.

أما إذا بقي المحكوم به بيد المحكوم عليه فطول المدّة لا يبطل الحكم ولا يمنع من تنفيذه.

وإذا ألفي المحكوم به بيد وارث المحكوم عليه فإن اعترف الوارث أنّه صار إليه من قبل مورّثه نفذ عليه ولو طالت المدّة، وإن لم يعترف بذلك وطالت المدّة خمس عشرة سنة قمريّة بطل العمل بالحكم ولم يجز تنفيذه عليه.

الباب السّادس – في الأذون

المادّة العشرون بعد المائة — يلزم أن تكون الأذون الصّادرة من الحكّام الشّرعيّين كتابيّة، ويلزم تقييدها بدفتر كاتب المحكمة.

المادّة الحادية والعشرون بعد المائة – إذا صدر إذنان مختلفان من حاكمين شرعييّن فالعبرة بأسبقهما تاريخا، ويكتب على الإذن الثّاني التّنصيص على إبطاله لسبق الإذن الأوّل بخلافه.

المادّة الثّانية والعشرون بعد المائة – لمن يتضرّر بإذن صادر من حاكم شرعيّ، أن يطلب عرض الإذن على المجلس الشّرعيّ للدّائرة التي يرجع إليها الإذن.

المادّة الثّالثة والعشرون بعد المائة – إذا قبل تعقيب الإذن ترجع الحالة إلى ما كانت عليه قبل صدور الإذن المعقّب، وإذا رفض مطلب تعقيب الإذن يلزم أن ينفّذ الإذن، وليس لمن يطلب نقضه إلا تقديم نازلة بالمأذون له الذي يعتبر الإذن تحويزا له.

المادّة الرّابعة والعشرون بعد المائة – الإذن الصّادر بشيء لا يمنع من صدور الحكم بإبطال الإذن والعمل بما يخالفه إذا نشرت نازلة في ذلك.

المادّة الخامسة والعشرون بعد المائة – جميع البيّنات الاسترعائية لا يمكن تحرير العدول لها إلاّ بإذن كتابيّ من حاكم شرعيّ ولا يعمل بها إلا بعد ختمها والخطاب منه بأعمالها.

المادّة السّادسة والعشرون بعد المائة – تفتقر عقود الأنكحة على الأبكار اليتامى، وعلى المطلّقات إلى إذن كتابي من الحاكم الشّرعي بإتمام العقد.

المادّة السّابعة والعشرون بعد المائة – يحجر على مقدّمي الأوقاف الخاصة عند موت أحد المستحقين، أو حدوث حالة طارئة على المستحقين توزيع مناب الميت أو من طرأت عليه حالة المنع من استحقاقه، إلا بعد استصدار إذن كتابي من حاكم شرعي في تعيين من يستحق هذا المناب.

الباب السابع - في مؤاخذة الحكّام

المادّة الثّامنة والعشرون بعد المائة — تمكن مؤاخذة الحاكم في صورة الارتشاء أو الامتناع من القضاء بدون عذر، أو الإذن بما يفوّت حقّا ثابتا لا شبهة فيه ممّا تنصّ الأحكام الشرعيّة على عدم العذر فيه.

المادّة التّاسعة والعشرون بعد المائة — لا تقبل مؤاخذة الحاكم إلاّ إذا أدلى الطّالب بحجّة رسميّة، تتضمّن شهادة عدلين يطلب ذلك أو وكّل أحد الوكلاء الرّسميين بالقيام بهذا الطلب وكان توكيله بحجّة رسميّة، وقدّم هذا الطّلب لدائرة التّعقيب التي لها الحقّ وحدها في النّظر في هذا الطلب وإجراء البحث، في الأمور المدّعى بها، وسماع مقال الطّالب وجواب الحاكم المطلوب وتعريفها بما أنتجه البحث، ويعيّن لهما أجل قدره شهر لعرض ملحوظاتهما بتقرير وتصدر دائرة التّعقيب حكمها بالمؤاخذة أو عدمها، بعد اطّلاعها على تقرير كلّ من المتنازعين.والطّالب الذي ترفض دعواه يحال على المحاكم ذات النّظر.

الباب الثّامن - في التّقاديم والتّراشيد

المادّة الثّلاثون بعد المائة — التّقديم على القصّر لا يكون إلاّ من قاضي الجهة التي بها مقرّهم، ولا يعتدّ بالتّقديم الصّادر على غير هذا الوجه إلاّ إذا صدر معروض علي في إذن قاض آخر بالتقديم.

المادّة الحادية والثّلاثون بعد المائة — لا يكون الرّشيد إلا من الدّائرة التي صدر منها التّقديم، ولا يعتدّ بترشيد دائرة أخرى إلاّ إذا قدّم من يهمّه الأمر مطلبا لوزارة

العدليّة في استصدار معروض عليّ في إذن الدّائرة الأخرى، وقبل هذا المطلب وصدر معروض سام في الإذن به.

الباب التاسّع – في التّنفيذ

المادّة الثّانية والثلاثون بعد المائة – التنفيذ للأحكام الشّرعية يجريه شيخ المدينة بالحاضرة، والعمّال في غيرها بطلب ممّن صدر له الحكم.

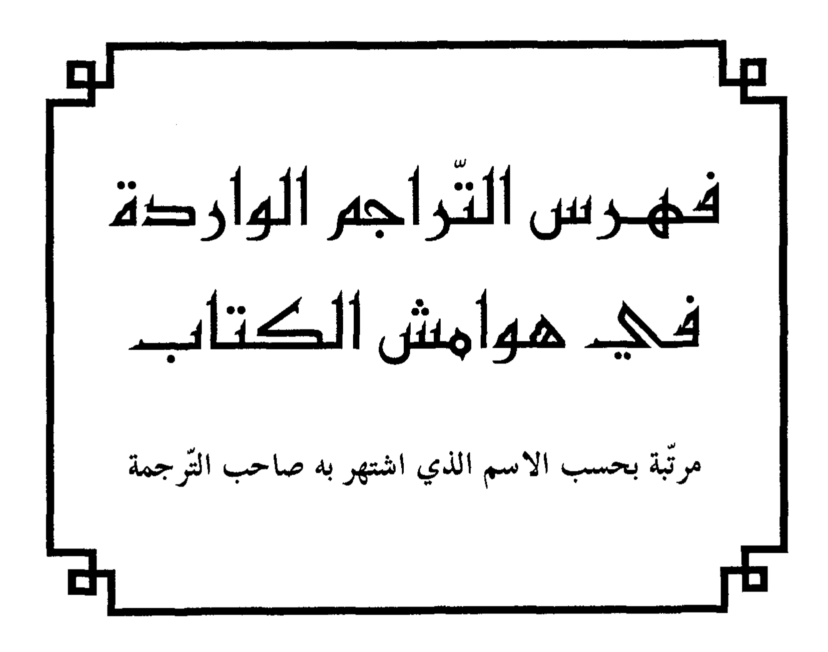
المادة الثّالثة والثّلاثون بعد المائة – إذا مات المحكوم له في النّوازل الاستحقاقيّة قبل حصوله على تنفيذ الحكم، فوارثوه يقومون مقامه في طلب تنفيذه بعد إثبات كونهم ورثته.

وإذا وقع نزاع في ذلك فالمنفّذ يحرّر تقريرا في ذلك، ويحيل الخصوم على المحكمة التي صدر منها الحكم ويعقل المحكوم فيه إلى أن تثبت المحكمة الوارث.

المادّة الرّابعة والثّلاثون بعد المائة – ما يطرأ من المشاكل أو الصّعوبات في التّنفيذ، يحال النّظر فيه على الحاكم الذي صدر منه الحكم إن كان الحكم فرديّا، وعلى رئيس المجلس الذي صدر منه الحكم إن كان الحكم مجلسيّا، ويجري العمل على ما يقرّره الحاكم أو رئيس المجلس في ذلك.

المادّة الخامسة والثّلاثون بعد المائة – يطبّق تنفيذ الأحكام الشّرعيّة ما يمكن تطبيقه من الإجراءات التي يقتضيها القانون التّونسي للمرافعات المدنيّة.

غير أنّه لا يمنح أجل العشرين يوما في تنفيذ أحكام النّفقات والأحكام المتعلّقة بالذّوات، كتسليم الزّوجات والمحضونين بل يجب التّنفيذ فيها حالّا.



فهرس التّراجم الواردة في هوامش الكتاب

مرتّبة بحسب الاسم الذي اشتهر به صاحب التّرجمة

فهرس التراجم

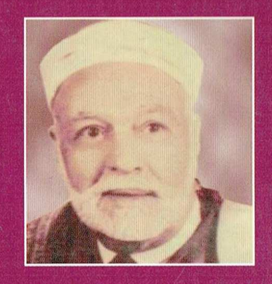
صفحة

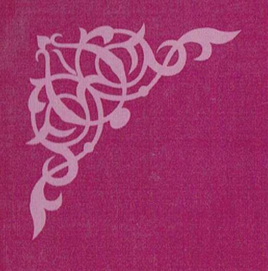
- أ -

- ف -

فهرس مواضيع الكتاب

فهرس مجلّة المرافعات الشّرعية





ترجمة الشّيخ الجليل :

محمّد العزيز جعيّط

. ولد بتونس في شعبان 1303 هـ / ماي 1886 م ثمّ اشتغل بحفظ القرآن و المتون اللغوية والفقهية إلى أن التحق بجامع الزيتونة سنة 1318 هـ / 1901 م و أحرز على شهادة التطويع سنة 1325 هـ/ 1907 م.

. و في س 1328 هـ / 1910 م تولّى التدريس بالزيتونة من الطبقة الثانية و في سنة 1329 هـ / 1911 م صار مدرسا من الطبقة الأولى و سنة 1331 هـ / 1913 م و سمي عضوا بلجنة تنظيم كتب جامع الزيتونة و فيها سمي مدرسا بالمدرسة الصادقية.

. و في س 1337 هـ / 1919 م سمي مفتيا مالكيا و سمّي عضوا بلجنة إصلاح التعليم بجامع الزيتونة مرتين، الأولى سنة 1930 م و الثانية سنة 1938 م.

. و في س 1364 هـ / 1945 م سمي شيخ إسلام للمذهب المالكي بعد أن كان نائبا بهذه المشيخة س 1363 هـ / 1944 م.

. و في س 1366 هـ / 1947 م كلّف بوزارة العدليّة التونسيّة مع بقائه على خطة مشيخة الإسلام المالكية.

. و في س 1376 هـ / 1957 م أحيل على الراحة عند إدماج المحاكم الشرعيّة في المحاكم العدليّة و توحيد القضاء.

ثمّ في نفس السنة أرجع و سمي مفتيا للديار التونسيّة عند إحداث هذه الخطّة في العهد الجمهوري إلى أن أحيل على الراحة نهائيّا س1379 هـ / 1960 م.

. و في 27 شوال 1389 هـ / 5 جانفي 1970 م انتقل إلى رحمة الله تعالى، و ترك آثارا جليلة من أهمها هذا الكتاب.

ISBN 978-9938-806-54-0



الشّيخ الجليل

محمّد العزيز جعيّط

الفتاوى والاجتهادات

دراسة و جمع و تحقيق الدكتور :

محمّد بوزغيبة

أستاذ الفقه الإسلامي و علومه

و رئيس وحدة فقهاء تونس بجامعة الزيتونة



تونس - بيروت

5

فتاوى الشّيخ محمّد العزيز جعيّط
واجتهاداته الأصليّة و الفرعيّة و المقاصديّة

تقديم : سماحة مفتي الجمهوريّة السّابق
الشّيخ : **كمال الدّين جعيّط**

جمع و دراسة و تحقيق : أ.د. **محمد بوزغيبة**
مدير قسم الشّريعة ورئيس وحدة
فقهاء تونس بجامعة الزّيتونة

الدار المتوسطية للنشر

بسم الله الرحمن الرحيم

الكتـــاب: فتـاوى الشّيخ محمّد العزيز جعيّط واجتهاداته الأصليّة و الفرعيّة و المقاصديّة

المحقّق : الدّكتور محمد بوزغيبة

مدير النّشر : عماد العزّالي

تصميم الغلاف و الكتاب : شيماء المذيوب ، نجلاء العياري

التّرقيم الدولي للكتاب : 4-56-806-9938-978

الطبعة الأولى: 2010 م - 1431 هـ



الدار المتوسطية للنشر – تونس
شارع شطرانة 2073 برج الوزير أريانة 5
الهاتف : 880 698 70 216 - الفاكس : 633 698 70 216
البريد الإلكتروني : medi.publishers@gnet.tn

Mediterranean Publishers - Tunis Tunisia
5 avenue chotrana 2073 Borj Elouzir Ariana
Tél. 216 70 698 880 - fax : 216 70 698 633
E-mail : medi.publishers@gnet.tn

بسم اللّه و أفضل سلام و أزكى تحيّة على محمّد رسول اللّه

بين يدي القارئ

- المقدمة الثّانية

إنّ الحمد لله، أحمده سبحانه و تعالى و أستغفره و أستهديه و أصلّي و أسلّم على نبيّه و صفيّه.

و بعد، لقد نفدّت الطّبعتان الأولى و الثّانية لفتاوى شّيخ الإسلام محمّد العزيز جعيّط برّد الله ثره. و بما أنّي قيّضني الباري سبحانه و تعالى لإعادة طبع الأعمال الكاملة للشّيخ جعيّط، أدرجت هذا المصنّف في الرّتبة الخامسة، بعد دراسة مستفيضة لحياة الشّيخ جعيّط و آثاره (و هو الكتاب الأوّل) ثمّ مراجعة و تحقيق كتب الشّيخ التّالية :

- مجالس العرفان و مواهب الرّحمن.
- الطّريقة المرضيّة و الإجراءات الشّرعيّة.
- إرشاد الأمّة و منهاج الأيمّة.

و يضمّ هذا الكتاب فتاوى الشّيخ (وعددها 55) في الأبواب التّالية : العبادات-الأسرة-المعاملات-الآداب و السّلوك-فتاوى مستحدثة، و مجموع مسائل اجتهاديّة في الفروع الفقهيّة و الأصوليّة و المقاصديّة (34 مسألة). و تنفرد هذه الطّبعة بالمسائل المقاصدية عند الشّيخ جعيّط، التي لم يقع نشرها في كتاب الفتاوى، و إنّما نشرت في كتاب "علماء الإصلاح والاجتهاد في تونس : الشّيخ جعيّط أنموذجا"

فالمسائل الاجتهادية الأصوليّة تشمل :

- الخطاب المختصّ بالنّبي صلّى الله عليه و سلّم و اجتهاده عليه الصّلاة و السّلام، و قول الصّحابي و حجيّة الإجماع و القول بمراعاة الخلاف. و مناقشته رحمه الله للشّهاب القرافي في مسألة سدّ الذّرائع. و مسألة الانتقال من مذهب إلى آخر وشرع من قبلنا شرع لنا، و التّكليف بما لا يطاق و قضيّة الرّؤيا في الأحكام الشّرعيّة. (لقد استخرجت هذه المسائل من كتابه مجالس العرفان و مواهب الرّحمن).

- أمّا اجتهادات الشّيخ جعيّط في الفروع الفقهيّة، فهي موجودة في المباحث الفقهيّة التالية :

- تصرّفات الوصيّين-الوصيّة بأكثر من الثّلث-الأخذ بالشّفعة-شفعة الجار-بيع المريض-قسمة القاضي-الانتزاع في قسمة العقّار-العقود الواقعة بخطّ اليد دون إشهاد-يمين شهادة السّماع-صفة القائم بالدّعوى-الشّهادة على خطّ المقرّ-رجوع المقرّ عن إقراره-إسقاط المسألة عن طريق الحلّ بالاستحالة-مسألة العقلة-مبحث الإبراء-أخطاء القضاة في النّوازل (توجد هذه المسائل في الطّريقة المرضيّة و اللاّئحة الشّرعيّة.

- بينما تضمّ اجتهادات الشّيخ جعيّط المقاصديّة : مسألة الحريّة-حفظ الكلّيات- القول بالمصالح عند المالكيّة-مقصد المشّقة تجلب التيسير-مقصد البدع-مقصد التيسير-مقصد العمل- مقصد التكسّب بالصّناعات و الحرف (هذه المسائل مبثوثة بالمجالس و بأبحاث الشّيخ جعيّط المنشورة في المجلّة الزّيتونية حول المقاصد و أسس التّشريع الإسلامي.

والله من وراء القصد

ابن عروس صائفة 1430هـ - 2009م

بسم الله الرّحمن الرّحيم

- **المقدمة الأولى**

أثناء إعدادي رسالة دكتوراه المرحلة الثّالثة الموسومة بـ: «الشّيخ محمّد العزيز جعيّط، حياته وفقهه»، اهتديت إلى جمع أربع وخمسين فتوى للشّيخ جعيّط برّد الله ثراه، ولقد تولّى مركز الدّراسات الإسلاميّة بالقيروان طبعها سنة 1994م.

وبتتبّعي خطى شيخ الإسلام محمّد العزيز جعيّط في أحد أبواب رسالة الدكتوراه في العلوم الإسلاميّة التي عنونتها بـ «حركة تقنين الفقه الإسلامي بالبلاد التونسيّة»، باعتبار أنّ الشّيخ جعيّط كان أحد أبرز أساطين تقنين الفقه الإسلامي في العالم، تبيّن لي أنّ الرجل كان متمكّنًا من أصول الفقه، محيطًا بآراء الفقهاء في المسائل المختلفة، متفننًا في استخدام القياس، ملمًّا بما جرى به العرف والعمل في البلاد التونسيّة، وبلغة أهل الأصول كان مجتهدًا مرجّحًا. فهو لم يتعبّد بأقوال الفقهاء بل كثيرًا ما ناقشهم، وكان مقصده الأسمى المصلحة والدّليل والتّعليل، ونظرًا إلى أهميّة هذه الاجتهادات، وإلى قيمة فتاويه التي كانت غزيرة المادّة وجليلة الفائدة.

أقدّم بين يدي القارئ الكريم الطبعة الثّانية للفتاوى، مزيدة ببعض الاجتهادات التي تركها الشّيخ جعيّط في آثاره، ولعلّي أظفر بأبرز أثر تركه الشّيخ، وهو تعليقاته على كتاب "الإشراف على مسائل الخلاف" للقاضي عبد الوهاب البغدادي، بحكم أنّه كان وراء طبعه وإدراجه ضمن كتب تدريس الطّبقة العليا في الجامع الأعظم، لأنّ تلكم التّعليقات كانت مليئة بتخريجات وترجيحات واختيارات الشّيخ جعيّط.

فالله أسأل أن يوفّقنا لخير هذه الأمّة الإسلاميّة، وهو من وراء القصد.

ابن عروس

في محرم 1423هـ - أفريل 2002م

بسم الله الرّحمان الرّحيم

مقدّمة البحث للشّيخ كمال الدّين جعيّط مفتي الجمهورية التّونسيّة

الحمد لله ربّ العالمين، والصّلاة والسّلام على سيّدنا محمّد وعلى آله وصحبه أجمعين، حمدًا يقرّبنا إلى مرضاته وكراماته، وصلاة تبلّغنا محبّة رسولنا وشفاعته.

وبعد، سدّدنا الله في القول والعمل، وعصمنا من الطّغيان والزّلل، فإنّ الله قد حرّم القول عليه بلا علم في أسمائه وصفاته وأفعاله وأحكامه، ولمّا كان المفتي يخبر عن الله عزَّ وجلَّ وعن دينه، يتعيّن أن يكون خبره مطابقًا لما شرّعه الله، فإن لم يكن مطابقًا كان تقوّلاً على الله بغير علم، لقد حذّر الربيع بن خثيم فقال : " إيّاكم أن يقول الرّجل لشيء إن الله حرّم هذا أو نهى عنه، فيقول الله كذبت لم أحرّمه ولم أنه عنه، أو يقول إن الله أحلّ هذا أو أمر به، فيقول الله : كذبت لم أحلّه ولم آمر به." فكان من الواجب على المفتي أن يستفرغ ما في وسعه فيما يفتي به، لأنَّ الله تعالى توعّد من كذب عليه، وكان مالك رحمه الله في بعض ما يسأل عنه لا يجيب، ويقول: " دعها حتّى تقع." ويقول فيما اجتهد فيه برأيه : ﴿إِنْ نَّظُنُّ إِلاَّ ظَنًّا وَمَا نَحْنُ بِمُسْتَيْقِنِينَ﴾[1].

فمن أراد أن يتصدر للفتوى فعليه أن يكون عالمًا بالكتاب والسنّة، مطّلعا على أقوال من تقدّمه من العلماء الأئمة، لأنّ الله تعالى يقول وقوله الحقّ :﴿وَلاَ تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾[2]، وقد قيل: ليس للمفتي أن يفتي بالتّقليد، لأنّه ليس

[1] سورة الجاثية : الآية 32.

[2] سورة الإسراء : الآية 36.

له علم، والمقلّد لا يطلق عليه اسم عالم، وقيل : يجوز فيما يتعلّق بنفسه فيجوز له أن يقلّد غيره من العلماء إذا كانت الفتوى لنفسه، ولا يجوز له أن يفتي بما سمع من غيره. وقيل: إنّه يجوز ذلك عند الحاجة وعدم وجود العالم المجتهد، وهذا هو أصحّ الأقوال وأظهرها وعليه العمل.

يقول الله تعالى : ﴿فَإِن لَّمْ يَسْتَجِيبُوا لَكَ فَاعْلَمْ أَنَّمَا يَتَّبِعُونَ أَهْوَاءَهُمْ. وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنْ اتَّبَعَ هَوَاه بِغَيْرِ هُدًى مِّنَ اللَّهِ. إِنَّ اللَّهَ لاَ يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾[3]، لقد قسّم تعالى الأمر إلى إثنين لا ثالث لهما، إمَّا الاستجابة إلى أمر الله والرّسول وما جاء به، وإمّا اتّباع الهوى. وكلُّ مَا لَمْ يأتِ به الرّسول فهو من اتّباع الهوى، وكلُّ من قال : قال رسول الله صلّى الله عليه وسلّم، وهو كاذب فليتبوأ مقعده من النار، فقد روى أبو هريرة رضي الله عنه، قال : قال رسول الله صلّى الله عليه وسلّم : «من قال عليَّ ما لم أقل فليتبوّأ مقعده من النار»[4]. ومن أفتى بغير علم كان إثمه على من أفتاه، ومن أشار على أخيه بأمر يعلم الرّشد في غيره فقد خانه.

إنّ خطر المفتي لأعظم من خطر الحاكم، لأنّ خبره شريعة عامّة تتعلّق به وبغيره، أمَّا الحاكم فحكمه جزئي خاصّ لا يتعدّى إلى غير المحكوم عليه. والمفتي يفتي حكمًا كليًّا عامًّا، والقاضي يقضي حكمًا معيّنًا على شخص معيّن، غير أنّ حكم الحاكم ملزم وفتوى العالم عامّة غير مُلزمة.

وهذه بعض فتاوى قد حبّرتها يد المغفور له الشّيخ محمّد العزيز جعيّط، كانت قد مسّت الحاجة إليها ودارت واقعات الأمّة عليها، ورغب السّائلون في الاستفسار عنها وإلى معرفة حكم الله فيها، فأجاب بها الطّالبين ويسّر حكمها للرّاغبين

---

[3] سورة القصص : الآية 50.

[4] أنظر مسلم بشرح النّووي: باب تغليظ الكذب على الرّسول عليه الصّلاة والسّلام: 1/66.

من أبناء البلاد وخارجها. كان رحمه الله يعزّز فتواه بالنّصوص التي هي في تاج الحسن فصوص، ويطرّزها بالأدلّة المشيدة والبراهين المفيدة غالبًا ما يعقبّها بشرح مركّب من تمهيد أصل بمقدّمة وفصلين أو ثلاثة وخاتمة.

ومعلوم أنّ المفتي في زمانه إذا استفتي في مسألة وسئل عن واقعة، فإن كانت المسألة مرويّة على المتقدّمين ظاهرة فيما قرّره العلماء النّحارير بلا خلاف بينهم، فليس للمفتي أن يفتي فيها إلا بفتواهم لا يخالفهم. و إن كان المفتي في زمانه لا يفتي إلا بمشهور مذهب إمامه لا يجوز له أن يحيد عنه، وإن كانت حجّته بالنّسبة لحجّة غيره واهية وحجّة غيره أظهر ودليله أبين، ذلك أنّ الأمر الذي سمّي به مفتيًا ينصّ على الالتزام بالإفتاء بمذهب هذا الإمام أو ذلك. وقد كان المفتون بالدّيوان (المحكمة الشرعيّة) مالكيّة وحنفيّة، وليس لمن انتسب لأحد المذهبين أن يفتي بغير المذهب الذي انتسب إليه، ولو كان فيه من الاستعداد ما بلغ به رتبة الاجتهاد، بناء على أنّ نظرية أنّ باب الاجتهاد قد انغلق وأنّ اجتهاد المتأخرين لا يبلغ اجتهاد المتقدّمين، فلا ينظر لقول من خالفهم، إذ هم قد عرضوا الأدلّة وميّزوا بين صحيحها وسقيمها.

أمّا إذا كانت المسألة ممّا اختلف فيها في المذهب وتعدّدت الأقوال، فعليه أن يفتي بالمعتمد منها ولا يحيد في فتواه عمّا جرى به العمل، معتمدًا في ذلك على شرح المختصر الخليلي، وشرح رسالة ابن أبي زيد القيرواني، وما جاء في فتاوى البرزلي، والبرنامج لعظوم ونحو ذلك، يأخذ بالقول الرّاجح ممّا توفّرت فيه الشّروط واستجمع أدلّة الصواب وإن خالف قول الإمام. أمّا إذا كان الاختلاف اختلاف عصر وزمان أخذ رحمه الله بما يتماشى مع الزّمان، لتغيّر أحوال النّاس باختلاف الزّمان، إذا ما كان عرفًا في زمان قد يتغيّر الحكم فيه بتغيير العرف والزّمان وعليه العمل، أمّا ما كان من المستحدثات المستجدّات خصوصًا بعد الاستقلال وإطلاق المفتي من

العقال، بالالتزام بمذهب إمامه، فإن سئل واستفتي في حادثة أفتى فيها بما تقتضيه القواعد الأصوليّة العامّة والقواعد الفرعيّة، وبما أفضى إليه فيها اجتهاده بعد أن ينقل آراء المجتهدين على اختلاف المذاهب السنيّة الأربعة، ثمّ يبرز أرجحها حسبما تقتضيه القواعد وجرت به الأعراف والعوائد. وإن كانت ممّا لم يسبق لها نظير اجتهد رأيه جرْيًا على ما تقتضيه القواعد والمقاصد الشرعيّة وعمومات القرآن وإشارات السنّة النبويّة، وحسبما تقتضيه المصالح المرسلة.

كان رحمه الله يذكر الحكم في فتواه بإيجاز ثم يردف بالشّرح والبيان، وكان لا يجازف في فتواه فلا يفتي إلا بعد استجماع ما يثبت به عنده الجواب، خوفًا من الافتراء على الله تعالى بتحليل الحرام أو تحريم الحلال. وقد يقيّد فتواه بفوائد كانت محجوبة فيظهرها، ومذاهب فطاحل من أئمة الدّين يبرزها وينقلها من أصولها المعتمدة، فيتتبّعها ويثبّتها ويقارن بينها ثمّ يفحصها ويختبرها، على ما تقتضيه الأصول والقواعد والمصالح... وقد كانت غايته من هذه التّعليقات والشّروح والإيضاحات إرشاد المشاركين، فإنّ من له مشاركة علميّة لا يكتفي بمجرّد الإخبار بالحكم في مسألة المستفتى عنها، بل يطلب تقريرًا أو تحريرًا يشتمل على ما انبنت عليه الفتوى من القواعد والأصول، حتى تتّضح المسالك بعد اشتباه الحال، وحتّى يرتفع اللّثام عن وجه التوقّف ويزول الإشكال. إنّ في المنهج المتّبع فوائد كثيرة منها إبراز الدّليل الصّحيح من المنقول والمعقول، فلا يقتصر على فقه السّنة وحدها، وعلى فقه الرّأي وحده، وليس للفتوى الشّرعية اعتبار إذا لم تعتمد على الكتاب والسّنة، ومعرفة الأحكام الفقهيّة المتعلّقة بتلك المسألة، إذ لا تتكوّن قناعة عقليّة ولا متعة نفسيّة لمن كانت له مشاركة علمية إذا خلت الفتوى من الدّليل، ولا اطمئنان للعالم ولا للمتعلم إذا لم تستند إلى دليل يعضّدها ويقويّها على أنّ العلم بالدّليل يخرج من

ربقة الجمود على التّقليد المذموم في القرآن، إلى اتّباع المقرون بالبصيرة الذي يشترطه العلماء والأئمة فيمن يتلقّى العلم منهم.

ذلك أنّ إظهار أدلّة الأحكام وإبراز مقاصدها الشّرعيّة كتعيين المصلحة المرسلة، وإجلاء العرف والعادة وإظهار الذّريعة وغيرها ممّا انبنت عليه الأحكام الفرعيّة هي روح هذه الأحكام.

ولا شكّ أنّ دراستها رياضة للعقول وتربية للملكة الفقهيّة لدى المتفقّهين والمتعلّمين، وبعد هذا كلّه فإنّ مسلم هذا العصر لا يكتفي بمجرّد إظهار الحلّيّة والحرميّة، ولا يقبل بديلاً عن التسلّح بالقناعة الفكريّة، والاطمئنان الذّاتي لصحّة الحكم الشرعي المؤيّد بالدّليل. وهكذا يبرز شيخنا فتواه بطريقة ينتفع بها المتعطّشون إلى أنهار التّحقيق، والمتشوّقون إلى التّحقيق الدّقيق وبها يصبح المُستفتي مرتاح البال، قد زالت الحيرة وارتفع الإشكال وتيقّن حكم الله تعالى له وبان.

والحمد لله ربّ العالمين

حرّره الشّيخ كمال الدّين جعيّط

المرسى : 10 جمادى الثّانية 1413هـ / 9 ديسمبر 1992م

بسم اللّه الرّحمن الرّحيم

تصدير

الحمد لله الذي علّمنا ما لم نكن نعلم، ويسّر لنا باتّباع نبيّه الفوز بخير مغنم، والصّلاة والسّلام على المرشد إلى الطّريق الأقوم، وعلى آله وصحبه الذين نالوا رضوانه الأعظم.

وبعد، فإنّ مراكز التّعليم والنّشر بالبلاد التونسيّة ما فتئت تقدّم للمكتبة الإسلاميّة، الدّراسات والبحوث والرسائل حول العلماء الأفذاذ، الذين دافعوا بلسانهم وأقلامهم على هويّة بلادنا العربيّة الإسلاميّة وبالخصوص في الحقبة الزمنيّة الأخيرة، لمّا ابتليت تونس مثل شقيقاتها من البلاد العربيّة بالاستعمار، الذي جاء بنيّة ابتزاز خيرات البلاد، وللقضاء على مكاسب الوطن واستئصاله من جذوره.

لكنّه وجد أمامه سدّا منيعاً مليئًا بالوطنيّين الغيورين على عزّة بلادهم ومناعتها، والذّابين عن عقيدتهم الحنيفيّة السّمحة، ومن بين هؤلاء أحد أعلام الزّيتونة وشيخ الإسلام المالكي محمّد العزيز جعيّط الذي ترك لنا تآليف فقهيّة مهمّة، وفتاوى قيّمة لم يقع طمثها، تبيّن مدى تضلّع الرّجل في العلوم الشّرعيّة بالخصوص.

والأسباب التي دعتني إلى أن أفرد فتاوى الشّيخ جعيّط واجتهاداته ببحث خاصّ مستقلّ هي وفرة هذه الفتاوى و الاجتهادات، وغزارتها العلميّة وطرحها للكثير من المسائل الحياتيّة المعاصرة، علمًا أنّ البعض منها وقعت مناقشته في الكثير من المجامع الفقهيّة والعلميّة حديثًا بسائر البلاد الإسلاميّة.

ولقد وجدت عنتًا شديدًا عند جمع هذه الفتاوى، لأنّها غير متداولة وأغلبها مخطوط يحتفظ بها نجله الشيخ كمال الدّين جعيّط، والبقيّة منشورة في الصّحف

والمجلات، وهذا ما جعلني أتردّد باستمرار بين منزل الشّيخ كمال جعيّط الذي أمدّني مشكورًا بالفتاوى المخطوطة أو التي لم يقع نشرها، وبين دار الكتب الوطنيّة التونسيّة: قسم الدّوريات والنّشريات، وقمت بمسح شامل للكثير من الصّحف السيّارة مثل الزّهرة، والنّهضة، وتتبّعت كامل أعداد المجلّة الزيتونيّة، ورجعتُ إلى بعض أعداد مجلّة مجمع الفقه الإسلامي، وبعض التآليف الخاصّة بالفتاوى والمجلاّت الإسلاميّة المعاصرة، ونقلت فتاوى بعض معاصريه لتتّضح الرّؤية أمام القارئ وليتحقّق له فهمٌ أكثر لموضوع الفتوى، وتتبيّن له مكانة هذا العلامة الكبير.

أمّا بالنّسبة للاجتهادات، فهي مستخرجة من آثاره العلميّة رحمه الله.

منهج إنجاز البحث

يحتوي البحث على ثلاثة أقسام :

- القسم الأوّل : دراسيّ، ويشتمل على فصلين. تناولت في الفصل الأوّل حياة الشّيخ محمّد العزيز جعيّط، وبيّنت فيه أسرته ومراحل تعلّمه وأبرز شيوخه وأبرز الوظائف التي تقلّدها طوال حياته وأبرز إصلاحاته.

- أمّا الفصل الثّاني فإنّه خاصّ بالشّيخ جعيّط المفتي وبعدد ونوعيّة فتاويه.

- وخصّصت القسم الثّاني للفتاوى، وذلك بعد أن قمت بالتّحقيق والتّعليق، والتّخريج والإحالة إلى المصادر والمراجع المساعدة، كما نقلت بعض الفتاوى المعاصرة في المسائل الحسّاسة، والمباحث التي تحتاج إلى مزيد البسط والعناية، والتي أوقعت العلماء المعاصرين في جدل فكري، واكتفيت بذكر آراء المؤيّدين له والمخالفين له، ولكلٍّ وجهة هو مولّيها، ومن بين هذه الفتاوى نجد التّأمين والقرض الوطني ونقل الدّم ونقل أعضاء الموتى إلى المرضى الأحياء...

وأفردت القسم الثالث باجتهادات الشّيخ جعيّط وترجيحاته واختياراته، ويضمّ هذا القسم عدّة مسائل تبيّن تضلّع الشّيخ جعيّط في الفروع الفقهيّة.

وإني أتوجّه بالشكر الجزيل إلى الشّيخ كمال الدّين جعيّط الذي أمدّني بفتاوى لوالده ينفرد شخصيًّا بحفظها. أسأل الله تعالى أن يجعل عملي هذا خالصًا لوجهه الكريم، والحمد لله ربّ العالمين.

ابن عروس في محرّم 1423هـ-أفريل 2002م

د. محمّد بوزغيبة

لطفَ اللّه به



القســـم الأوّل

التّعريف بالشّيخ جعيّط و بفتاويه



الفصل الأوّل
ترجمة الشّيخ جعيّط

نسبه ومولده :

هو محمّد العزيز بن يوسف بن أحمد بن عثمان بن القاسم بن محمّد بن المبروك بن محمّد جعيّط. ولد بالمدينة العتيقة بالعاصمة التّونسية في آخر رجب سنة 1303هـ أوائل ماي 1886م[5].

أسرته :

تنحدر هذه الأسرة من اليمن، ثم نزلت القيروان عند الفتح الإسلامي[6] وانتقل جده الأكبر محمّد جعيّط[7] (1736) إلى العاصمة، وتقلّد منصب الإفتاء في عهد حسين بن علي التركي[8] (1740م). وبرز من عائلته الكثير من العلماء منهم والده الشيخ يوسف جعيّط[9] (1333هـ-1915م) الذي تولّى الوزارة الكبرى أيام الأمير محمّد النّاصر باي[10](1922)وابن عمّه الشّيخ محمّد بن حمودة جعيّط[11]

[5] أنظر جعيّط : كمال الدّين : الشّيخ جعيّط حياته وآثاره: مجلّة جوهر الإسلام: س9 ع4: 1977م/44 وما بعدها – محفوظ : تراجم المؤلفين 279/2

[6] لقاء مع الشّيخ كمال الدّين جعيّط : 1992/12/10م.

[7] أنظر خوجة : حسين : ذيل البشائر : 246. مخلوف : شجرة النّور : 326 رقم: 1275. ابن أبي الضياف: الإتحاف: 125/2. ابن عاشور: أليس الصبح بقريب: 90. بوذينة : مشاهير التّونسيين : 339.

[8] أنظر الإتحاف : 143/2. مزالي : محمّد الصّالح : الوراثة على العرش الحسيني : 23.

[9] أنظر ابن عاشور : تراجم الأعلام : 177 وما بعدها. مخلوف : شجرة النّور : 477 رقم 1681. محفوظ : م.ن: 45/2 وما بعدها.

[10] أنظر : ح.ح. عبد الوهاب : خلاصة تاريخ تونس: 222. مزالي : الوراثة : 41.

(- 1337هـ-1918م) من خيرة علماء أصول الفقه الذين عرفتهم جامعة الزّيتونة، فهو صاحب منهج التّحقيق والتّوضيح لحلّ غوامض التّنقيح وهو حاشية قيّمة على تنقيح القرافي.

تعلّمه :

كان مولد الشّيخ جعيّط أيّام المشير الرابع علي باي[11] (- 1902م) وبالتّحديد بعد دخول الاستعمار، فوقع الاهتمام به من طرف والده أيّما اهتمام حيث اعتنى بتربيته، وأفرد له مؤدّبا خاصًّا بمنزله من أجل أن يغرس فيه مبادئ الدّفاع على هويّة بلاده العربيّة الإسلاميّة، وتمكّن منذ صغره من حفظ القرآن الكريم والمتون، وأخذ مبادئ العلوم[12]، ثمّ لمّا اشتدّ عوده انخرط في سلك التّعليم بجامع الزيتونة الأعظم، وتحصّل على كلّ الشّهادات العلميّة التي يمنحها هذا المركز العلميّ الكبير، إلى أن سمّي أستاذًا به عند إحداث هذه الخطّة سنة (1353هـ 1935م)[13].

شيوخه :

لقد تتلمذ الشّيخ جعيّط لشيوخ كثيرين، ومن أهمّهم الشّيخ سالم بوحاجب[14] (- 1337هـ 1918م) والشيخ محمّد النخلي القيرواني[15] (- 1342هـ 1924م) والشّيخ

---

[11] أنظر النيفر: الشاذلي : تتمّة المسامرات : 150 – مزالي : 38.

[12] أنظر محفوظ : 2/297 وما بعدها – جعيّط : كمال الدين : الشّيخ جعيّط حياته وآثاره. مجلّة جوهر الإسلام : سنة 9 عدد4: 1977/46م.

[13] أنظر المرجعين السابقين.

[14] أنظر ترجمته في : الخضر حسين: تونس وجامع الزّيتونة : 30. مخلوف : شجرة النّور: 426. ابن عاشور: أركان النهضة: 16. الحركة الأدبية: 25 وما بعدها. بوذينة : مشاهير : 163. الزّمرلي: أعلام : 169.

[15] أنظر ترجمته في : مخلوف : شجرة النّور: 426. ابن عاشور : الحركة الأدبيّة : 36. محفوظ : 26/5. بوذينة : 437.

إبراهيم المارغني[16] (- 1350هـ 1931م) والشّيخ محمّد الخضر حسين[17] (- 1377هـ 1958م) وابن عمّه محمّد بن حمّودة جعيّط، وكوّنت منه هذه النّخبة العلميّة إحاطة شاملة بالعلوم النّقليّة والعقليّة، وفكرًا نافذًا في المباحث الغامضة، وقدرة على حلّ المسائل المستعصية.

وظائفه :

تولّى الشّيخ جعيّط الكثير من الوظائف بدءًا بخطّة التّدريس بالجامع الأعظم منذ عام(1328هـ 1910م).كما عيّن مدرّسا بالمدرسة الصادقيّة سنة(1332هـ 1914م)، وتقلّد منصب الإفتاء على مقتضى المذهب المالكي سنة(1337هـ 1919م) وفي سنة (1358هـ 1939م)، سمّي شيخًا للجامع الأعظم وفروعه.

وترقّي إلى منصب شيخ الإسلام المالكي سنة(1364هـ 1945م)، وبعد أكثر من سنتين كلّف بوزارة العدل مع إبقائه على خطّة مشيخة الإسلام، وكان ذلك سنة(1376هـ 1947م).

وعندما وقع استقلال تونس سمّي مفتيًا للديار التونسيّة إلى سنة 1960م حيث أحيل على الراحة[18].

وطوال هذه المدّة، قام الشّيخ جعيّط بعدّة إصلاحات بالقلم والفكر والممارسة. أمّا إصلاحاته القلميّة فإنّها تبدو جليّة في آثاره وفتاويه، بينما إصلاحاته الفكريّة فكانت بارزة للعيان في التّقنين الذي أحدثه عند إصداره مجلّتي الإجراءات الشرعيّة

---

[16] أنظر ترجمته في : محفوظ: 126/2. ابن عاشور : أركان النّهضة: 39. ابن عمر: محمد الصالح: الأدب الحديث والمعاصر : 13. بوذينة: 347.

[17] أنظر ترجمته في : محفوظ : 229/4. بوذينة: 42.

[18] أنظر محفوظ : 300/2. جعيّط: كمال الدّين: ترجمته لوالده في مجلّة جوهر الإسلام س9 ع2: 71/1977م.

والأحكام الشرعيّة، وحرصه الشّديد على توحيد الأحكام الشرعيّة طبق المقاصد والمصالح، وبعد أن كوّن لجنة للنّظر في مسودّة الأحكام الشرعيّة التي أعدّها سنة 1948م، وبعد أن وقعت عدّة جلسات همّش المستعمر هذا المشروع العظيم[19].

وكانت إصلاحاته على مستوى الممارسة عندما ترأس لجنة الحيّ الزيتوني، الذي سيأوي طلبة الآفاق[20] وحسّن أوضاع التّقاضي، وأسّس محاكم عدّة، وأحدث حيويّة كبيرة لمّا تولّى وزارة العدلية التونسيّة[21].

وفاته :

في(27 شوّال 1389هـ 5جانفي 1970م) انتقل الشّيخ محمّد العزيز جعيّط إلى جوار ربّه، ودفن بمقبرة الزّلاج بالعاصمة[22].

---

[19] أنظر شمام : محمود : إشعاع الفقه الإسلامي : 154 وما بعدها.

[20] أنظر جعيّط : كمال الدّين : ترجمته لوالده في مجلّة جوهر الإسلام : س10 ع3: 22/1978م.

[21] لقاء مع الشّيخ كمال الدّين جعيّط : 1 /12 / 1989م.

[22] أنظر محفوظ : تراجم المؤلّفين : 302/2. كتابنا : حركة تقنين الفقه الإسلامي بالبلاد التّونسيّة-ط مركز النّشر الجامعي 2004 و كتابنا: شيخ الإسلام محمد العزيز جعيّط : حياته و آثاره.

الفصل الثّاني
الشّيخ جعيّط والفتوى

لقد تحمّل الشّيخ جعيّط مسؤولية الفتوى طيلة نصف قرن، وذلك منذ أن عيّن مفتيًا مالكيًا سنة(1337هـ 1919م)، إلى أن اخترمته المنيّة سنة(- 1389هـ 1970م)، دون أن يتمّ فتوى حول صلاة الإنسان فوق القمر، وذلك لمّا نزل روّاد الفضاء فوق أديمها (1388هـ/ 1968م)[23].

وكانت الفتيا من أبرز أعمال الشّيخ جعيّط، وكان السّمت العامّ لفتياه سمتًا بارزًا، وكان في فتواه شديد الاحتياط وقويّ الحذر، فقد جمع بين سعة الفقه وحسن الاستدلال ودقّة استخراج الحكم، والإحاطة الشّاملة بوجوه الرّأي وأصول المذاهب الإسلاميّة المختلفة، وبما أنّ الفتوى تعكس ما يختلج في صدور المتساكنين من التّساؤلات حول أمور دينهم ودنياهم، فإنّ أجوبة الشّيخ جعيّط كانت مليئة بالأدلّة والحجج والبراهين، وكان يغلب عليها طابع التّيسير والمقصد الشّرعي والمصلحة العامّة.

وفي حين لم يتمكّن الدّكتور محمّد السويسي في رسالته الجامعيّة إلاّ من جمع 36 فتوى للشّيخ جعيّط[24] فإنّي تمكّنت من جمع 55 فتوى. ولقد غفل الدّكتور محمّد السّويسي عن نشر فتويين للشّيخ جعيّط نشرتهما جريدة الزّهرة، وهما :

[23] لقاء مع الشّيخ كمال الدّين جعيّط 1991/2/2م.

[24] الظاهر أنّ الدّكتور محمّد السويسي اكتفى بتحقيق الفتاوى المطبوعة والمنشورة، أنظر : السّويسي : الفتاوى التونسيّة في القرن 14هـ. رسالة دكتوراه مرقونة بجامعة الزيتونة سنة 1986م، 154/1.طبعت مؤخّرا.

الفتوى الثّانية لمسألة الزّريقة لا تخلّ بالصّوم[25] وفتوى زكاة الفطر[26]. وفتوى حول مجلّة الأحوال الشخصية.

وبذلك احتلّ الشّيخ جعيّط المرتبة الثالثة طبق التّرتيب الذي قام به الدّكتور محمّد السّويسي، للمفتين الرّسميين بتونس في القرن الرابع عشر الهجري اعتماداً على عدد فتاويهم التي قام بجمعها.

- فالشيخ محمد الطاهر بن عاشور يحتلّ المرتبة الأولى بمعدّل 88 فتوى[27].

- ثم يليه الشّيخ محمّد الهادي بن القاضي بمعدّل 76 فتوى[28].

- وبناءً على ذلك يصبح الشّيخ جعيّط في المرتبة الثالثة بمعدّل 55 فتوى، بعد أن كان في المرتبة الرابعة.

- ويأتي الشّيخ محمّد الحبيب بن الخوجة في المرتبة الرابعة بمعدّل 48 فتوى[29]، ولقد أفتى الشّيخ جعيّط حسب الخطط التي تقلّدها طيلة حياته : 22 فتوى لمّا كان مفتيًا مالكيًا، و9 فتاوٍ لمّا كان شيخًا للإسلام، و24 فتوى لمّا تولّى خطّة مفتي الدّيار التونسيّة، وذلك في أقلّ من أربع سنوات.

ووقع نشر فتاويه في المراجع التّالية :

- كتاب امرأتنا في الشّريعة والمجتمع، للطاهر الحدّاد : 12 فتوى.

- المجلّة الزيتونيّة : 9 فتاو.

---

[25] الزّهرة. 27 رمضان 1365هـ/24 أوت 1946.

[26] الزّهرة. 27 رمضان 1370هـ/1 جويلية 1951م.

[27] السّويسي : الفتاوى التّونسية في القرن 14هـ، 114/1.الأطروحة المرقونة

[28] ن.م : 116/1.

[29] السّويسي : 122/1.

- الصبّاح : 11 فتوى.
- الزهرة : 4 فتاو.
- النّهضة : فتوى واحدة.
- العمل : 3 فتاو.
- الحرّية : فتوى واحدة.
- أرشيف الهداية : فتوى واحدة.
- جوهر الإسلام : فتوى واحدة.
-الاستقلال : فتوى واحدة
- الشّيخ كمال الدّين جعيّط بـ 16 فتوى مخطوطة.

وهناك فتاوى وقع نشرها في أكثر من مصدر، مثل فتوى التّجنيس التي نشرت في سلسلة وثائق بالفرنسيّة، وجوهر الإسلام، والصّباح، وفتوى القرض الوطني نشرت في العمل والصّباح، وفتوى الإضراب عن الجوع نشرت في الحرّيّة والصّباح...

المستفتي :

إذا كان المفتي هو المجتهد الذي يجيب السّائل، فإن المستفتي هو الذي يقابله من حيث هو سائل، وقد يجتمعان في شخص واحد بناءً على التجزّي في الاجتهاد، فيكون المفتي في بعض المسائل مجتهدًا مفتيًا، وفي بعضها مستفتيًا[30] وهو العمل الذي قام به الشّيخ جعيّط لدى مراسلته للرّئيس السّابق الحبيب بورقيبة في مكتوب، بيّن فيه حكم الله تعالى في الصّوم في شكل سؤال وجواب، وهو بذلك مفتٍ ومستفتٍ[31].

المستفتي لا يخلو حاله من أمرين، إمّا أن يسأل عن مذهب إمام، أو أن يسأل

[30] ابن عبد الشّكور : فواتح الرّحموت بهامش المستصفى 1/401.

[31] المراسلة مؤرخة في 9 ذي الحجّة 1379هـ/15 أوت 1959م ويحتفظ بها الشّيخ كمال الدّين جعيّط.

عن حكم الله تعالى في المسألة، فإن سأل عن مذهب إمام معيّن، لم يكن للمفتي أن يخبره بغيره إلاّ على وجه الإضافة إليه، وهذا ما قام به الشّيخ جعيّط لدى استفتائه عن حقنة الإبرة في رمضان مثلا[32]. وإن سأل عن حكم الله تعالى من غير أن يقصد قول فقيه معيّن، يجب على المفتي أن يفتيه بما هو راجح عنده[33] مثل فتوى القرض الوطني[34].

وإذا تردّدت المسألة بين مفتين على التّناقض، مثل الجدل الذي وقع بين الشّيخ جعيّط ومعاصريه حول ختان الكبير[35] والحقنة في رمضان[36]، لم يكن الجمع بين قوليهما، فيجب على المستفتي مراعاة الأفضل واتّباعه، لأنّ الصحابة كانوا يقدّمون قول أبي بكر رضي الله عنه على قول غيره عند التّناقض، ثم الأفقه مقدّم على الأورع[37]، وهي الملاحظة التي كثيرًا ما كرّرها الشّيخ جعيّط في خاتمة فتاويه[38].

وتختلف هويّة المستفتين الذين طلبوا الشّيخ جعيّط بالإجابة عن أسئلتهم، فلقد وردت عليه الأسئلة من مختلف المراكز السياسيّة والعلميّة بالبلاد الإسلاميّة، فاستفتاء ترجمة القرآن العظيم مثلاً، جاءه من تركيا[39]، وجاءه استفتاء صلاة الجمعة في

[32] الزّهرة 25 رمضان 1365هـ/22 أوت 1946م.

[33] ابن القيّم: إعلام الموقّعين 236/4.

[34] العمل 6 رمضان 1376هـ/1957م.

[35] المجلّة الزّيتونية ج5 م1: ذو القعدة 1355م/جانفي 1937م، 232 وما بعدها.

[36] الزّهرة: رمضان 1265هـ/أوت 1946م.

[37] الغزالي: المنخول: 483.

[38] مثلا: فتوى الحقنة في رمضان: الهامش السّابق رقم 36.

[39] يحتفظ الشّيخ كمال الدّين جعيّط بنسخة من هذا الاستفتاء.

مسجد الخمس من الجزائر[40]، واستفتاء توحيد المواسم والأعياد جاء من الأمانة العامّة لجامعة الدّول العربية[41]، ومسألة التّجنيس جاءته من الوزير الأكبر خليل بوحاجب[42]. والقرض الوطني[43]، ومسألة الإفطار في رمضان[44] من الرّئيس السابق الحبيب بورقيبة، ونقل الدّم[45]، ونقل العين[46] من وزارة الصحّة، والوصيّة الواجبة مثلاً، من وزارة العدل[47]، وإضراب الجوع من مدرّسي الآفاق[48]، وختان الكبير من رئاسة تحرير المجلّة الزّيتونيّة[49]، وإشكاليّة استعمال الصّحف العربيّة من مجموعة من الصّحفيين[50]، وحكم التّصوير في الإسلام من الإذاعة الرّسمية التّونسيّة[51]، وقضيّة المرأة من الطّاهر الحدّاد[52].

---

[40] العمل، 4 جمادى الأولى 1377هـ/1957م.

[41] توجد نسخة من هذه الفتوى بأرشيف دار الهداية الإسلامية.

[42] جوهر الإسلام س9 ع9، 1397هـ/1977م، 38 وما بعدها.

[43] الصّباح 3 رمضان 1376هـ/1957م.

[44] يحتفظ الشّيخ كمال الدّين جعيّط بنسخة من هذه الرسالة.

[45] المجلّة الزّيتونية ج1 م8، جمادى الثانية 1371هـ/مارس 1952م، 16 وما بعدها.

[46] يحتفظ الشّيخ كمال الدّين جعيّط بنسخة من هذه الفتوى.

[47] يحتفظ بها نجله أيضا.

[48] الصّباح، رجب 1375هـ/مارس 1956م.

[49] المجلّة الزّيتونية ج5 م1، 1355هـ/1937م، 232 وما بعدها.

[50] الصّباح 16 محترم 1378هـ/12 أوت 1958م.

[51] يحتفظ الشّيخ كمال الدّين جعيّط بنسخة من هذه الفتوى.

[52] امرأتنا في الشّريعة والمجتمع : 100-102.

كما جاءته استفتاءات من طلبته، ومن الخاصّة والعامّة على السواء، و من الطّبقة العلميّة المثقّفة، التي لم تكشف عن هويّتها، ولكن تستشفّ مكانتها العلميّة من فحوى السؤال: مثل الأسئلة الخاصّة بالزّكاة والحجّ[53]، والخاصّة بالتأمين[54]، ومصلحة الجيش[55].

الفتاوى التي لم يجب عنها الشّيخ جعيّط :

اعتمادًا على رسالة الدكتور محمد السويسي، أحجم الشّيخ جعيّط عن الإجابة عن ثلاثة أسئلة، أحدها وجّه إليه مباشرة لمّا كان مفتيًا مالكيًا، والثاني وجّه إلى شيوخ جامع الزيتونة بما فيهم الشّيخ جعيّط، وهو في رتبة أستاذ للتّعليم العالي بالجامع الأعظم، والسّؤال الثالث وجّه إلى شيوخ المجلس الشّرعي، لمّا كان الشّيخ جعيّط شيخًا للإسلام المالكيّ.

أمّا السّؤال الأوّل فقد نشرته «الزهرة» في عددها 9328 سنة 1937م وهو كالتالي : «إلى خاتمة المحقّقين الحجّة الدّراكة الشّيخ سيدي محمد العزيز جعيّط :

أما بعد : فالمعروض على جنابكم طلب بيان حكم الله في المرأة المسلمة المتجوّلة في البلاد الإسلاميّة مستهترة رافعة الحجاب، فهل يحرّم عليها السّفور كما حرّم عليها في البلاد الإسلاميّة، مثلما سمعناه في ختم من أختامكم السّالفة»[56].

والسّؤال الثاني قدّمته صحيفة «النّديم» في عددها 747 سنة (1355هـ/1937م) إلى شيوخ الزّيتونة، وهو : «تروج اليوم في تونس مجلّة صادرة عن بلاد الشّام،

---

[53] الصّباح، جمادى الثانية 1377هـ/ديسمبر 1958م. – الصّباح، ذو القعدة 1377هـ.جوان 1958م.

[55] المجلّة الزيتونيّة 15 ربيع الأوّل 1356هـ/جوان 1937م. 509-510.

[55] العمل، محرّم 1377هـ/أوت 1957م.

[56] أنظر « جعيّط : مجالس العرفان 159/2 وما بعدها.

حاوية لحكايات معرّبة عن الفرنسيّة منحصرة الموضوع في تشخيص الفواحش وتزيين الفسوق وسرد قصص الفجّار، ونوادر الإباحيّين وتعابير يفرّ من سماعها حتّى عديم الحياء، ونرى خلال تلك الحكايات المخجلة رسومًا فاضحة لإناث عاريات، في أوضاع لا تقرّها الآداب العامّة ولا تسمح القوانين بنشرها للعموم، فهل يجوز أن يغضّ الطرف عن ذيوع نشريّة كهذه في البلاد الإسلاميّة كبلادنا؟». وذكر الدكتور السويسي أنّه لم يعثر على الجواب في كلّ الصّحف الصّادرة سنة (1355هـ/1937م)، ولا يعلم سبب سكوت شيوخ الزيتونة عن الجواب[57].

ووجّه السّؤال الثّالث من صحيفة «الأنيس» عدد 85 سنة (1367هـ/1948م) إلى شيوخ المجلس الشّرعي، لمّا كان الشّيخ جعيّط شيخًا للإسلام المالكي ووزيرًا للعدل وهو التّالي :

«إلى حضرات العلماء الأجلاّء شيوخ المجلس الشّرعي الزّكيّ، أجيبونا عن هذا السّؤال، وهو أنّ الحكومة الحامية أو الجيوش المحتلّة للبلاد، تطلب إلى الشّعب أن يشارك في اكتتاب هامّ سمّوه رقاع التّجهيز وكلّ مكتتب يستحقّ فائضًا، فهل يحلّ للمسلمين أن يشاركوا في هاته العمليّات ذات الصّبغة الرّبويّة، وهل يسمح الإسلام للتّونسيين بإعانة المستعمر على تحقيق مطالبه، وبسط أسباب بقائه؟»[58].

هذه الأسئلة كانت غير وجيهة لما يظهر فيها من تناقض وما تحمله من جواب خصوصا السّؤال حول السّفور، والسّؤال حول المجلاّت الخليعة، أمّا لو وقع سؤال حول إحجام الشّيخ جعيّط عن الإجابة عن الاكتتاب، في حين قدّم جوابًا شافيًا ضافيًا حول القرض الوطني، فإنّ الفتوى تتغيّر من حالة إلى حالة، لأنّ طلب المشاركة في

---

[57] أنظر : السّويسي : م. ن : 1/ 179 - 180

[58] السّويسي : ن. م 1/179.

الاكتتاب كان أيّام الحماية، أمّا طلب القرض الوطني فإنّه كان أيّام الاستقلال، عندما كانت البلاد التونسيّة في حاجة ماسّة إلى موارد ماليّة هائلة للنّهوض باقتصادها.

طريقة الشّيخ جعيّط في الإفتاء :

للمفتي أن يذكر دليل الحكم وأن يأخذ ما أمكنه من ذلك، ولا يلقيه للمستفتي مجرّدا عن دليله[59]، ويجب عليه إذا وقعت له مسألة غير منصوصة وأراد تخريجها على قواعد مذهبه، أن يمعن النّظر في القواعد الإجماليّة والمذهبيّة هل فيها ما يوجب انقداح فرق، بين الصّورة المخرجة والأصل المخرجة عليه أم لا؟[60] ولا يجوز للمفتي إبقاء السّائل في الإشكال والحيرة، بل عليه أن يبيّن بيانًا مزيلاً للإشكال، متضمّنًا لفصل الخطاب كافيًا في حصول المقصود[61]، فيمكن للمفتي أن يجيب السّائل بأكثر ممّا سأله عنه، وهو من كمال نصحه وإرشاده[62].

وبتتبّع فتاوى الشّيخ جعيّط تبيّن لي أنّ الطريقة التي توخّاها في فتاويه تسلك الاستنتاجات التّالية :

- كان الشّيخ جعيّط يعزّز فتواه بالنّصوص والأدلّة ويقدّم الحكم، ثمّ يأتي بالدليل وغالبًا ما يعقبه بشرح يحتوي على مقدّمة وفصول وخاتمة، ومن ذلك فتوى نقل عين الآدمي عند موته للأعمى[63].

---

[59] ابن القيم : إعلام الموقّعين 161/4.

[61] القرافي : الإحكام 76.

[61] ابن القيم 177/4.

[62] ن.م 158/4.

[63] يحتفظ الشّيخ كمال جعيّط بنسخة من هذه الفتوى في خزانته.

- وكانت أجوبته فيها إقناع ووضوح، ومن ذلك فتوى أموال الحجّ[64]، وحكم التّصوير في الإسلام[65].

- وكان يجيب عن مختلف الأسئلة التي تبدو في نظره وجيهة، ويأتي على المسألة من كامل أطرافها، فتارة يطيل، مثل فتوى ختان الكبير[66]، وأخرى يوجز مثل فتوى حكم البيّرة[67]، ويتوسّط ثالثة مثل فتوى ترجمة القرآن الكريم[68]، كلّ ذلك حسب السّؤال، وعلى قدر درجة السّائل.

- وكان الشّيخ جعيّط كثيرًا ما يفتي اعتمادًا على النصّ مباشرة، مثل فتوى زكاة الحبوب[69] والصّدقة عن الميّت[70] والإضراب عن الجوع[71] وإرث البنت[72].

- وكان غالبًا ما يذكر المصادر والمراجع التي يستنبط منها الأحكام، وذلك مثل فتوى ختان الكبير[73]، وفتوى حرق الطّعام والبطائق[74].

---

[64] الصّباح، ذو القعدة 1377هـ/جوان 1958م.

[65] الشّيخ كمال الدّين جعيّط م.ن.

[66] المجلّة الزّيتونية ج5 م1، ذو القعدة 1355هـ/جانفي 1937م.

[67] النّهضة، محرّم 1373هـ/سبتمبر 1953م.

[68] يحتفظ الشّيخ كمال الدّين جعيّط بنسخة من هذه الفتوى.

[69] الصّباح، جمادى الأولى 1378هـ/1958م.

[70] المجلّة الزّيتونيّة م1 ج10، ربيع الثاني 1356هـ/1937م، 510-511

[71] الصباح، رجب 1375هـ/مارس 1956م.

[72] يحتفظ الشّيخ كمال الدّين جعيّط بنسخة من هذه الفتوى.

[73] المجلّة الزّيتونيّة م1 ج5، ذو القعدة 1355هـ/جانفي 1937م. 232.

[74] يحتفظ الشّيخ كمال الدّين جعيّط بنسخة من هذه الفتوى.

- ويغلب على أجوبة الشّيخ جعيّط طابع التّيسير والمصلحة والمقصد الشّرعي، لأنّها تعالج مشاكل التّونسيين في عصره، وهذا ما حمله عن الخروج عن المشهور في بعض الفتاوى مثل زكاة الفطر[75]، ودفع الزّكاة في مصلحة الجيش[76]، والقرض الوطنيّ[77]، وخالف الشّيخ جعيّط في ذلك الإمام المازري الذي ذكر صاحب المعيار أنّه بلغ طبقة الاجتهاد، ولم يفت قطّ بغير المشهور[78].

وكانت لغة الشّيخ جعيّط فقهيّة، وكثيرًا ما يعتمد على القواعد الأصوليّة مثل فتوى توحيد المواسم والأعياد[79]، وفتوى حقنة الإبرة في رمضان[80].

وكان الشّيخ جعيّط يعتمد أحيانًا على غير المذاهب الأربعة مثل المذهب الظّاهري في مسألة نقل العين[81].

- وكان كثيرًا ما يناقش الفقهاء، ويضعّف البعض منهم مقدّمًا الدّليل الذي يؤيّد به سبب تضعيفه لرأي أحدهم، وذلك مثل التّحقيقات التي قام بها في فتوى ختان الكبير[82]، وفتوى التّجنيس[83].

---

[75] الزّهرة، رمضان 1364هـ/1945م.

[76] العمل، محرّم 1377هـ/أوت 1957م.

[77] الصّباح، رمضان 1386هـ/أوت 1957م.

[78] الونشريسي : المعيار 4/293.

[79] يحتفظ الشّيخ كمال الدّين جعيّط بنسخة من هذه الفتوى.

[80] الزّهرة، رمضان 1365هـ/أوت 1946.

[81] الشّيخ كمال الدّين جعيّط م.ن.

[82] المجلّة الزيتونية م1 ج5، ذو القعدة 1355هـ/جانفي 1937م. 232.

[83] جوهر الإسلام س9 ع9، 1397هـ/1977م. 38 وما بعدها.

ورغم تحرّر الشّيخ جعيّط في فقهه، وميله إلى التّرجيح، فإنّه كان مقيّدًا بأصول مذهب إمامه، لمّا كان مفتيًا مالكيًّا، لأنّ العادة جرت بالمحكمة الشّرعيّة أنّ المفتي المنتسب لأحد المذهبين المالكي أو الحنفي، لا يمكنه أن يخرج عن مذهبه ولو بلغ درجة الاجتهاد، وإذا كانت المسألة داخل المذهب، فعليه أن يفتي بالقول المشهور والرّاجح.

ولمّا تولّى خطّة مفتي الدّيار التونسيّة، أصبح الشّيخ جعيّط متحرّرًا في فتاويه وغير مقيّد بمذهبه، وأمكنه ذلك أن يفتي اعتمادًا على المصلحة العامّة وعلى قوّة الدّليل.

مكانة فتاويه العلميّة :

يعتبر الدّكتور محمّد السّويسي، الذي تمكّن من جمع فتاوى شيوخ الزّيتونة في القرن الرّابع عشر الهجري، أنّ فتاوى الشّيخ جعيّط مقارنة بفتاوى غيره، كلّها من النّوع الجيّد، الدّال بحقّ على عمق ثقافته الإسلاميّة وتمكّنه من الفقه ومصادره، وأصوله القريبة والبعيدة، وقدرته الفائقة على الاستنباط والاجتهاد، وتطبيق النّظر الشّرعي على المشاكل الحادثة[84]، فالثّابت أنّ كلّ فتاوى الشّيخ جعيّط تدلّ بكلّ جلاء ووضوح على عمق عقيدته وتمسّكه بالتعاليم الإسلاميّة، ومجاراته للمحدثات على مقتضى القواعد الشّرعيّة.

واختصّ قسم العبادات من فتاويه بـ 22 فتوى تمّ أغلبها بعد الاستقلال لأنّ الأسئلة الخاصّة بالعبادات وبسائر الأبواب الفقهيّة، كانت تتوزّع على السّابقين من المفتين من المالكيّة والحنفيّة.

وبعد الاستقلال انحصرت الأسئلة عند الشّيخ جعيّط باعتبار توحيد منصب الفتيا، كما طرحت عليه أسئلة واستفسارات حديثة تعكس اهتمام المسلمين بالقضايا التي جدّت بالسّاحة الشّعبية التّونسية، تخصّ الصحّة والسّياسة والتّشريع، والآداب

---

[84] السّويسي : الفتاوى التّونسية : 1/ 123 - 124.

والسّلوك بمعدّل 20 فتوى إضافة إلى 12 فتوى حول أوضاع المرأة في التّشريع قدّمت للشّيخ جعيّط في شكل سؤال وجواب من طرف الطاهر الحدّاد[85].

ويغلب على فتاوى الشّيخ جعيّط وخاصّة منها الفتاوى الحديثة، جانب المصلحة والمقاصد وجانب التّيسير والتّسامح.

- فقد أفتى بجواز القرض الوطني رغم ما فيه من جهالة الفوائض والرّبا، مقدّمًا المصلحة العامّة فوق كل اعتبار، لأنّ الدّولة كانت محتاجة إلى تمويل ضخم من أجل تقدّمها صناعيّا وزراعيّا وعلميّا...

- وأباح استغلال الصّحف العربيّة التي لم يذكر فيها اسم الله تعالى، أو بعض الآيات القرآنيّة تيسيرًا على دور الصّحافة.

- وأفتى بالاعتراف بالنّظام الجمهوري، لكي يحثّ الشّعب على الالتفاف حول دولته ولا ينشغل إلاّ بتقدّمها ورقيّها.

- وأفتى بحرمة إضراب الجوع لكي لا يفسح مجالاً للمتنطّعين، باستعمال هذا السّلاح عند تقديم مطالبهم، مقدّما حقّ النّفس على بقيّة الحقوق.

- وأفتى باشتراط الإقلاع عن الامتيازات التي تحصّل عليها المتجنّس عندما قرّر التّوبة والعودة إلى حضيرة الإسلام، لكي يبقى التّماسك بين أفراد الشعب، وهو في حالة حرب مع المستعمر، من أجل التحرّر والانعتاق.

- وأفتى بتحبيذ توحيد المواسم والأعياد، حرصًا منه على إعادة توحيد العالم الإسلامي، لكي تصبح له كلمة أمام الدّول المتقدّمة.

- وأفتى بجواز نقل الدّم من مواطن إلى مريض، أو نقل عين آدمي هالك إلى مريض مقدّمًا حفظ النّفس، وميسّرًا على المرضى بالتّعجيل في شفائهم.

---

[85] الحدّاد : كتاب امرأتنا في الشّريعة والمجتمع : 100-102.

- وأفتى بجواز إعطاء زكاة الفطر قبل ثلاثة أيّام من يوم العيد ميسّرًا على المسلم، لكي يجد متّسعًا من الوقت لدفع زكاة الفطر، وجواز التّصدّق بالمال، مخالفًا بذلك النصّ المالكي، الذي لا يبيح زكاة الفطر إلاّ من البرّ على القول المشهور.

- وتوسّع في مصارف الزّكاة من أجل الصالح العام، فاعتبر كلّ المشاريع الخيريّة، من مصارف الزّكاة، وكذلك الجيش أيضًا اعتبره مصرفًا من مصارف الزّكاة.

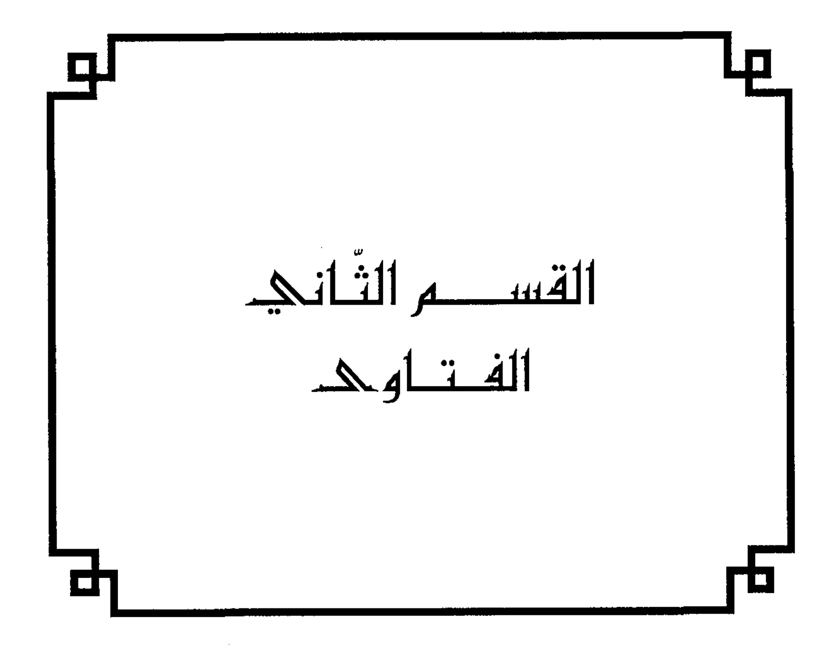
- وأفتى بجواز ختان الكبير، تيسيرًا منه على من اعتنق الإسلام، ورغب في تطبيق إحدى خصاله الفطريّة الخمس.

- وأفتى بقبول الصّدقة وقراءة القرآن على الموتى، لكي تطمئنّ عائلة الهالك، على وصول الأجر إلى فقيدهم، ولكي يُبقي الاتّصال الروحي بين الأحياء والأموات.

- وهناك فتويان هامّتان أوقعتا الشّيخ جعيّط في جدل فكري، وحملتَاه على أن يقدّم جوابًا شافيًا ضافيًا، من طراز علميّ وفقهيّ كبير، وهما: الزّريقة أو الحقنة بالإبرة في رمضان، ومسألة ختان الكبير.

- وهناك بعض الفتاوى التي خالف فيها الشّيخ جعيّط بعض المعاصرين له من شيوخ الزّيتونة والأزهر، وخاصّة الزرّيقة والتّجنيس والختان.





القسم الثّاني
الفتاوى



فتاوى العبادات

1- رفع الصّوت في المسجد : المجلّة الزيتونيّة : 1937م.

2- البيع والشّراء عند صلاة الجمعة : المجلّة الزّيتونيّة : 1936م.

3- صلاة الجمعة في المسجد الذي منع فيه إقامة الخمس : العمل : 1957م.

4- زكاة الفطر : فتويان : الزهرة :(1945م-1951م).

5- الزّكاة على الأرض المكريّة : الصباح : 1956م.

6- زكاة الحبوب : الصباح : 1958م.

7- الأداء الموظف على الزّيتون من طرف الدّولة : الصباح : 1958م.

8- دفع الزّكاة في مصلحة الجيش : العمل 1957م.

9- الدولة ليست مصرفًا من مصارف الزّكاة : الصباح : 1958م.

10- الزّريقة (الحقنة) لا تخلّ بالصوم (1) : الزهرة : 1946م.

11- الزّريقة (الحقنة) لا تخلّ بالصوم (2) : الزهرة : 1946م.

12- إلى 19 – الأعذار المبيحة للفطر في رمضان : مكتوب يحتفظ به نجله الشيخ كمال الدّين جعيّط 1959م.

20- مسألة رمضان : العمل – الصباح : 1960م.

21- توحيد المواسم والأعياد : مكتوب يحتفظ به نجله وتوجد منه نسخة بأرشيف مجلّة الهداية 1958م.

22- أموال الحجّ : الصّباح : 1958م.

الفتوى رقم 1

رفع الصّوت في المسجد

السّؤال : ما قولكم رضي الله عنكم في حكم رفع الصّوت بتحيّة الصّباح في المسجد، بعد الفراغ من صلاة الفجر ؟

الجواب : إنّ رفع الصّوت في المسجد مكروه مطلقًا كما في المختصر الخليلي[86] في باب إحياء الموات، لأنّه مظنّة التّشويش على المصلّين، ومناف لحرمة المساجد الموضوعة للصّلاة والذّكر وقراءة القرآن[87]، وقد حكى عبد الملك بن حبيب الأندلسي[88] (- 238هـ) قال : كنت أرى بالمدينة رسول أميرها يقف بابن الماجشون (-212هـ)[89] في مجلسه إذا استعلى كلامه وكلام أهل المسجد في العلم، فيقول : أبا مروان : أَخْفِضْ مِنْ صَوْتِكَ وَأْمُرْ جُلَسَاءَكَ يَخْفِضُونَ أَصْوَاتَهُمْ.

أمّا في صحيح البخاري عن السّائب بن يزيد[90] قال : كنت قائمًا في المسجد فحصبني رجل فنظرت فإذا عمر بن الخطاب (-23هـ)[91] فقال اذهب فأتني بهذين، فجئته بهما. قال : من أنتما ومن أين أنتما؟ فقالا : من أهل الطّائف. قال : لو

---

[86] أنظر قول الخليل في : الآبي : جواهر الإكليل : 203/2.

[87] الشاطبي : الاعتصام : 92/2 : شلتوت : الفتاوى : 100.

[88] عياض : المدارك : 30/3 : الذّهبي : تذكرة الحفّاظ : 537/2. مخلوف : شجرة النور : 74 رقم 109.

[89] عياض : المدارك : 360/2 : مخلوف : شجرة النور : 56 رقم 11.

[90] السّائب بن يزيد الكندي : صحابي (- 91هـ/709م) راجع : الاستيعاب : ابن عبد البر: 105/2 بهامش الإصابة.

[91] ابن حجر : الإصابة : 511/2 : تتمّة مخلوف 62 : ابن الأثير : أسد الغابة : 145/4.

كنتما من أهل البلد لأوجعتكما، ترفعان أصواتكما في مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلّم[92].

فقد حكى ابن بطال[93] من محقّقي المالكيّة عن بعضهم أنّ إنكار عمر لرفعهما أصواتهما فيما لا يحتاجان إليه من اللّغط لا يجوز في المسجد. وقد استدلّ جماعة على عدم حرمة رفع الصّوت في المسجد، بحديث البخاري عن كعب[94] أنّه تقاضى ابن أبي حدرد[95] دينًا كان له عليه في المسجد، فارتفعت أصواتهما حتى سمعهما رسول الله صلى الله عليه وسلّم وهو في بيته، فخرج إليهما حتّى كشف سجف حجرته، فنادى: «يا كعب». فقال: لبّيك يا رسول الله. قال : «ضَعْ مِنْ دَيْنِكَ هَذا». وأومأ إليه أي الشّطر. قال : لقد فعلتُ يا رسول الله. قال : «قُمْ فَاقْضِه»[96].

ووجه الاستدلال أنّه لو كان رفع الصّوت ممنوعًا، لبادر عليه الصّلاة والسّلام لإنكاره، لأنّه لا يقرّ على باطل[97].

---

[92] البخاري : كتاب الصّلاة : باب رفع الصّوت في المسجد : ابن حجر : فتح الباري : 560/1.

[93] أبو الحسن علي بن مخلوف بن بطّال البكري (- 444هـ): أنظر الحجوي : الفكر السّامي : 210/2 – مخلوف : 115 رقم 316.

[94] كعب بن مالك الصّحابي (- 50هـ/670م) ابن عبد البر : الاستيعاب : 286/3.

[95] عبد الله بن أبي حدرد الصّحابي (- 71هـ) ابن عبد البرّ : 264/2.

[96] البخاري : كتاب الصّلاة : باب التّقاضي والملازمة في المسجد : 117/1.

[97] راجع : المجلّة الزيتونيّة : م2 ج3 (1356هـ-1937م) 112-113.

الفتوى رقم 2
البيع والشّراء عند صلاة الجمعة

السّؤال : رجل تاجر مالكي صلّى صلاة الجمعة مع السّادة الحنفيّة، هل يجوز له البيع والشراء عند نداء صلاة الجمعة في الوقت الذي تقام فيه الجمعة بالمساجد المالكيّة. فإن كان يجوز فما يفعل في قوله تعالى : ﴿يَاَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا البَيْعَ ذَلِكُمْ خُيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾[98]، وهل يسأل المشتري هل صلّى الجمعة أم لا. وإن كان لا يجوز فهو مناقض للمقصود من الآية وهو السّعي إلى الجمعة وقد سعى.

الجواب : عمّن صلّى الجمعة في جامع، هل يجوز له البيع والشّراء عند النّداء إلى الجمعة في جامع آخر، فهو إذا بنينا على جواز إقامة الجمعة بجوامع متعدّدة في المصر الكبير للضّرورة[99]، وهو ما جرى به عمل الأمصار في غالب الأعصار. فالبيع والشّراء جائزان لمن أدّاهَا، لأنّ الأمر بترك البيع في الآية معلّل بخشية فوات الجمعة، وهذا إذا ما قد أدّاها، وبعد أدائه لها يصير بمنزلة من لا تلزمه الجمعة، وأهل المذهب قيّدوا حرمة البيع بمن تلزمه[100]، قال ابن رشد[101] : «(-520هـ) يمنع من البيع من تجب عليه الجمعة ومن لا تجب، وترفع الأسواق، وأمّا في غير الأسواق فجائز للعبيد

---

[98] سورة الجمعة : الآية 9.

[99] مكرّر : أنظر ابن تيمية : الفتاوى الكبرى : 160/1.

[100] ابن العربي : أحكام القرآن : 1805/4.

[101] أنظر ترجمته في : ابن فرحون : الديباج : 248/2. مخلوف : 129 رقم 376. الزّركلي: الأعلام. 210/6.

والنّساء والمسافرين وأهل السّجون والمرضى أن يتبايعوا فيما بينهم»[102]. فأنت تراه قد أجاز البيع لهؤلاء الذين لا تلزمهم الجمعة. وأمّا قوله : «يمنع من البيع من تجب عليه الجمعة ومن لا تجب وترفع الأسواق»، فمعناه الحيلولة بينهم وبين التّبايع في الأسواق وقت النّداء، والمراد من المنع الجبر على إغلاق الأسواق وعدم التّمكين من التّبايع فيها وقت النّداء، وهذا هو الذي عناه خليل[103] (-776هـ) في مختصره فقال : «وإقامة أهل السّوق مطلقًا».

قال شارحه عبد الباقي[104] (-1099هـ) : وندب للإمام إقامة أهل السّوق منه بوكيل من ناحيته على ذلك مطلقًا من تلزمه لئلاّ يشتغل عنها، ومن لا تلزمه لئلا يشغلوا من تلزمه، أو يستبدّ بالرّبح، فيدخل على من تلزمه الضّرر فمنعوا ولو كفّارًا إصلاح العامّة[105].

وأمّا سؤال البائع الذي صلاّها في جامع المشتري هل صلّى الجمعة فلا يلزم،لأنّ عدم الصّلاة وقت النّداء مع وجوبها عليه مانع من البيع، والشّك في المانع غير مؤثّر على ما تقرّر في علم الأصول، وبيان الشكّ هنا أنّ المشتري يحتمل أنّه قد صلاّها، أو ممّن لا تلزمه لسفر أو مرض أو غيرهما، فلو تحقّق البائع أنّ المشتري ممّن تلزمه وأنّه لم يؤدّها، لم يجز له مبايعته في ذلك الوقت.

---

[102] ابن رشد الجد : البيان والتحصيل : 273/1.

[103] خليل بن إسحاق الجندي صاحب المختصر الفرعي : أنظر مخلوف : شجرة النور : 223 رقم 794. كحالة : معجم المؤلّفين : 114/4.

[104] أبو محمّد عبد الباقي بن يوسف الزرقاني : أنظر مثلا : مخلوف : 304 رقم 1177.

[105] راجع : الزرقاني : شرح المختصر : 59/2.

ففي الزّرقاني : وفسخ البيع لحرمته حيث كان ممّن تلزمه الجمعة ولو مع من لا تلزمه[106]، وفي المدوّنة : فإن تبايع إثنان تلزمهما أو أحدهما فسخ البيع، وإن كانا ممّن لا تجب الجمعة على واحد منهما لم يفسخ[107].

[106] الزرقاني : شرح المختصر : 65/2.

[107] سحنون : المدوّنة : 143/1. المجلّة الزّيتونية م1 ج3 : 1355هـ/1936م: 151،150.

الفتوى رقم3
صلاة الجمعة في المسجد
الذي مُنِعَ فيه إقامة الصّلوات الخمس

السّؤال : من الجزائر يسأل فيه صاحبه عن رأي الشّيخ في منع المصّلين من أداء الفرائض بمسجد جامع قسنطينة ما عدا صلاة الجمعة.

الجواب : سئلتُ من طرف بعض الجزائريين عن الحكم في مسجد بجامع قسنطينة، منعت السّلط الحكوميّة من إقامة الصّلوات فيه إلاّ صلاة الجمعة، هل تكون صلاة الجمعة فيه والحالة ما ذكر صحيحة، وما حكم هذا المنع ؟

والجواب أنّ صلاة الجمعة فيه صحيحة على القول المعتمد عند المالكيّة من عدم اشتراط إقامة الخمس[108]. وأمّا منع إقامة الخمس فيه فمن الظّلم الشّديد المحرّم الذي لا يصدر من متديّن، ولا من ذوي التّربية السّامية والأخلاق الكريمة، وقد اعتبره الفقه الإسلامي أشدّ أنواع الظّلم وبالغ في إنكاره وشدّد في عقاب من ارتكبه فقال تعالى :﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ مَّنَعَ مَسَاجِدَ اللَّهِ أَنْ يُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ وَسَعَى فِي خَرَابِهَا. أُوْلَئِكَ مَا كَانَ لَهُمْ أَن يَدْخُلُوهَا إِلاَّخَائِفِينَ. لَهُمْ فِي الدُّنْيَا خِزْيٌ وَلَهُمْ فِي الآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾[109]

أي لا أحد أظلم ممّن منع المساجد من الذّكر وسعى في خرابها بالهدم أو التّعطيل[110]، وكان ينبغي للمانعين المتقدّمين عوضًا عن المنع أن يدخلوا المساجد

---

[108] مثلاً : الحطاب : مواهب الجليل : 2/161.

[109] سورة البقرة : الآية 114.

[110] مثلاً : ابن العربي : أحكام القرآن : 1/33.

ملاحظين خشية الله وتعظيمه، وتوقيره الموجب لاحترام المحال المنسوبة إليه، والدّاعية للإحجام عن منْعها من الذّكر وتعطيلها عن الصّلاة، وأنّ جزاء من تعدّى على المساجد بالتّعطيل الخزي في الدّنيا، والعذاب العظيم في الآخرة، وإنّما كان تعطيل المساجد من العبادة، أشدّ أنواع الظلم لما فيه من إيذاء المجتمع في جرحه في دينه الذي هو أعزّ شيء لديه، لما فيه من الجرأة على الله تعالى بالتعدّي على ما ينسب إليه، ولهذا أمر الإسلام أن تحاط محال العبادة بسياج الاحترام، ولم يسمح لولاة المسلمين الاعتداء على كنائس رعاياهم من المسيحيّين والإسرائيليّين، ولا منعهم من إقامة طقوسهم وشعائرهم فيها، لعمري الحقّ هو ما يناصره العقل السّليم والله يهدي من يشاء[111].

[111] العمل : عدد 650: 4 جمادى الأولى : 1377هـ- 3 / 1957.

الفتوى رقم 4
أحكام ومقدار زكاة الفطر في المذهب المالكي
سنتي 1945م، 1951م

الحمد لله ذي الجلال والإكرام، والصّلاة والسّلام على خير خلقه سيّدنا محمّد وعلى آله وصحبه وبعد.

فزكاة الفطر واجبة على كلّ قادر عليها من المسلمين، سواء أكان صغيرًا أم كبيرًا ذكرًا أم أنثى، يجب أن يخرجها الإنسان عن نفسه وعن زوجته غنيّة كانت أم فقيرة، وعن أبويه الفقيرين، وعن أولاده الذين لا مال لهم، فعن ذكوره إلى أن يحتلموا قادرين على الكسْب[112]، وعن بناته إلى أن يتزوّجن ويدخل بهنّ أزواجهنّ. قدرُها صاع نبويّ من غالب قوت أهل البلد من بُرّ أو شعير أو تمر أو غيرها، ومقدار الصّاع النّبوي أربع حفنات متوسّطة، والحفنة ملء اليدين المتوسّطتين لا مقبوضتين ولا مبسوطتين، ومقداره بالمكيال المعروف اليوم ليترتان إثنتان وعشر الليترة، ويجوز عند بعض أئمة المالكيّة إخراج الدّقيق بدل الحبّ إذا كان معه ريعه أي جميع ما يحصل من الصّاع بعد الطحن، لأنّ مقدار الصّاع من الحبّ يزداد كيله بعد الطّحن لانفصال الأجزاء التي كانت، ومقدار دقيق البرّ الذي يساوي الصّاع يزن حبّه كيلو وثمان مائة غرام. ويجوز إخراج الخبز لمن أراد ذلك، ومقدار ما يجب إخراجه من الخبز المستعمل اليوم كيلوان وأربعمائة غرام. وكره مالك[113] (-179هـ) أن يخرج

---

[112] سحنون : المدوّنة 1/292.

[113] أنظر ترجمته في ابن النّديم 280 عياض: المدارك 1/64. ابن خلكان: وفيات الأعيان 4/135.

بدل الصّاع ثَمَنَهُ، وعن ابن القاسم[114](ـ191هـ) إن وقع أجزأه، والقيمة تكون باعتبار السّعر الرّائج في البلد، فيخرج مقدار الثّمن الذي يباع به الكيلو وثمان مائة غرام من القمح.

ووقت زكاة الفطر يوم عيد الفطر، ويستحبّ إخراجها بعد الفجر يوم الفطر وقبل الذّهاب إلى الصّلاة[115]، ويجوز إخراجها قبل يوم عيد الفطر بيوم أو يومين[116] لا يكثر من ذلك. ويحرم على القادر عليها أن يؤخّرها عن يوم الفطر ولا يسقط طلبها بمضيّ زمنها، ولا يجوز صرفها لغير الفقير المسلم، والأولى دفعها لفقير واحد[117] ويجوز دفعها لفقراء متعدّدين[118].

أمّا فتوى سنة 1951 فهي كما يلي :

وبعد، فمقدار زكاة الفطر صاع نبويّ من غالب قوت أهل البلد من بُرّ أو شعير أو تمر أو غيرها[119]. ومقدار الصّاع النبويّ بالمكيال المعروف الآن ليترتان وعشر الليترة، ويجوز إخراج الخبز لمن أراد ذلك، ومقدار ما يجب إخراجه من الخبز كيلوان وأربعمائة غرام، ويكره أن يخرج بدل الصّاع من القوت ثمنه، فإن وقع أجزأه، ومقدار قيمة زكاة الفطر من البُرّ إثنان وسبعون فرنكا، ووقت زكاة الفطر يوم عيد الفطر، ويستحبّ إخراجها بعد فجر يوم الفطر وقبل الذّهاب إلى صلاة العيد

---

[114] أنظر ترجمته في عياض: المدارك 432/2. مخلوف 58 رقم 24.

[115] عن ابن عمر أنّ النّبي صلّى الله عليه وسلّم أمر بصدقة الفطر أن تؤدّى قبل خروج النّاس إلى الصّلاة : النّسائي . باب الوقت الذي تؤدّى فيه صدقة الفطر 45/5. أنظر أيضًا الدمشقي : رحمة الأمّة 83.

[116] سحنون : المدوّنة 289/1 القرافي: الفروق 25/2.

[117] المدوّنة 294/1.

[118] راجع الزّهرة 27 رمضان 1364هـ - 4 سبتمبر 1945م، ع 10664.

[119] الدّمشقي: رحمة الأمّة 83.

بيوم أو يومين[120]، ويحرم تأخيرها عند يوم عيد الفطر،ومن لم يخرجها في زمنها وهو قادر عليها لا تسقط عنه[121]. ولا تدفع زكاة الفطر إلا للفقير المسلم، والأولى دفعها لفقير واحد، ويجوز دفعها لفقراء متعدّدين[122].

[120] مالك: الموطأ كتاب الزّكاة باب وقت إرسال زكاة الفطر 285/1. ابن عرفة: المختصر الفرعي مخطوط 100 ابن الجلاّب: التّفريع 295/1. القرافي : الفروق 25/2. وهو رأي الكرخي الحنفي. أنظر الكاساني: البدائع 971/2 ط : الإمام.

[121] سحنون: المدوّنة 294/1.

[122] راجع الزّهرة 27 رمضان 1370هـ - 1 جويلية 1951م، ع 13405.

الفتوى رقم 5
الزّكاة على الأرض المكريّة

السّؤال : هناك شخص له ضيعة اكتراها بقدر معيّن من قناطر القمح، على أن يقع تسليمه إلى الشّركة الاحتياطيّة التونسيّة حسب الإجراءات التي سنّتها الشّركة، حيث لا يمكن بيع النّعمة إلى أحد سواها، هل يخرج الزّكاة على المقدار الذي أخذه من معيّن الكراء حبوبًا، أو يدفع الزّكاة من المال الذي أخذه من الشّركة عن ثمن الحبوب ؟ وفي هذه الصّورة ما هو نصاب المال ؟ وما المقدار الذي يجب دفعه وما شرط ذلك ؟ وهل الحول بحسب الشّهر القمري أم الشّمسي ؟ وإذا كان الشّخص له أقارب في الحاضرة مثلاً والضّيعة في عمل آخر، هل تخرج زكاة الحبوب بنفس المكان الذي وجبت فيه أم تُنقل إلى الحاضرة ؟ وهل يجوز إخراج قيمة الحبوب حيث لا يمكن نقلها من عمل إلى عمل إلاّ برخصة، فيتعذّر إخراجها من الحبوب وإعطاؤها إلى الأقربين حسب نصّ الكتاب ؟[123].

الجواب : إنّ المالك لأرض يكريها بقدر معيّن من القمح لا تلزمه زكاة فيما يأخذه من القمح إلاّ بعد بيعه، ومرور عام قمريّ على ثمنه إذا بلغ النّصاب الشّرعي في العين[124].

ومقداره في الزّمن الحاضر من مسكوك الفضّة التي عيارها 680 غرامًا، أي أنّ الكيلو منها يشتمل على 680 غرامًا من الفضّة، وهو ما يعادل وزن 882 غرامًا و36 سنتيغرامًا. ومقدار النّصاب من الأوراق الماليّة الرّائجة عندنا 70 .6617 فرنكًا.

[123] راجع الصّباح : (26 جمادى الثّانية 1375 هـ - 9 فيفري 1956)م ع 1270/5.

[124] ابن رشد الحفيد: بداية المجتهد 247/1 وما بعدها.

والمقدار الذي يجب إخراجه هو ربع العشر، ويدفعه المزكّي أين هو، وليس حكم المكري بالحبوب كحكم المنتج، أي الفلاّح الذي يلزمه في الزّكاة إخراج العشر[125].

[125] راجع الصّباح :(2 رجب 1375هـ - 13 فيفري 1956م)، ع4/1275.

الفتوى رقم 6

«زكاة الحبوب»

السّؤال : الزّكاة على الحبوب هل تُدفع بعد طرح المصاريف كلّها أو بعضها ؟[126].

الجواب : إنّ الواجب إخراجه في زكاة الحبوب التي لا يسقى زرعها بكلفة، هو عشر كامل المحصول من غير نظر إلى المصاريف[127]. لحديث : «فيما سقت السّماء العشر»[128]. وإذا طرحت المصاريف من المحصول وأخرج العشر عن الباقي بعد الطّرح، يكون المزكّي مؤدّيا أقلّ من العشر، ولأنّ الثّمرة كالماشية، ومؤونة الماشية وحفظها ورعيها والقيام عليها إلى حين إخراج الزكاة على ربّها قطعًا، كما يدلّ عليه أخذ السّاعين لها في زمن رسول الله صلّى الله عليه وسلّم والخلفاء بعده[129]، فكذلك هنا[130].

---

126 راجع الصّباح :(14 جمادى الأولى 1378هـ - 26 نوفمبر 1958م)، ع 1955/2.

127 ابن الجّلاب التفريع 291/1 الكاساني: البدائع 925/2. طبعة الإمام.

128 مسلم بشرح النّووي: كتاب الزّكاة باب ما يجب فيه العشر 57/7.

129 ابن جزي: القوانين الشّرعية 123 وما بعدها.

130 راجع الصّباح 15 جمادى الأولى(1378هـ - 27 نوفمبر 1958م، ع 1956/2.

الفتوى رقم7
الأداء الموظّف على الزّيتون من طرف الدّولة

السّؤال : هل يجوز لأصحاب الزّياتين أن يعتبروا الأداء الجديد الموظّف على شجر الزيتون من طرف الدّولة، هو من الزّكاة الواجب إخراجها على محصول الزّياتين أو هذا لا يجوز ؟[131].

الجواب : هو أنّ الأداء الموظّف على الزّيتون من طرف الدّولة يصحّ اعتباره من الزّكاة، فإذا ساوى مقدار الزّكاة اكتُفيَ به، وإذا كان أقلّ وجب تكميله بما يبلغ المقدار الواجب، ويعطى لمصرف من مصارف الزكاة، وإنّما صحّ اعتباره من الزّكاة لأنّ هذا الأداء اعتبر قائمًا مقام الزّكاة. أي ما كان يؤخذ قديمًا من الزّيت وقت عصر الزّيتون، بعنوان الزّكاة هو المسمّى بالعشر كما تعرّض له ابن أبي الضيّاف[132] (-1291هـ) في تاريخه[133].

[131] راجع الصّباح :(5 جمادى الثانية 1378هـ - 16 ديسمبر 1958م)، ع 1972/2.

[132] الوزير أحمد بن أبي الضياف صاحب الإتحاف في تاريخ الدّولة الحسينيّة. أنظر مخلوف: شجرة النّور 394 رقم 1571.

[133] ابن أبي الضياف الإتحاف 48/4 وما بعدها.
راجع الصبّاح(17 جمادى الثانية 1378هـ - 28 ديسمبر 1958م)، ع 1974/2.

الفتوى رقم 8

دفع الزّكاة في مصلحة الجيش

السّؤال : هل يصحّ صرف مال الزّكاة بمختلف أنواعه لفائدة مشروع نصف شهر الجيش. وهل يدخل ذلك في نطاق قوله تعالى : ﴿وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾[134] من الآية التي عدّدت الجهات التي تصرف فيها الزّكاة[135].

الجواب : دفع الزّكاة في مصلحة الجيش صحيح مبرئ للذّمّة، هذا الذي أُفتي به؛ لأنّ ذلك من سبيل الله الذي هو مصرف من مصارف الزّكاة، على ما يراه فريق من العلماء[136]، كمحمّد بن عبد الحكم من أصحاب مالك (-268هـ)[137]، فيصحّ أن يصرف من الزّكاة في الكراع والسّلاح وما يحتاج إليه من آلات الحرب، وكف العدوّ عن الحوزة، لأنّه كلّه في سبيل الغزو ومنفعته[138]. على أنّ بعض العلماء توسّع في المراد من سبيل الله، فحمله على جميع القُرب وإن كان فرديّة[139]. واشترط بعضهم في القربة كونها مصلحة عامّة بها قوام أمر الدّين والدّولة دون الأفراد، فهذا القول أقرب إلى التّحقيق.

---

[134] سورة التّوبة – الآية 60.

[135] راجع العمل (24 محرّم 1377هـ - 21 أوت 1957م)، ع 568/2.

[136] القرطبي : الجامع لأحكام القرآن- 186/8.

[137] هو أبو عبد الله محمّد بن عبد الله بن عبد الحكم صاحب التآليف الكثيرة. أنظر مثلاً مخلوف: شجرة النّور 67 رقم 69 كحالة 222/10.

[138] ابن العربي : أحكام القرآن 969/2.

[139] الكاساني: البدائع 45/2.

وضيّق بعضهم دائرة سبيل الله فحمله على الغزاة حالة مباشرة الغزو أو الخروج له[140]، وزاد بعضهم في التّضييق فاشترط قيد الفقر[141]. وأوردوا عليه أنّه بهذا القيد بطل كون سبيل الله صنفًا مستقلاّ[142].

[140] القرطبي - الجامع لأحكام القرآن : 185/8.

[141] ابن عابدين : ردّ المحتار : 83/2.

[142] راجع العمل (26 محرّم 1377هـ - 23 أوت 1957م)، ع 570/1.

الفتوى رقم 9
الدّولة ليست مصرفًا من مصارف الزّكاة

السّؤال : هل الدّولة مصرف من مصارف الزّكاة ؟[143].

الجواب : الدّولة ليست مصرفًا من مصارف الزّكاة الثّمانية الواردة في الآية[144]، وإنّما لها أن تجمع الزّكوات ممّن وجبت عليهم لتصرفها في مصارف الزّكاة، وينبغي أن يُعلم أنّه يندرج في الفقراء والمساكين ما يُصرف على من في المأوى من صبيان شرّد أو فقراء عُجّز، ويندرج في سبيل الله الذي هو من مصارف الزّكاة على ما يراه جمع من محقّقي العلماء، ما يُصرف في بناء المساجد[145] والمدارس وإقامة الجسور، وتسليح الجيوش وغير ذلك ممّا يرضي الله تعالى ويعود إلى المصالح العامّة. ولا شكّ أنّ الدّولة تندرج في مصارفها هذه الأنواع التي هي من مصارف الزّكاة، إمّا اتّفاقًا أو على ما اخترناه من أقوال العلماء[146].

---

[143] راجع الصّباح (5 جمادى الثّانية 1378هـ - 15 ديسمبر 1958م)، ع 1972/2.

[144] سورة التّوبة الآية 60.

[145] الكاساني م.ن: 45/2 شلتوت : الفتاوى 119 و128.

[146] راجع الصبّاح (7 جمادى الثانية 1378هـ - 17 ديسمبر 1958م)، ع 1974/2.

الفتوى رقم 10

الزّريقة «الحقنة» لا تخلّ بالصّوم (1)

السّؤال : هل تزريق الدّواء للصائم مخلّ بالإمساك ومفسد للصّوم ؟

الجواب : بعد الدّيباجة : أمّا بعد، فقد كثر الخوض هذه الأيّام في استعمال الصّائم الأدوية بواسطة التّزريق تحت البشرة، هل يبطل الصيام ؟ والجواب أنّ استعمال الأدوية على الوجه المذكور لا يخلّ بالصّوم ولا يوجب الإفطار، لأنّ الصّوم الشّرعي هو الإمساك عن الأكل والشّرب ومباشرة النّساء، كما يدلّ عليه قوله تعالى: **﴿فَالآنَ بَاشِرُوهُنَّ وابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ. وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ. ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾**[147]. والتّزريق خارج عن مُسمّى الأكل والشّرب، وإنّما هو من باب التّداوي الذي لم يرد المنع فيه ونصّ الأئمة على إباحته، ففي المدوّنة: "وإن قطر في إحليله دُهنًا أو استدخل فتائل أو داوى جائفة - أي جرحًا في الجوف - بدواء مائع أو غير مائع فلا شيء عليه[148]." وحصر العلماء الغذاء الذي يحصل به الإفطار فيما وصل إلى الحلق من منفذ أعلى ولو كان ضيّقًا، وفيما وصل إلى المعدة من أسفل بشرط أن يكون من منْفذ واسع، ففي المختصر الخليلي ما يجب تركه لصّحة الصّيام ما نصّه: "وإيصال متحلّل أو غيره على المختار لمعدة بحقنة مائع أو حلق أو من أنف وأذن وغيره[149]"، ولكون الواجب هو الإمساك عن الأكل ما عطف عليه اختلاف العلماء في الإفطار،

[147] سورة البقرة الآية 187.

[148] سحنون : المدوّنة 1/177.

[149] الآبي : جواهر الإكليل 1/149

بوصول ما هو غير طعام تارة إلى الحلق كابتلاع الدّرهم والحصى. فقال ابن الماجشون : له حُكم الطّعام، وقال ابن القاسم لا قضاء عليه إلا أن يكون متعمّدًا فيقضي لتهاونُه بصومه[150]، فجعل القضاء مع العمد من باب العقوبة. ونقل أصبغ[151] (- 225هـ) عن ابن القاسم: بلع الدرهم والحصى واللّوزة بقشرها لغو في النّفل ولو عمدًا والقرص إن كان سهوًا، وإلاّ قضى.

واختار اللّخمي[152] (- 478هـ) من هذا الخلاف القول بالإفطار مطلقًا وهو الذي قصده خليل، وقوله : أو غيره على المختار[153] ولا شكّ أنّ تزريق الأدوية تحت الجلد وإن لم يوصل الدّواء إلى الحلق أو المعدة، لكنّه يحصل للصّائم من القوّة ما يزيل به مشقّة الصّوم، فيكون بمنزلة الغذاء الواصل إلى الحلق أو المعدة، ويخلّ بحكمة الصّوم من توهينه القوى وإضعافها؟

قلت : تندفع هذه الشّبهة بتحقيق أمرين :

الأوّل : بيان الحكمة الأصليّة من الصوم.

الثّاني : بيان أنّ تحصيل المشقّة غير مطلوب للشّرع في التّكليف.

فأما الحكمة الأصليّة في تشريع الصّوم فلا نسلّم أنّها توهين القوى، بل حمل الإنسان على التخلّق بفضيلة الصّبر، وكبح جماح النّفس في استقصاء شهواتها، والاسترسال في ملذّاتها إذ التمتّع بالطيّبات من الأطعمة ومباشرة النّساء لمّا طبعت

---

[150] الدّسوقي على الشّرح الكبير 1/523.

[151] هو أصبغ بن فرج بن سعيد مولى عمر بن عبد العزيز صَحِبَ ابن القاسم. أنظر عياض، المدارك 3/561. الذّهبي: تذكرة الحفّاظ 2/457. ابن خلكان. وفيات الأعيان 1/240.

[152] هو أبو الحسن علي اللّخمي القيرواني له تعليق على المدوّنة سمّاه التبصرة : المدارك : 4/797 مخلوف : شجرة النور 117 رقم 226.

[153] المواق : التاج والإكليل : 2/424.

الأنفس على حبّه، حتى ركبت الصّعب والتّلول في سبيل الوصول إليه والاستئثار به، ولا شكّ أنّ الصّوم يكسّر من صورة هذا الطغيان لمنعه من إدراك هذه الفوائد، وانتصابه حاجزًا منيعًا لمن مدّ اليد إليها إلى أن يقبل اللّيل. وهذا المعنى حاصل لكلّ قويّ وضعيف سواء كان مستعملاً للمقوّيات أو كان تاركًا لها. فلم تختلّ حينئذ حكمة الصّوم ولم تندفع مشقّة الامتناع من تناول المستلذّات، وربّما أومأ إلى هذه الحكمة الحديث الصحيح الذي أخرجه مالك في الموطأ عن أبي هريرة رضي الله عنه، أنّ النّبي صلّى الله عليه وسلّم قال : «والذي نفسي بيده لخُلُوف فم الصّائم أطيب عند الله من ريح المسك، إنّما يذر شهوته وطعامه وشرابه من أجلي فالصّيام لي وأنا أجزي به»[154].

وأمّا بيان أنّ المشقة غير مكلّف بها ولا منظور إليها في الأمر الشّرعي، فقد بسطه الشيخ الشّاطبي في الموافقات أتمّ البسط وذكر ما حاصله: "أنّ المصلحة هي المقصود شرعًا من الأمر، ولتحصيلها وقع الطلب، فإنّ تبعتها مفسدة ومفسدة فليست بمقصودة في شرعية ذلك الفعل وطلبه[155]، وأطنب في الاستدلال على ذلك ورتّب على ما ذكرناه في مبحث آخر، أنّ المكلّف يلزمه أن يقصد في التّكليف ما كلّف به من جهة ما هو مصلحة وخير للمكلّف عاجلاً أو آجلاً، لا من جهة ما هو مشقّة في التّكليف نظرًا إلى عظم أجرها. وله أن يقصد العمل الذي يعظم أجره لعظم مشقّته من حيث هو عمل[156]. وما ذكره رحمه الله تحقيق بالغ يزيل ما عسى أن ينتاب

[154] مالك : الموطأ كتاب الصّيام باب جامع الصّيام 310/1.

[155] الشّاطبي، الموافقات 123/2. البوطي سعيد رمضان: ضوابط المصلحة 70 وما بعدها. الزّحيلي وهبة: نظريّة الضّرورة الشّرعيّة 49 وما بعدها.

[156] الشّاطبي الموافقات 128/2.

النّفوس من توهّم الحرج في محاولة ما يخفّف عن الصائم من نَصَب الصّيام، ويحقّق أنّ ذلك لا يعود على هذه العبادة الفاضلة بالنّقصان فضلاً عن الاختلال، بل ربّما اقترن بذلك من حسن النيّة من يرقى بها إلى معارج الكمال[157].

[157] راجع الزّهرة 25 رمضان(1365هـ -22 أوت 1946م)، ع 11235/2.

الفتوى رقم 11
الزّريقة (الحقنة) لا تخلّ بالصّوم (2)

أفتى شيخ الإسلام الحنفي محمّد بن يوسف[158] (- 1358هـ) فتوى يُفسد فيها صوم من استعمل الزرّيقة (الحقنة)، كما كتب أحد المواطنين مقالاً بعنوان : «اجتهاد فتوى وتحرير حكمة» تحت إمضاء (ص-ج) يحتوي على فتوى لعضو بالمحكمة الشّرعيّة المصريّة، دعّم فيها رأي الشيخ محمّد بن يوسف، مذكّرًا برأي المالكيّة والشّافعية في المسألة، ومنتقدًا لفتوى الشّيخ جعيّط. فيردّ عليه هذا الأخير بفتوى ثانية بعنوان : «تعليق حول مقال اجتهاد فتوى وتحرير حكمة» تحت إمضاء (م-ع-ج) وفيما يلي المقالات الثلاث : فتوى الشيخ محمّد بن يوسف، وتعليق عضو المحكمة الشّرعيّة، وردّ الشيخ جعيّط.

فتوى الشّيخ محمّد بن يوسف:

السّؤال : ما هو حكم غرز الزّريقة (الحقنة) للصّائم : هل ينشأ عنها فساد صومه أم لا؟

الجواب : بعد الديباجة، فقد سئلت عمّا يستعمله الأطبّاء من إيصال الدّواء المائع إلى داخل الجسد بالآلة المسمّاة بالزّريقة، هل يفسد الصّوم أم لا؟ فأجبت بأنّ الفقهاء صرّحوا بأن الصّائم إذا داوى جائفة (الجرح الذي يبلغ إلى الجوف) ووصل الدّواء إلى جوفه، أو داوى آمة (الطعنة التي تبلغ أمّ الرأس) ووصل الدّواء إلى دماغه فسد صومه ولزمه القضاء دون الكفّارة، وإنّ مدار الفساد في الجائفة والآمة على وصول الدّواء إلى الجوف، وإنّ ما يصل إلى الدّماغ يصل إلى البطن، لأنّ بين الدّماغ منفذًا

---
[158] أنظر ترجمته في ابن عاشور : تراجم الأعلام: 261 وما بعدها.

أصليًا، وإن ما علم وصوله يقينًا أفسد أو عدم يقينًا وكان الدّواء طريًّا ففيه خلاف. قال أبو حنيفة[159] :(-150هـ) يفسد بناء على الوصول إلى الجوف بمقتضى العادة. وقال الإمامان محمّد بن الحسن الشّيباني[160] (- 189هـ) وأبو يوسف[161] (- 183هـ) لا يفسد، كذا في الفتح[162]، ولا شكّ أنّ مغرز رأس الزّريقة (الحقنة) بمثابة فم الجائفة والآمة، لكونه منفذًا لوصول الدّواء إلى باطن الجسد، لأنّ المقصود منها مزج المائع[163].

مقال بعنوان : اجتهاد فتوى وتحرير حكمة بإمضاء ص.ج.

مسألة إفطار الزّريقة (الحقنة) في رمضان أثارت اجتهادات لفقهائنا الأقدمين والمعاصرين، واختلفت آراؤهم في ذلك إفسادًا وعدمه سواء على المذهب الحنفي أو المالكي. والمسألة المتعلّقة باستخراج الحكم الشّرعي مبنيّة على تحقيق حكمة الأطباء، في تأثير الزّريقة (الحقنة) بمائعها على البدن كلّه ظاهره وباطنه، وقد سكت حكماؤنا في بيان ذلك في الصّحافة، والحال أنّ فيهم المتخرّجين من المدرسة الصادقيّة والكليّة الزّيتونيّة، فسكوتهم عن إبداء حكمتهم في ذلك لا مبرّر له، ولذا نستنهض همّتهم الإسلاميّة لإفادتنا ببعض معلوماتهم الفنيّة، في مفعول الزّريقة (الحقنة) عند اختلاط مائعها بالدّم، وإتمامًا لبيان المسألة ننشر فيما يلي فتوى ثالثة كانت نشرتها مجلّة نور

[159] أنظر ترجمته في ابن النّديم: الفهرست 284 - الذهبي: التّذكرة 168/1 - كبري زادة: طبقات الفقهاء 12.

[160] أنظر ترجمته في ابن النديم : الفهرست 287 – تاج التّراجم : ابن قطلوبغا 45 وفيات الأعيان:ابن خلكان 184/4 – اللكنوي : الفوائد البهيّة 163.

[162] أنظر ترجمته في ابن النّديم : الفهرست 284 – الذّهبي: التّذكرة 291/1 – تاج التّراجم 81 – طبقات الفقهاء 17 – اللّكنوي 225.

[162] ابن الهمام: فتح القدير 73/2.

[163] نشرها أحد القرّاء بعد موت الشيخ محمّد بن يوسف الزّهرة (13 رمضان 1365هـ - 1946م)، ع 11225 / 2.

الإسلام المصريّة في ج7 م: 3 رجب 1351هـ، أي بعد تاريخ فتوى شيخ الجماعة محمّد بن يوسف شيخ الإسلام سابقًا.

السّؤال : قال في الهداية[164] : من احتقن أو استعطّ أو أفطر في أذنه\أفطر لقوله صلّى الله عليه وسلّم: «الفطر ممّا دخل»[164]، وفي فتح القدير[165] ما نصّه : روى أبو يعلى الموصلي في مسنده حدثنا أحمد بن منبع حدّثنا مروان بن معاوية عن رزين البكري قال : حدثتنا مولاة لنا يقال لها سلمى بنت بكر بن وائل أنّها سمعت عائشة[166] (-58هـ) رضي الله عنها تقول : دَخَل عليَّ رسول الله صلّى الله عليه وسلّم فقال : يا عائشة هل من كسرة؟» فأتيته بقرص فوضعه على فيه فقال : «يا عائشة، هل دخل بطني منه شيء؟ كذلك قُبلة الصائم إنّما الإفطار ممّا دخل وليس ممّا خرج»[167]، ولجهالة المولاة لم يثبته بعض أهل الحديث ولا شكّ في ثبوته موقوفًا على جماعة. ففي البخاري تعليق: "وقال ابن عباس وعكرمة: الفطر ممّا دخل وليس ممّا خرج." وأسنده ابن أبي شيبة، فقال: حدّثنا وكيع عن الأعمش عن ابن عبّاس[168] (-78هـ) رضي الله عنه قال: «إنما الوضوء ممّا خرج وليس ممّا دخل»، وروي أيضًا عن قول علي[169] (-40هـ) رضي

[164] لم أعثر على هذا الحديث.

[165] شرح فتح القدير لكمال الدّين بن الهمام (-861هـ)، أنظر ترجمته في طبقات الفقهاء: طاش كبرى زادة : 132 - الزّركلي : الأعلام 137/7.

[166] أنظر ترجمتها في ابن حجر الإصابة 348/4 ابن عبد البرّ: الاستيعاب 345/4. الشيرازي: طبقات الفقهاء 47.

[167] حديث قبلة الصّائم رواه مالك: الموطأ كتاب الصيام باب ما جاء في الرّخصة في القبلة للصّائم 292/1 - ابن ماجه السّنن كتاب الصيام 538/1 رقم 1685.

[168] أنظر ترجمته في ابن الأثير: أسد الغابة 290/3 - الزركلي: الأعلام 228/4.

[169] أنظر ترجمته في أسد الغابة 91/4 - الشيرازي = طبقات الفقهاء: 41.

الله عنه قاله البيهقي[170].

وقال في الهداية : ولو داوى جائفة أو آمة بدواء فوصل إلى جوفه أو دماغه أفطر عند أبي حنيفة، والذي يصل هو الرّطب، وقال : لا، لا يفطر لعدم التيقّن بالوصول لانضمام المنفذ مرّة واتّساعه أخرى كما في اليابس من الدّواء، ولو أنّ رطوبة الدّواء تلاقي رطوبة الجراحة فيزداد ميلاً إلى الأسفل، فيصل إلى الجوف بخلاف اليابس لأنّه ينشف رطوبة الجراحة فينسدّ فمها[171]. قال في الفتح : فوصل، أي : الدّواء إلى جوفه يرجع إلى الجائفة لأنّها الجراحة في البطن، أو دماغه يرجع إلى الآمة لأنّ الجراحة في الرّأس من أممته بالعصا ضرب أمّ رأسه وهي الجلدة التي هي مجمع الرّأس، وحينئذ فلا تحرير في العبارة لأنّه بعد أخذ الوصول في صورة المسألة يمتنع نقل الخلاف فيه؛ إذ لا خلاف في الإفطار على تقدير الوصول، إنّما الخلاف فيما إذا كان الدّواء رطبًا، فقال : يفطر الوصول عادة وقالا : لا؛ لا لعدم العلم به فلا يفطر بالشكّ، إلى أن قال: وأكثر مشايخنا أنّ العبرة للوصول حتى إذا علم أنّ اليابس وصل فسد وإن علم أنّ الطريّ لم يصل لم يفسد...[172].

وفي البدائع[173] ما خلاصته : إنّما وصل إلى الجوف أو إلى الدّماغ من المخارج الأصلّية كالأنف والأذن، بأن استعط الصّائم أو احتقن أو أفطر في أذنه فوصل إلى الجوف أو إلى الدّماغ فسد صومه، وأمّا ما وصل إلى الجوف أو إلى الدّماغ عن غير

---

[170] البيهقي : السّنن . كتاب الطهارة باب الوضوء يخرج من السبيلين 116/1.

[171] المرغيناني . الهداية 73/2 وما بعدها.

[172] ابن الهمام. فتح القدير 73/2.

[173] بدائع الصّناع في ترتيب الشّرائع للكاساني أبو بكر بن مسعود (- 587هـ). أنظر ترجمته في تاج التّراجم:ابن قطلوبغا 84. البغدادي: هديّة العارفين 235/5.

المخارج الأصلّية، بأن داوى الجائفة أو الآمة بدواء يابس لا يفسد لأنّه لم يصل إلى الجوف ولا إلى الدّماغ، ولو علم أنّه وصل يفسد...[174] .

من هذا يتبيّن أنّ المناط الذي ينبغي عليه الحكم بالفطر هو وصول الشّيء إلى الدّماغ، أو الجوف، فمتى تحقّق الوصول أفطر الصّائم، ولا شكّ في أن الحقنة (الزّريقة) التي تعطى تحت الجلد أو في العضلات أو في الوريد أو في قناة النّخاع الشّوكي، تصل إلى الجوف أنّها تصل عند إعطائها للدّورة الدّموية، وهي توزّعها إلى أجزاء الجسم كلٌّ بحسب طلبه، وعلى هذا يتبيّن أنّ الحقنة (الزرّيقة) التي يعطيها الأطبّاء للصّائمين في نهار رمضان مفسدة لصومهم[175]. وإن لوحظ أنّ إعطاءها قد يكون للتّغذية وللتّقوية وإكثار الدم ولتخدير الأعصاب، وأنّ الأطبّاء أنفسهم يقرّرون أنّ هذه الحقن (الزرّيقة) تمتصّها الأوعية اللّمفاوية، ومنها إلى الدّورة الدّموية ثمّ توزّعها هذه الأخيرة إلى أجزاء الجسم لكلّ بحسب طلبه، ففي حقن التّقوية ينال الكبد الجزء الأوفر، وهكذا ينال الجسم المصاب أكبر مقدار من الأملاح العلاجيّة، ويقرّرون أيضًا أنّ حقن الزّرنيخ محقّق إغرازها بالأمصاء، وأنّ حقن الكافيين والاستراكنين والمرفين والكوكايين والهيروين مؤكّد وصولها إلى المخّ، يتّضح جليًّا بأنّها مفسدة للصّوم.

هذا ما يمكن أخذه من المذهب الحنفيّ في الموضوع. أمّا مذهب المالكيّة، فهو أنّ الصّوم يفسد عندهم بوصول مائع إلى الحلق من الفم أو الأنف أو الأذن أو العين، وإن لم يصل إلى المعدة وبوصول جامد إلى المعدة من منفذ عالٍ، فلو ابتلع الصّائم حصاة ووصلت إلى المعدة فسد الصّوم، ويفسد بوصول دواء إلى المعدة أو الأمعاء بواسطة الحقنة إذا جعلت في منفذ واسع، أمّا إذا كان المنفذ غير واسع لا يمكن

---

[174] الكاساني: البدائع 2/1014ط الإمام.

[175] في حين أفتى الشيخ شلتوت بأنّ الحقن كلّها لا تفطر: الفتاوى: 136.

وصول شيء منه إلى المعدة فلا. ومن هذا يؤخذ أنّ الحقنة تحت الجلد إن وصل الدّواء المجهول فيها إلى المعدة أو الحلق أو الأمعاء أفطر الصّائم وإلاّ فلا، والمعدة عندهم ما تحت منتصف الصّدر إلى السرّة.

أمّا مذهب الشافعيّة، فوصول عين الشّيء قليلاً كان الواصل أو كثيرًا، مأكولاً أو غير مأكول إلى الجوف من منفذ مفتوح، كحلق ودماغ وباطن أذن وبطن وإحليل ومثانة مفسد للصّوم، ومنها يعلم حكم الحقنة تحت الجلد، وقد علمت أنّها تصل إلى داخل الجوف قطعًا.

الإمضاء : طه حبيب - عضو المحكمة الشّرعيّة سابقًا.

تعليق حول مقال : اجتهاد فتوى وتحرير حكمة للشّيخ محمّد العزيز جعيّط

افتتح حضرة الكاتب الفاضل مقاله باستنهاض همم الأطبّاء في بيان تأثير الزّريقة بمائعها على البدن كلّه ظاهره وباطنه، معلّلا ذلك بأنّ استخراج الحكم الشّرعي مبنيّ على ظهور هذا التّأثير، وإنّي في هذه النّقطة لا أجاري حضرة الكاتب وأقول : لا يكون ظهور التّأثير الذي عناه معينًا للحكم الشّرعي.

زمن الصّوم : ذلك أنّ الصّوم الشّرعي هو الإمساك عن الأكل والشّرب والجماع[176]. فكلّ شيء سواء كان مغذّياً أو غير مغذّ يبطل الصّوم لظاهر الآية[177]. أمّا ما غذّى ممّا لم يؤكل فهو في مجال الاجتهاد، فمن يقف فيما نيط بمظنّة الحكم على التّعليل بها ولا يتخطّاها إلى التّعليل بالحكمة التي تضمنتها المظنّة، وهذا الرأي هو المختار عند الأصوليين، يمكنه أن يفتي بعدم الإفطار باستعمال الزّريقة (الحقنة) في

---

[176] مثلاً ابن رشد الجد المقدّمات 173/1: الصاوي: بلغه السّالك 224/1.

[177] قوله تعالى : «وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الخَيْطُ الأَبْيَضُ مِنَ الخَطِّ الأَسْوَدِ مَنَ الفَجْرِ» البقرة : 187.

نهار رمضان ولو غذّت البدن، ومن يرى التّعليل بالحكمة التي نيط بالمظنّة يمكنه أن يفتي بالإفطار باستعمال الزّريقة (الحقنة) إن غذّت البدن.

وكشف اللّثام عمّا قرّرنا بنوع من التّفصيل أنّ الإمساك عن الأكل والشّرب المستفاد من الآية، حكم شرعيّ معلّل بكون الأكل والشّرب مظنّة تغذية البدن، والتّغذية هي الحكمة التي لأجلها وجب الإمساك، فهل يصحّ التّعليل بالتّغذية مطلقًا أو يتعيّن الاقتصار على التّغذية؟ وهل يصحّ التّعليل بالمشقّة الحاصلة من الأكل والشّرب اللّذين هما مشتهيات الطّبع ورغائب النّفس، ونظير مسألتنا الفطر للسّفر وقصر الصّلاة له، فقد نيط الحكم الشّرعيّ بالسّفر الذي هو مظنّة المشقّة مطلقًا، حتى يصحّ القصر والفطر للمشقّة الحاصلة من غير السّفر، أم يتعيّن التّعليل بالسّفر الذي هو مظنّة المشقّة سواء حصلت المشقّة بالفعل أو لم تحصل، لأنّ تخلّف الحكمة عن المظنّة غير مانع من ترتّب الحكم؟ هذا هو محطّ النظّر والمحور الذي تدور عليه رحى المسألة[178].

وقد ذكر الحفيد[179] في البداية : سبب اختلاف المجتهدين في كثير من المفطرات التي كانت مجالاً لجياد اجتهادهم، فقال : أجمعوا على الصّائم الإمساك زمن الصّوم عن المطعوم والمشروب والجماع للآية[180]، واختلفوا في مسائل منها ما هو منطوق به وهو الحجامة والقيء، ومنها ما هو مسكوت عنه وهو ما يرد الجوف ممّا ليس بمغذّ، وما يرد الجوف من غير منفذ الطّعام والشّراب مثل الحقنة، وما يرد باطن سائر الأعضاء ولا يرد الجوف مثل أن يرد الدّماغ ولا يرد المعدة، فمن رأى أنّ المقصود بالصّوم معنى

---

[178] مثلاً القرافي: تنقيح الفصول 339 وما بعدها التّلمساني : مفتاح الوصول 98 وما بعدها.

[179] هو أبو الوليد محمّد بن رشد الحفيد (-595هـ/1198م) أنظر ابن فرحون :الديباج المذهب 257/2 – الزّركلي: الأعلام 212/2 – مخلوف : شجرة النّور: 146 رقم 439.

[181] سورة البقرة «وَ كُلُوا واشْرَبُوا »الآية 187.

معقولاً، لم يلحق غير المغذّي بالمغذّي ومن رأى عبارة غير معقولة، وأنّ المقصود إنّما هو الإمساك فقط عمّا يرد الجوف سوّى بين المغذّي وغير المغذّي[181].

وبعد، فالإفطار ما يصل إلى موضوع الطعام والشّراب ممّا يشغل المعدة ويسكن كلب الجوع من المنافذ المعتادة متّفق عليه، أمّا المنافذ الضيّقة وما يصل منها إلى الحلق، فقد جرى الخلاف فيه بين العلماء، والخلاف مبنيّ على الخلاف في الطوارئ البعيدة النّادرة هل يختلف الحكم فيها أم لا، هذه النّظرة في أصل المسألة لا يسع من أراد التكلّم فيها ببصيرة أن يهمل مراعاتها وينبذها ظهريًا، أمّا النظرات الخاصّة الجارية على أصل كلّ مذهب، فقد بنى الشّيخ عضو المحكمة الشّرعيّة فتواه فيها على أنّ ما يصل إلى المعدة لا يختلف حكمه سواء وصل مباشرة إلى المعدة أم وصل بسبب الانفعالات الباطنيّة، كما هو صريح قوله : «ولا شكّ في أنّ الحقنة (الزّريقة) التي تعطى تحت الجلد أو في العضلات أو في الوريد أو في قناة النّخاع الشّوكي تصل إلى الجوف، لأنّها تصل عند إعطائها إلى الدّورة الدمويّة، وهي توزّعها إلى أجزاء الجسم كلّ بحسب طلبه».

وهذا الأصل قد ينازع فيه نزاعًا قويًا بناءً على ما مهدناه، إذ هذه الصّورة معاكسة للصّورة المعهودة المرادة لهم فيما يصل إلى الجوف، فهي محلّ نظر ومحلّ اجتهاد، وقد خالف في فتوى الشيخ محمد بن يوسف بعض العلماء النّحارير من تلامذته، وهو الشيخ محمّد بالقاضي[182] (- 1399هـ 1979م) وجرت بينهما مكاتبات أفضت إلى نهوض حجّة ابن القاضي، هذا فيما يخصّ المذهب الحنفي أمّا ما يتعلّق

[181] ابن رشد الحفيد : بداية المجتهد 290/1.

[182] أنظر ترجمته في مجلّة الهداية الإسلاميّة التّونسيّة ع1 س7 شوّال 1399 أكتوبر 1979م 86 وما بعدها.

بالمذهب المالكي، ففيما جلبته فتوى شيخ الإسلام المالكي[183] من نصوص علماء المالكيّة ما يكفي في معرفة الحكم. وأمّا ما نقله الشّيخ عضو المحكمة الشرعيّة عن المذهب المالكي، ففيه من الإجمال والتّقييد لما أطلقوه ما لا يوافق عليه علماء المالكيّة خصوصًا، ومن القواعد عندهم أنّ النصوص إذا تمالأت على الإطلاق فالإطلاق مقصود، وهم قد أطلقوا في أنّه لا يضرّ ما يدخله من منفذ ضيّق إذا لم يكن من أعلى، ولعلّ فيما ذكرناه ما يخفّف النّاظر من العناء ويترك المستفتي المجال واسعًا في تقليد من يشاء، ولكلّ جهة هو مولّيها والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم[184].

---

[183] أنظر فتوى الشّيخ جعيّط الزّريقة لا تخلّ بالصوم (رقم 10. ص: 51).

[184] راجع الزّهرة (السّبت 27 رمضان 1365هـ-23 أوت 1946م)، ع 2/11237.

ثماني فتاوٍ
حول الإفطار في رمضان : رقم 12 – 19

جرت بين الشّيخ جعيّط والرّئيس السّابق الحبيب بورقيبة مباحثات في التّرخيص للعَمَلة الفطر في رمضان، بحضور ومشاركة عميد جامعة الزيتونة الشيخ محمّد الطاهر ابن عاشور[185] (- 1973م)، لأنّ الإنتاج يقلّ في رمضان والظّروف لا تساعد على قلّة الإنتاج، بل تجبرنا على الإكثار منه، لأنّنا في حالة حرب لمقاومة التخلّف، أمّا العساكر فلا يمكن الإيفاء بما يطلب منهم وهم في حالة صوم.

وانتشر البحث عن أسباب قلّة الإنتاج وأسباب تلافيه وصحّة التوسّع في التّرخيص، وطلب الرّئيس بورقيبة أن يقيّد الشّيخ ما جرى في هذه المجالس من المباحث وأن يرسل بها إليه، فبعث إليه مكتوبًا[186] جاء فيه :

وبعد فتبعًا لما دار في مجلسكم الموقّر في شأن الإنتاج في رمضان وقلّته، وفي كافّة الميادين الإداريّة والعسكريّة والثّقافية والصّناعيّة والأشغال اليدويّة، والبحث عن الأسباب والعلاج المفيد.

السّؤال رقم واحد : ما سبب قلّة الإنتاج في شهر رمضان المبارك ؟

الجواب : يمكن أن يكون قلّة الإنتاج متسبّبًا عن الصّوم وحده، أو نتيجة لما يصحب في هذا الشّهر من عادات سخيفة، أو نتيجة للصّوم وما يقارنه من العادات الممقوتة.

السّؤال رقم إثنين : ما هو الأرجح في تعيين سبب قلّة الإنتاج ؟

---

[185] أنظر ترجمته في محفوظ تراجم المؤلفين 304/3 – الزّمرلي : أعلام 361. الخضر حسين : تونس و جامع الزّيتونة 123. نشرية الكليّة الزّيتونية 225/2.

[186] مكتوب مؤرّخ في(9 ذي الحجة 1379هـ - 15 جوان 1959م) يحتفظ به نجله الشيخ كمال الدّين جعيّط في خزانته.

الجواب : في نظري إنّ وزر قلّة العمل محمول معظمه على العادات الحمقاء، والإخلال بالنّظام الطبيعي الذي يقتضي الرّشد والحكمة، وهو جعل الليل للراحة والسّكون والنّهار للانتشار والاكتساب[187]، والأغلبيّة السّاحقة من الصّائمين يقومون الليل أو معظمه بالسّهر، فيصبح الصّائم منهوك الجسم خائر القوى فاقدًا للنّشاط، فيقلّ إنتاجه. والدّليل على صحّة هذا النّظر أنّ أهل البادية السّالمين من داء السّهر، لا يقلّ إنتاجهم في الصّوم عن إنتاجهم في غيره.

السّؤال رقم ثلاثة : ما علاج داء السّهر الوبيل ؟

الجواب : العلاج الوحيد لاستئصال هذه العادة إيصاد أبواب المقاهي في المواقيت التي توصد فيها أيّام أشهر الفطر، وإلغاء التّرخيص في فتح دور الملاهي على اختلاف أشكالها وأنواعها في ليالي رمضان، الأمر الذي يحفظ الصحّة ويصون الأخلاق والفضيلة ويحمي الثّروات من التبدّد والتّلاشي فيما لا يفيد.

السّؤال رقم أربعة : هل يصلح التّحريض في الفطر وترك الصّوم قلّة العمل المتسبّبة عن فتور القوّة وضعف البدن بالصوم، في وقت تقضي المصالح الوطنية الملحّة بوجوب إكثار الإنتاج ؟

الجواب : لا تصلح قلّة الإنتاج بسبب الصّوم للتّرخيص في الفطر، لأنّ ما ينشأ عن الصّوم من الضّعف الجزئيّ كان موجودًا في زمن النبوّة وقت تشريع الأحكام، وبيان أسباب التّرخيص في الفطر[188]، وحيث لم يعدّها الشّارع من أسباب التّرخيص مع وجودها زمن التّشريع، فذلك دليل قطعيّ على عدم صلوحيّتها للتّرخيص،

---

[187] قوله تعالى : «وَجَعَلْنَا نَوْمَكُمْ سُبَاتًا (9) وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ لِبَاسًا (10) وَجَعَلْنَا النَّهَارَ مَعَاشًا (11)».(النبأ : 9 - 11)

[188] ابن راشد : اللّباب : 44 وما بعدها.

وأيضًا فإنّ الصّوم حقّ الله على العباد، وحقوق الله مقدّمة في الاعتبار على غيرها من المصالح الدنيويّة[189]، وشاهد ذلك قوله تعالى :

﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَآسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ. ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الأَرْضِ وَابْتَغُوا مِن فَضْلِ اللَّهِ﴾[190].

السّؤال رقم خمسة : هل يباح الفطر في رمضان للجنود الذين يعوقهم الصّوم عن القيام بواجباتهم العسكريّة على الوجه الأتمّ، حتّى لا يقع منهم إخلال بالواجب أو التّقصير فيه؟

الجواب : إذا كانت الجنود في حالة مباشرة حرب، وخشيت تسرّب الضّعف لها بالصّوم والتّقصير في مواقع النّزال، فأرى أنّه يباح لها الفطر قياسًا على إباحة الفطر في السّفر بجامع المشقّة، وهي في الحرب أعظم منها في السّفر، وهذا مبنيّ على القول بجواز القياس على الرّخص، وهو مذهب كثير من الأئمّة وأهل الأصول[191]، أمّا إذا لم يكن الجنود في حالة حرب فهم كغيرهم لا يباح لهم الإفطار إلاّ لعذر السّفر أو المرض، ومن السّفر المبيح للفطر بالنّسبة للجند تنقّلهم الوقتيّ من محلّ إقامتهم إلى مكان آخر يبعد عن مكان إقامتهم الأصليّ بإثنين وسبعين كيلومترًا، ولم ينووا الاستقرار فيه خمسة عشر يومًا فأكثر.

[189] القرافي : الفروق 140/1 وما بعدها.

[190] سورة الجمعة : الآيتان 9، 10.

[191] الشّافعيّة تجوّز القياس على الرّخص خلافًا للحنفيّة، وعند المالكيّة قولان أنظر القرافي : التّنقيح : 415.

السّؤال السّادس : ما المرض المبيح للفطر ؟

الجواب : كلّ مرض يسبّب الصّوم فيه زيادة في المرض أو تأخيرًا في البرء، وإذا خشي المريض بالصّوم تلف نفسه، أو قطع عضو منه، وجب عليه الفطر وحرم عليه الصّوم[192].

السّؤال السّابع : إذا خشي الصّحيح من الصّوم حدوث مرض هل يُباح له الفطر ؟

الجواب : إذا توقّع الصّحيح من الصّوم حصول مرض له، واستند في ذلك إلى إخبار الطّبيب الموثوق بمعرفته، يباح له الفطر لقوله تعالى :

﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾[193]

وقوله تعالى : ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾[194]

السّؤال الثّامن : هل للمرخّص له في الفطر إظهار فطره أمام النّاس ؟

الجواب : إذا كان سبب الرّخصة واضحًا بيّنًا كالسّفر المعلوم، والمرض الواضح للعيّان فلا بأس بإظهار الفطر، وإن كان السّبب خفيًّا كالمرض المتوقّع والمرض الخفيّ يخيّل للنّاظر أنّ صاحبه صحيح، فلا ينبغي إظهار الفطر أمام النّاس لأنّه يتسبّب في سوء الظنّ بالمفْطِر ورميه بالعصيان والتّهاون بالشّعائر الدينيّة، ويستحبّ له إذا أفطر أمام غيره أن يعلمه بالسّبب الموجب للتّرخيص. ففي الصّحيحين أنّ صفيّة زوجة رسول الله صلّى الله عليه وسلّم زارته ليلاً وهو معتكف فحدّثته ثمّ انقلبت راجعة وانقلب معها يشيّعها، فمرّ رجُلان من الأنصار، فلمّا رأياه أسرعا.

---

[192] القرافي : شرح التنقيح » 23/2.

[193] سورة البقرة : الآية 185.

[194] سورة الحجّ : الآية 78.

فقال : «على رسلكما» ، وأخبرهما أنّها صفيّة بنت حييّ[195]، فدلّ ذلك على أنّ التعرّض لسوء الظنّ مكروه، وطلب السّلامة منه مرغوب فيه ولذلك قيل : «لا تَقِفُوا مَوَاقِفَ التُّهَمِ».

[195] البخاري : كتاب فرض الخمس : باب ما جاء في بيوت نساء النبيّ : ج4 م 45/2 ط إستانبول.

الفتوى رقم 20

الأعذار المبيحة للفطر في رمضان

السّؤال : ما هي الأعذار المبيحة للفطر في رمضان؟[196]

الجواب : أوّل ما يلزم معرفته أنّ الله تعالى أمر المسلمين كافّة أن يقوموا بصوم أيّام هذا الشّهر، أي يُمسكوا عن شهوتي البطن والفرج من الفجر إلى غروب الشّمس[197]، واهتمّ بأمر الصّوم فجعله من دعائم الإسلام ونصّ على فرضه القرآن والسنّة وانعقد الإجماع على وجوبه، واشتهر ذلك فصار من المعلوم من الدّين بالضّرورة يخرج مُنكر وجوبه من حظيرة الإسلام، ويستحقّ المعتقد وجوبه المتخلّف عن أدائه لغير عذر شرعيّ عقاب الله في الدّار الآخرة ذلك هو الخسران المبين[198].

والأعذار الشّرعيّة المبيحة للفطر في رمضان هي المرض والسّفر بنصّ القرآن المبين[199]، وقاس بعض العلماء الجهاد للدّفاع عن استقلال الوطن وإعلاء كلمة الحقّ على السّفر، فأباحوا الفطر في رمضان للمجاهدين فيه، وهذا الرّأي هو الذي أتقلّده وأُفتي به.

وأمّا المرض المبيح للفطر في رمضان فهو المرض الذي يتسبّب الصّوم في زيادة آلامه وتأخّر البُرء منه، أمّا إذا بلغ المرض حدًّا يكون الصّوم معه وسيلة لهلاك النّفس،

---

[196] ألقيت هذه الفتوى في الإذاعة مباشرة ثمّ نشرتها الصّباح 16 شعبان 1379 هـ - 14 فيفري 1960 م، ع 2335 / 4 .

[197] مثلاً الآبي: جواهر الإكليل : 1/144.

[198] أبو الحسن : كفاية الطّالب الرّباني : 1/387.

[199] قوله تعالى : «وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ» البقرة: 185.

فإنّه يجب الفطر ويحرم الصّوم[200]، ويجب الصّوم على الأصحّاء أصحاب الأشغال اليدوية الشّاقة المضطرين للشّغل للقيام بشؤون حياتهم وحياة أهليهم، وإذا عرض لهم أثناء الشّغل في نهار رمضان عطش شديد أو دُوار أو إغماء أو غير ذلك من الأمور المبيحة للفطر، يُباح لهم الفطر في ذلك اليوم، ويقضونه في بقية الأشهر، ولا يلزم الشغّالين ترك العمل خِيفة عروض ما يُفضي إلى الفطر[201].

وهنا أُنبّه الصّائمين إلى أنّ ما يشعرون به من الفتور أثناء الصّوم، متولّد في غالب الأحوال من مواصلة لسهر اللّيل كلّه أو جلّه، فيصبح الصّائم لقلّة النّوم فاترًا عاجزًا عن القيام بعمله على الوجه الأكمل، وليس ناشئًا عن الإمساك عن الطّعام والشّراب بضع ساعات إذا لم يكن الإنسان معتلاً. وهذا ما يدعوني إلى التّنويه بما أعلنه الرّئيس الحبيب بورقيبة على تحجير فتح دور اللّهو في ليالي رمضان هذا الشهر المبارك، وعلى وجوب إغلاق الدّولة المقاهي في الأوقات المعتاد في أشهر الفطر، الأمر الذي يُعين على القضاء على السّهر بالقضاء على أسبابه، وبذلك نحفظ للجسم صحّته وتوفّر نشاطه وتصان الأخلاق من التّدهور[202]. اهـ.

أمّا الشيخ محمّد الطّاهر ابن عاشور فإنّه امتنع عن الجواب بقوله : «هذه مسألة دقيقة تحتاج إلى فرط تمحيص فلا يمكن الجواب عنها بصفة كليّة»[203].

---

[200] مثلاً : الدّردير : الشّرح الكبير : 1/535.

[201] مثلاً ابن عابدين : ردّ المحتار 2/155.

[202] مثلاً المّواق : التاج والإكليل 2/447.

[203] أنظر الصّباح ع 2335 : (16 شعبان 1389هـ - 14 فيفري 1960م)/4.

بينما أفتى الشّيخ محمّد المهيري الأب[204] (- 1394هـ 1973م) بالإفطار في رمضان عند توقّع المشقّة المؤدية إلى الإخلال بالعمل اليومي الواجب، واعتبره عذرًا مُبيحًا للفطر مطلقًا. وممّا قال : «وبما تقرّر يعلم أنّ دخول الأمّة في المعركة الاقتصادية جهاد يحتّم عليها القيام بالعمل المنوط بعهدتها، وإنّ التعلّل بالصّوم لا اعتبار له، فمن قدر أن يصوم مع العمل فله ذلك وله أن يفطر بمجرّد ما تدركه المشقّة والتّعب ولو بيّت الصّوم. ومن لا يقدر وهو أعلم بنفسه فليفطر من أوّل الأمر، وعلى كلّ منهما القضاء في أيّام الرّاحة الأسبوعيّة أو غيرها».

وقال : «والفطر بالنّسبة لأصحاب العمل إمّا أن يكون جائزًا أو واجبًا...»[205].

---

[204] محفوظ : تراجم المؤلّفين = 415/4 – بوذينة : مشاهير التّونسيّين 435.

[205] أنظر الصّباح ع 2340 (22 شعبان 1379هـ - 20 فيفري 1960م). العمل ع 1345(22 شعبان 1379هـ - 20 فيفري 1960م). انظر فتوى المهيري في كتاب:فتاوى الشّيخ محمد المهيري الصّفاقسي : تحقيق : محمّد بوزغيبة و حامد المهيري.

الفتوى رقم 21

توحيد الأعياد والمواسم الدّينية

السّؤال : لقد عرضت على كتابة الدّولة للرّئاسة التّونسيّة من القاهرة رسالة موجّهة من الأمانة العامّة لجامعة الدّول العربيّة بتاريخ 13 ديسمبر 1959م، مفادها اقتراح الحكومة الأردنيّة الهاشميّة عقد مؤتمر من الشّرعيين المسؤولين في البلاد الإسلاميّة، لبحث اقتراح توحيد أيّام الأعياد والصّيام في البلاد الإسلاميّة، وفيها موافقة مجلس الجامعة العربية على ذلك في دورته الرّابعة والعشرين، وموافقة بعض الدّول على عقد مؤتمر وعدم ردود البعض الآخر، الأمر الذي أدّى إلى عدم انعقاد المؤتمر في ذلك العهد[206].

جاء في هذه الرّسالة : تتشرّف الأمانة العامّة بإبلاغ الوزارة الموقّرة أنّها نقلت تقريرًا يُعالج الموضوع ذاته، ويتضمّن هذا التّقرير اقتراحات رأت الأمانة العامّة أنّ من المناسب عرضها على الدّول الأعضاء، لتكون محلّ نظرها وموضع اهتمام المسؤولين في هذه الشّؤون.

وقد أشار التّقرير إلى اختلاف مواقيت الأعياد والصّوم عند المسلمين في تواريخ مختلفة حسب البلدان، فكثيرًا ما تختلف البلاد الإسلاميّة في ثبوت أيّام أعيادها في أوائل شهر رمضان وشوّال وذي الحجّة، ولا يصحّ بقاء هذا الوضع دون حلّ منطقيّ، لا يتنافى مع القواعد الدينيّة، في وقت أصبح فيه تحديد أوقات تولّد الهلال في كلّ بقعة من الأرض محدّدًا بالثّانية الواحدة وأقلّ منها، غير مشكوك فيه،

[206] نقلاً من مقال مخطوط يحتفظ به الشيخ جعيّط الابن في خزانته، وهناك نسخة بأرشيف مجلّة الهداية الإسلاميّة التّونسيّة.

بسبب تقدّم الحسابات العلميّة والفلكيّة بآلاتها الدّقيقة في توقيت حركات الأجرام السماويّة في جميع مداراتها، من طلوع وغروب وخُسوف وغيرها بالنّسبة إلى كلّ بلدة ومكان، ولقد سبقنا العالم الغربي في ضبط الوقت على أساس موحّد، فقد جعلوا قرية قرينتش من ضواحي لندن المركز الاعتباريّ لدرجات الطّول الجغرافي في الكرة الأرضيّة، بحيث يمثّل موقع تلك القرية الصّغيرة نقطة الصفر للتّوقيت العالمي، وأوقات البلاد الأخرى أوقات اعتباريّة تسبقه أو تتأخّر عنه شرقًا وغربًا، بعدد معيّن من السّاعات والدّقائق.

وتجاه هذا النّظام الشّامل الذي يتمتّع به العالم الغربيّ في توقيته، هذا النّظام الذي نعتبره بلا شكّ وبلا جدال مقتبسًا من الفكرة الواقعيّة لمركزيّة الدّين الإسلامي في مكّة المكرّمة، بالنّسبة إلى ما بُنيت عليه الصّلاة بالتّوجّه إلى مركز الدائرة العامّة الإسلاميّة في البيت العتيق بمكّة المكرّمة.

جميع هذا يُهيب بنا، ونحن أولى به وبأسبابه أن نرجع لأصول ديننا الحنيف، وحكمته البالغة اقتباسًا من القرآن الكريم وتفاسير علماء الإسلام الأعلام، إلى اتّباع هذه المركزيّة الإسلاميّة الصّحيحة الواقعيّة، حيث إن باتّباعها في أوقات أوائل الشّهور والأعياد والصّوم والحجّ، استقرارًا روحيًّا يحول دون هذه الفوضى الدينيّة في حياة المسلمين، ولا يحول دون هذه الفوضى إلى اتّخاذ مكّة المكرّمة مركزًا ثابتًا لهذا التّوقيت الدّيني، حيث نضع له جداول توقيت شاملة للمدن التي تقع غربي مكّة وشرقيّها، وذلك باتّخاذ كعبة مكّة كما هي في الواقع المركز العام في تنظيم الأوقات الدّينيّة تثبيتًا لما وضعت له في نصوص القرآن الكريم، ويجب أن يعتبر اليوم الأوّل في رمضان وشوّال وذي القعدة حسب توقيت مكّة المكرّمة في كلّ قطر، امتدادًا لذلك اليوم رغمًا عن واقعيّة من ابتداء في أوّل النّهار أو في آخره أو وسطه، إذ أنّ ممّا لا شكّ

فيه أنّه يقع ابتداء نهاره أو اقتراب نهايته في نفس اليوم المقرّر في المركز، ومعظم الفروق بين البلدان الإسلاميّة في إفريقية وآسيا لا تتجاوز ربع النّهار أو نصفه، وكذلك الحال في الأمريكانيتين.

أمّا أوقات الصّلوات فيجب تحديدها لكلّ بلد ولكلّ قرية حسب موقعها في مدار الشّمس في محيط كلّ قطر على حدة، وحسب أوضاعه وأبعاده الجغرافية وهو أمر ميسور بالنّسبة إلى سكّان المناطق القطبيّة، فبسبب طول وقصر أيّامها ولياليها في مختلف فصول السّنة، يقضي الواجب الرّوحي عليهم باتّباع توقيت مكّة المكرّمة، في اعتبار أوائل أيّام الشّهور الثّلاثة المذكورة لبدء صيامهم وأيّام أعيادهم. إنّ القصد من توحيد الوقت هو التوجّه الرّوحي معنًى وحقيقةً، ولأنّ نور هلال شهر رمضان المبارك يجب أن يشعّ من المركز الرّئيسي الذي نزل فيه القرآن هُدًى للنّاس وبيّنات من الهدى والفرقان. والأمانة العامّة إذ تبعث بهذا التّقرير ترجو من الوزارة الموقّرة إحالة هذه المذكّرة إلى الجهات المعنيّة بالأمر للنّظر في هذا الاقتراح، وتنتهز الأمانة العامّة لجامعة الدّول العربيّة هذه الفرصة، لتجدّد للوزارة الموقّرة الإعراب عن فائق احترامها إلى وزارة خارجيّة الجمهورّية التّونسيّة، وقد أحالت رئاسة الوزراء هذا الملفّ إلى الشيخ محمّد العزيز جعيّط رحمه الله تعالى بصفته مفتيًا للدّيار التونسيّة، فأجاب عن هذا الاقتراح بما نصّه :

الجواب :

الحمد لله والصّلاة والسّلام على خير خلقه

حول توحيد الأعياد والمواسم الدّينية

جعل الإسلام كلاًّ من صوم رمضان، وإهلال عيد الفطر منوطًا بظهور الهلال أو إكمال الشّهر السّابق ثلاثين يومًا، وقد يبدو الهلال في بعض الأقطار ويخفى في

غيرها لسبب من الأسباب كوجود غيم، أو اختلاف المطلع مع البلد الذي رئي فيه، وقد يبدو الهلال في المغرب ولا يظهر في المشرق إلاّ اللّيلة الثّانية من ظهوره في المغرب لاحتباسه في الشّعاع. وقد ترتّب على ما ذكر حصول الاختلاف أحيانًا بين البلدان الإسلاميّة في ابتداء شهر الصّيام وعيد الفطر، ولم يهتمّ الأسلاف بهذا الاختلاف ولم يسعوا إلى رتْق فتقه، لتعذّره في عصورهم بسبب انعدام وسائل نقل الأخبار في إبّانها، فلا يصل خبر رؤية الهلال في بلد ما إلى الجهات البعيدة عنه إلاّ بعد مرور أيّام، يفوت معها اتّحاد البلدان في الصّوم والإفطار واقعيًّا، وإن أمكن اعتباريًّا وحكميًّا باعتبار الاكتفاء بالرّؤية الواقعة في بلدها وتعميمها وإعمالها في جميع البلدان الإسلاميّة وإلغاء اعتبار اختلاف المطالع.

توحيد الأعياد :

وبما أنّ وسائل نقل الأخبار في إبّانها توفّرت في العصر الحاضر وترقّت، فإنّي أستحسن توحيد المواسم الدينيّة، وأرى أنّ النّظر الشّرعيّ الصّحيح يقضي بذلك.

وجه تحبيذ توحيد المواسم الدّينيّة :

أحبّذ توحيد المواسم الدينيّة لما يحقّقه من فوائد جديرة بالاعتبار، وأعظمها إجلاء الوحدة بين الشّعوب الإسلاميّة في كافّة البلدان في عالم العيان، وتغذية شعورها بالرّابطة الدينيّة التي تجمع شملها وتوثّق أخوّتها وتنبّه المناوئين لتلك الشّعوب المضمرين لها السّوء، أنّها متوحّدة ظاهرًا وباطنًا يتناصرون بأخوّة الإسلام ويتواصون بالحقّ والصّبر طبق تعاليم الإسلام، وفي إظهار هذه الوحدة إظهار للقوّة، وهو من أغراض الإسلام ومقاصده حسبما يدلّ عليه قوله تعالى : ﴿وَأَعِدُّوا لَهُم مَّا اسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ الخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ، عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ﴾[207] وفي هذه الوحدة امتثال

[207] سورة الأنفال : الآية 60.

لقوله تعالى : ﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلاَ تَفَرَّقُوا﴾[208]، ولتحقّق أئمّة الدّين من رغبة الشّارع في التّوحيد ذهبت ثلّة من أئمّة الإسلام إلى كراهة تعدّد الجماعة في المسجد الواحد[209]، وإلى منع تعدّد الجمعة في البلد الواحد ما لم يتّسع جدًّا.

النّظر الشّرعي القاضي بتوحيد المواسم الدّينيّة :

جعل الإسلام لكثير من العبادات الواجبة أسبابًا معيّنة وضعها ورسمها لوقت أدائها، لا يصحّ لمسلم تحويلها بالتّصرّف فيها تقييدًا أو إطلاقًا، كطلوع الفجر والزّوال والغروب والشّفق في الصّلاة، وقد وقع الإجماع على مراعاة أهل كلّ قطر لأوقات بلادهم دون غيرها من البلدان الأخرى، ومعلوم أنّ الأوقات تختلف باختلاف البلدان فلكلّ بلد فجره وزواله وعصره ومغربه وعشاؤه، وما من درجة تتحرّك فيها الشّمس إلاّ وفيها جميع الأوقات بحسب آفاق مختلفة وأقطار متباينة، فإذا طلعت الشّمس في أقصى المشرق كان الوقت ليلاً في بلاد أخرى، ولمّا كانت أوقات الصّلوات أسبابًا لوجوب أدائها اعتبر كلّ ما يعيّن تلك الأوقات، واعتمدت الآلات والحسابات المفيدة للقطع في تعيين الأوقات، لأنّ من علم السّبب بأي طريق لزمه حكمه.

أمّا الصّوم وعيد الفطر فلم ينصّب الشّارع خروج الهلال من الشّعاع سببًا لهما، بل جعل السّبب رؤية الهلال خارجًا من شعاع الشّمس أو إكمال الشّهر قبله ثلاثين يومًا. ودليل ذلك قول رسول الله صلّى الله عليه وسلّم: «لا تصوموا حتّى تَرَوْا الهلال ولا تفطروا حتّى تروه فإن غمّ عليكم فأكملوا العدّة ثلاثين»[210].

[208] سورة آل عمران : الآية 103.

[209] أنظر مثلاً ابن العربي : أحكام القرآن: 2 / 10 - 13.

[210] أنظر النّووي : شرح مسلم : باب وجوب صوم رمضان لرؤية الهلال 190/7 – مالك الموطأ : كتاب الصّيام : باب رؤية الهلال 286/1 – البخاري : كتاب الصّيام وباب إذا رأيتم الهلال فصوموا: م1 ج229/2 وانظر أيضًا ابن العربي م.ن 99/1 وما بعدها.

ولهذا لم يعتدّ العلماء بجزم أهل الهيئة بوجود الهلال في إثبات الصّوم أو الفطر وإن كان الحساب قطعيًّا. وإذا ثبتت رؤية الهلال في بلد هل يجب الصّوم أو الفطر على كافة المسلمين في جميع الأقطار، أو لا يجب ذلك إلا على بلد أهل الرّؤية قياسًا على الصّلوات؟ هذا ما اختلفت فيه أنظار المجتهدين، فمن قائل أنّ الرؤية لا تعمّ بناءً على اعتبار اختلاف مطالع البلدان، فيجب على كلّ قوم اعتبار مطلعهم ولا يلزم أحد العمل بمطلع غير بلده إذا كان بلده يخالف مطلع البلد الذي رئي فيه الهلال، لأنّ كل قوم مخاطبون بما عندهم وهذا هو الرّأي الصّحيح عند الشّافعيّة[211]، واختاره جماعة من المالكيّة والحنفيّة[212].

وبالغ الشّهاب القرافي[213] (-684هـ) في تصحيحه وتزييف غيره[214]. ومن قائل بوجوب العمل بالرّؤية في جميع البلدان سواء اتّحدت مع بلد الرّؤية مطلعًا، أو اختلفت فيه. فيعتمد أهل المشرق العمل برؤية أهل المغرب ولو لم يروه في تلك اللّيلة، وهذا الرّأي المعتمد في المذاهب الثلاثة الحنفيّ والمالكيّ والحنبليّ، وهو مذهب

[211] قال النّووي : الصّحيح عند أصحابنا أنّ الرّؤية لا تعمّ النّاس بل تختصّ بمن قرب على مسافة لا تقصر فيها الصّلاة. شرح مسلم : باب بيان أنّ لكلّ بلد رؤيتهم : 197/7.

[212] قال الكاساني في البدائع : إذا كانت المسافة بعيدة بين البلدين فلا يلزم أحد البلدين حكم الآخر، لأنّ مطالع البلاد عند المسافة الفاحشة تختلف فيعتبر في أهل كلّ بلد مطالع بلدهم دون البلد الآخر. 991/2 : ط الإمام.
كما أفتى المفتي الحنفي الهندي الشّيخ السّنبهلي باستحالة اتّحاد مطلع الهلال في جميع أنحاء العالم، لأنّه يعتبر أنّ المسافة بين الشّرق والغرب طويلة تسبّب اختلافًا كبيرًا في مواعيد طلوع الشّمس وغروبها. فقد تكون الشّمس طالعة في مكان بينما تكون على وشك الغروب في مكان آخر في نفس الوقت. راجع السّنبهلي : محمد برهان الدّين : قضايا فقهيّة معاصرة : 98 وما بعدها.

[213] أنظر ترجمته في : الحجوي : الفكر السامي : 233/2 – مخلوف : شجرة النّور : 188 رقم 627 – كحالة : معجم المؤلفين : 158/1.

[214] القرافي : الفروق : ف 102 : 178/2 وما بعدها. ابن الشاط : إدرار الشّروق : 182/2 وما بعدها.

جماعة الزيديّة وارتضاه العلامة الشوكاني[215] (- 1250هـ 1834م) وهو الذي يقتضيه حديث الصّحيحين : «لا تصوموا حتى تروا الهلال، ولا تفطروا حتى تروه، فإن غمّ عليكم فأكملوا العدّة ثلاثين يومًا»[216] فإنّ هذا الخطاب لا يختصّ بأهل ناحيةٍ على جهة الانفراد، بل هو خطاب لكلّ من يصحّ له من المسلمين، فإذا رآه أهل بلد فقد رآه المسلمون[217]، فليلزم غيره ما لزمهم، ولا يشكّل ذلك بأن إلزام المشرق برؤية أهل المغرب مع تحقّق عدم انفصال الهلال عن شعاع الشّمس في المشرق، إلزامًا له بالصّوم أو الفطر قبل وجوبه، لأن نقول : «الأسباب الشّرعيّة توقيفيّة يلزم الانصياع إليها»، وإذا جعل الشّارع رؤية أهل المغرب للهلال سببًا في وجوب الصّوم أو الفطر على أهل المشرق، لا يلزم من ذلك محظور.

ويستخلص من هذا المبحث الأمور التّالية :

-أوّلا : توحيد الأعياد والمواسم الدينيّة أمر مرغوب فيه ومحمود.

-ثانيا : توحيد الأعياد والمواسم الدينيّة في جميع الأقطار الإسلاميّة، يقتضيه النّظر الشّرعي والجري على أغلب المذاهب الإسلاميّة.

-ثالثًا : لا يصحّ تخصيص بلد من البلدان برؤية هلال شهر الصّوم أو عيد الفطر، ولو بلغ هذا البلد في السموّ والفضل والاعتبار المرتبة العليا كمكّة المكرّمة، ويلزم أن يكون العمل برؤية الهلال مشاعًا بين كافة البلدان ففي أيّها حصلت الرّؤية عمل عليها.

---

[215] أنظر مثلاً كحالة : معجم المؤلّفين : 11/ 53- الكّتاني : فهرس الفهارس 408/1.

[216] النّووي : شرح مسلم : باب وجوب صوم رمضان لرؤية الهلال : 190/7 مالك : الموطأ : باب ما جاء في رؤية الهلال: 286/1.

[217] وهو رأي النّووي الشّافعي : راجع شرحه لمسلم : باب بيان أنّ لكلّ بلد رؤيتهم : 197/7.

-رابعًا : إلغاء الاعتماد على كلام أهل الهيئة في وجود الهلال وإثبات الصّوم والفطر به، لا لأنّ الحساب غير قطعيّ بل لكون الحساب ينتج إمكان الرّؤية لوجود الهلال لا وقوعها بالفعل، والسّبب الذي نصبه الشّارع للصّوم أو الفطر هو حصول الرؤية بالفعل لا إمكان الرّؤية مع عدم حصولها.

ولنا ملاحظتان تتعلّقان برؤية الهلال :

الأولى : التزام الدّول الإسلاميّة بالإعلام عن رؤية الهلال وقت حصولها في المذاييع مرّات متعدّدة، والإعلان من قبل عن أوقات إعلانها وتكرّر إذاعتها وتوجيه برقيّات في الغرض لكافة الدول الإسلاميّة.

الثّانية : التوسّع في ردّ رؤية الهلال بالاستبعاد فلا تقبل رؤية الآحاد، إذا جزم أهل الهيئة العارفون أنّه لم يولد الهلال أو لا يمكن رؤيته، ولا تقبل غير الشّهادة المستفيضة مع الصّحو.

الفتوى رقم 22

أموال الحج

السّؤال : لا يخفاكم أنّ تونسنا العزيزة تجتاز طورًا جبّارًا من البناء والتّشييد، وقد لاحظنا في هذه السنّة كما لاحظتم الأقساط الجديدة التي وقعت إضافتها إلى ميزانيّة الدّفاع الوطني ولنعم ما فعلت الحكومة، إذ الجيش هو سور الوطن وحامي حماه، والذّائد عن حياضه، والمدافع عن كرامته من أن يدوسها جبّار عنيد أو أفّاك أثيم.

ومن أجل هذا رأيت استفتاءكم في موضوع أعتقد أهميّته بالنّسبة لحياة البلاد الدّفاعيّة، وهو : إنّ موسم الحجّ على الأبواب وهو الموسم الذي يتوجّه فيه المسلمون من كلّ أقطار الدّنيا إلى بيت الله الحرام، مؤدّين بذلك أحد أركان الإسلام الخمسة التي لا ينكرها أيّ مسلم رضي بالإسلام دينًا، وبسيّدنا محمّد صلّى الله عليه وسلّم رسولاً، ولمّا كانت ديار الإسلام تختلف قوّة وضعفًا، وغنًى وفقرًا، ولمّا كانت الأمم الإسلاميّة في طور نهضة ووعي قويّ، وكلّ ذلك يستوجب التّوفير للخزينة لتقوم بهذه الأعباء الجسام على أحسن وجه وأكمله، فهل يجوز والحال على ما ذكر أن يقع جمع هذه الأموال الوفيرة، ودفعها عن يد راضية مرضيّة إلى كتابة الدّولة للدّفاع الوطني التّونسي ؟

وفريضة الحجّ باقية على الدّوام والاستمرار، فإن لم يتمكّن الشّخص القادر من أدائها في هذه السّنة ففي الوقت متّسع ومجال، وغير خفيّ أنّ الإسلام الذي فرض الحجّ هو الدّين نفسه الذي فرض الجهاد، وهو الإسلام الذي فرض التّعبئة والحيطة والحذر، وهو الذي يقول : ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَّا اسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُم﴾[218].

[218] سورة الأنفال : الآية 60.

وليس معنى هذا السّؤال إيقاف فريضة الحجّ، بل هي المنفعة العاجلة والضّرورة الملحّة وطريقة من الطّرق، لتعبئة جيش وطني عزيز كريم يتولّى الدّفاع عن أرض إسلاميّة، ولنا أمل في سعة مدارك فضيلة الشّيخ المفتي وحصافة رأيه ودقّة ملاحظته[219].

الجواب : قبل الجواب عن السّؤال ينبغي أن نعلم أنّ الدّفاع عن الوطن والذود عن استقلاله أمر أوجبه الإسلام وحتّمه، وإذا لم يكن من المداخيل الدوليّة ما يكفي للقيام بهذا الغرض المهمّ، يسوغ شرعًا أن يؤخذ من أموال المواطنين ما يحقّق هذا المقصد الأسمى و قد أفتى بذلك حجّة الإسلام الغزالي[220] (-505هـ) وأبو إسحاق الشّاطبي[221] (-790هـ) وغيرهما من محقّقي العلماء، ويدلّ عليه أنّ الله حثّ على الجهاد بالمال والنّفس كما طفح بذلك آي الذّكر الحكيم[222]، والأحاديث النّبويّة الصّحيحة السّند[223]، وقد ساق ابن قيم الجوزيّة[224] (- 751هـ) في زاد المعاد جملة صالحة فيها[225] وهكذا كان الأمر في صدر الإسلام في الغزوات النبويّة (وهي دفاعية) كان المسلمون يقطعون بمحض اختيارهم جزءًا من أموالهم لتجهيز المجاهدين، ومنهم من

---

[219] الصّباح : 19 ذو القعدة 1377هـ: 7 جوان 1957م: س8 ع1809.

[220] أنظر ترجمته في الحجوي: الفكر السامي : 332/2 - كحالة : معجم المؤلّفين : 266/11.

[221] أنظر ترجمته في مخلوف : شجرة النّور : 231 رقم 828 – كحالة : م.ن : 118/1 – الحجوي : م.ن : 248/2.

[222] قوله تعالى : «وَتُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَٰلِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ» سورة الصّف : 11.

[223] من ذلك ما رواه البخاري : قيل : يا رسول الله، أيّ النّاس أفضل، فقال صلّى الله عليه وسلّم : «مؤمن يجاهد في سبيل الله» : كتاب الجهاد : م1 ج3 : 200.

[224] أنظر ترجمته في كحالة : م.ن : 106/9 – الحجوي : م.ن : 365/2.

[225] ابن القيم : زاد المعاد : 2 / 38.

أتى بماله كلّه، ومنهم من أتى بنصفه، ومنهم من أتى بأقلّ من ذلك. وينبغي أن يضاف في عصرنا هذا إلى الجهاد بالنّفس والمال، الجهاد بالقلم وإذاعة الحقائق بكافة الوسائل العصريّة، لأنّ ذلك من أعظم وسائل الدّفاع في هذا العصر. أمّا جمع ما يقدر إنفاقه في فريضة الحجّ وتوجيهه إلى كتابة الدّولة للدّفاع الوطني، فإن كان مُرادُ السّائل معرفة الحجّ بالنّسبة لمن يرى برّ الحجّ فالجواب عنه جوازه إذا كان بمحض اختياره، وزاد التّطوع بذلك بناء على أنّ الحجّ واجب على التّراخي لا على الفور، وهو أحد رأيين في المسألة[226]، وإن كان مراد السّائل تحتيم ذلك وأخذ الحكومة له قصرًا، ومنع من يريد الحجّ من إنجازه فلا وجه لجوازه لوجوه :

- أوّلاً : إنّ عدد من يقصد الحجّ جدّ ضئيل بالنّسبة لعدد السكّان القاعدين عنه، فما يتجمّع من هذا المال إذا أبقي وما يصرف منه إذا أنفق في الحجّ لا يحصل الغرض المقصود ولا يفوته، ويضمّ هذا للأصل المتّفق عليه وهو أنّه لا يحلّ مال امرئ مسلم إلاّ عن طيب نفس.

- ثانيًا : إنّ أخذ المال من هذه الطّائفة الرّاغبة في الحجّ وصدّها عن الحجّ وإعفاء غيرها ممّن لا يقصد الحجّ، لا يتماشى مع قاعدتي العدالة والمساواة في التّكاليف والواجبات والحقوق.

- ثالثًا : إنّ تقديم بعض الواجبات على بعض إنّما يكون عند التّزاحم[227]، وفي اعتقادي أنّه لا يحصل التّزاحم بين المال للجهاد والمال للحجّ، إلاّ بعد استنزاف الأموال التي تصرف في غير الواجبات، كالأموال التي تبذل بسخاء في المسلّيات والسّياحات وما إليها من أنواع التّرف. وإنّي لأعجب ممّن يهتمّ بإنفاق المال في واجب دينيّ ويغضّ الطرف عند إنفاقه في غيره...

---

[226] مثلاً الآبي : جواهر الإكليل : 1 / 160 – الصّاوي : بلغة السالك : 243/1.

[227] القرافي : الفروق : 203/2 : الفرق 109.

وبعد، فالحجّ ليس من قبيل العبادات الماليّة خاصّة، وإنّما هو عبادة مزدوجة، فمن ناحية هو عبادة نفسيّة روحيّة، ومن ناحية أخرى هو عبادة ماليّة، والنّاحية الرّوحيّة هي الغرض الأسمى، ولهذا لا تصحّ الاستنابة في الحجّ ممّن هو قادر عليه غير معذور[228].

[228] القرافي: م.ن: 204/2: الفرق 110.

أحكام الأسرة 23 – 34

المرأة في الفقه الإسلامي وفي القضاء [229]

35 - رأي الشّيخ جعيّط في مجلّة الأحوال الشّخصية :

جريدة الاستقلال : 1376 هـ / 1956 م

[229] الطّاهر الحدّاد : امرأتنا في الشّريعة والمجتمع : 1929.

12 فتوى
حول المرأة في الفقه الإسلاميّ من 23 - 34

سأل الطّاهر الحدّاد الشّيخ جعيّط سنة 1929م عندما كان مدرّسًا ومفتيًا مالكيًا بمحكمة الديوان ضمن بعض المشايخ، أسئلة تهمّ وضع المرأة فقهًا وقضاءً، وفيما يلي الأسئلة والأجوبة :

السّؤال رقم واحد : هل للمرأة حقّ اختيار الزّوج، وهل لوليّها ذلك، ولمن تكون الكلمة الأخيرة[230]؟

الجواب : متى كانت المرأة غير ذات أب فهي التي لها الحقّ في أخذ الزّوج، ويتعيّن على وليّها الإجابة لمن عيّنته من الأكفاء، وأما ذات الأب فالبكر والصّغيرة يعتبر فيهما اختيار الأب وغيرهما العبرة فيه باختيارها[231].

السّؤال رقم إثنين : هل ظهور العيب الموجب للفسخ في أحد الزّوجين بعد البناء، يعتبر مصيبة نزلت بالآخر لا مناص منها[232] ؟

الجواب : يفرّق بين عيب الزّوجة وعيب الزّوج، فحدوث العيب بالزّوجة بعد العقد عليها يعتبر مصيبة نزلت بالزّوج، وإذا لم يحصل البناء. وحدوث العيب بالزّوج يوجب الخيار للزّوجة مطلقًا إذا كان العيب الجنون أو الجذام أو البرص، وأمّا إذا كان العيب داء الفرج، فإن حصل قبل الوطء كان للزّوجة الخيار[233]، وإن حصل

[230] أنظر الحدّاد : امرأتنا في الشّريعة 88.

[231] م. ن : 100.

[232] م. ن : 88.

[233] الدّردير : الشرح الصغير بهامش الصّاوي : 393/1 وما بعدها.

بعد الوطء ولو مدّة كان مصيبة نزلت بالزّوجة، إلاّ إذا تسبّب الزّوج في ذلك فيكون الخيار حينئذ[234].

السّؤال الثّالث : هل الغيبة الطّويلة المتلفة للمتعة الزّوجيّة تعطي حقّ الخيار للمرأة في الطّلاق أو أنّه ممتنع ما بقي الإنفاق، وهل المفقود وغيره في ذلك سواء؟

الجواب : عن الغيبة الطّويلة المتلفة لمتعة الزّوجية بأن كانت أكثر من ثلاث سنين، تعطي حقّ الخيار للمرأة في الطّلاق بعد الرّفع للحاكم ومكاتبة الغائب المعلوم موضعه، وإن كانت تبلغه المكاتبة بأن يقدم أو ترحل إليه امرأته، أو تطلّق عليه كما كتب بذلك عمر بن عبد العزيز[235] (-101هـ) لقوم غابوا بخراسان، فإن لم تبلغه المكاتبة فالذي اختاره جمع من المتقدّمين والمتأخّرين طلاقها عليه، إذا اشتكت الضّرر بترك الوطء وخوف الزّنا، لأنّه أمر لا يُعلم إلاّ منها، وهذا كلّه في غيبة غير المفقودين. أمّا المفقود المنقطع خبره، فحكمه إذا كان فقده بأرض الكفر في غير حرب أن تطلّق عليه بالفور إذا لم يترك لها نفقة، فإن ترك لها نفقة لزمها البقاء لمدّة التّعمير، وإذا كان فقده بأرض الإسلام في غير حرب فبعد بحث الحاكم عنه وعدم معرفة موضعه، يضرب لها أجلاً قدره أربع سنين، وبعد انقضاء الأجل تعتدّ الزّوجة عدّة وفاة وتحلّ للأزواج[236]. وضرب هذا الأجل وقع من الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه، ووافق الصّحابة على ذلك.

وأمّا المفقود في الحرب، فإن كانت الحرب بين المسلمين والكفّار، فقيل لا تتزوّج زوجته إلاّ بعد مضيّ مدّة التّعمير، وقيل يضرب الحاكم عامًا من حين اليأس للمفقود،

---

[234] الحدّاد : امرأتنا في الشّريعة : 100.

[235] أنظر ترجمته في الشّيرازي : طبقات الفقهاء :64 – السّيوطي : إسعاف المبطّأ : 31.

[236] سحنون : المدوّنة : 92/2. ابن راشد : اللّباب : 88.

ثمّ تعتدّ زوجته عدّة وفاة وتحلّ للأزواج، وإذا كانت الحرب بين المسلمين، فقيل يتلوّم الحاكم للزّوجة باجتهاده، فيما قرب من الدّيار بعد انصراف من انصرف وانهزام من انهزم ثمّ تعتدّ وتتزوّج، وفيما بعد ينتظر سنة، وقيل فيما يتربّص أربع سنين، وقيل يضرب لامرأته بقدر ما يستقصى أمره، ويستبرأ خبره وليس لذلك حدّ معلوم[237].

السّؤال الرّابع : هل يمضي الطلاق بمجرّد التّلفظ به النّاشئ عن حدّة غضب أو تعليق، أو إنّ المعتبر في ذلك تحقّق استحالة العشرة بين الزّوجين[238] ؟

الجواب : يمضي الطّلاق بمجرّد التّلفظ به وإن نشأ عن حدّة غضب خلافًا للحنفيّة، ويمضي الطّلاق المعلّق على شيء لوقوع المعلّق عليه[239]، ولا يعتبر في ذلك تحقيق استحالة العشرة بين الزّوجين[240].

السّؤال الخامس : هل للمرأة ضمان فيما أعطى الرّجل حقّ الطّلاق، وهل هذا الحقّ بيد الرّجل يوقعه على المرأة متى شاء وبلا حدّ[241]؟

الجواب : ليس للمرأة ضمان مادّي فيما أعطى الرّجل من حقّ الطّلاق، وإنّما لها ضمان معنويّ وهو وقايتها من التّعاسة التي تنتشر بإرغام الزّوج على إمساكه لها، والطّلاق بيد الرّجل يوقعه على الزّوجة متى شاء[242].

[237] الحدّاد : امرأتنا : 100-101.

[238] الحدّاد م. ن : 88.

[239] الدّردير : الشّرح الكبير : 365/2.

[240] الحدّاد : م. ن: 101.

[241] الحدّاد : م. ن: 88.

[242] الحدّاد : امرأتنا في الشّريعة و المجتمع: 101

السّؤال السّادس : هل للمرأة أن تثبت لدى القضاء عدم التّناسب بينها وبين زوجها، في الأخلاق والرّغبات بما ينفي طيب العشرة بينهما، فتطلب بموجب ذلك الطّلاق[243] ؟

الجواب : إذا أثبتت الزّوجة لدى القضاء عدم التّناسب بينها وبين زوجها في الأخلاق والرّغبات، فلا تجاب إلى طلب الفراق، وإنّما لها ذلك إذا أثبتت إضراره بها[244].

السّؤال السّابع : هل للمرأة أن تلاعن كالرّجل في رؤية الزّنا أو أنّ ذلك من خصائصه، وإن كان كذلك فعلى أيّ نظر بني هذا الامتياز[245]؟

الجواب : ليس للمرأة أن تلاعن الرّجل في الزنا بخلاف العكس، والمدرك في ذلك أنّ زناها يعود عليه بالمضرّة إذ يتوقّع منه دخول أجنبيّ عنه في نسبه، أمّا زنا الزّوج فلا يتوقّع منه إدخال ذلك الضّرر عليه[246].

السّؤال الثامن : هل يجوز أن يضمر الرّجل نيّة الطّلاق في نفسه عند عقد النّكاح، فيصحّ ذلك ويتمّ النّكاح[247].

الجواب : يجوز أن يضمر الرّجل في نفسه نيّة الطّلاق عند عقد النّكاح، ويصحّ ذلك النّكاح[248].

---

[243] م. ن : 88.

[244] م. ن: 101.

[245] م. ن: 89.

[246] م. ن: 101-102.

[247] م.ن: 89.

[248] الحدّاد : امترأتنا في الشّريعة : 102.

السّؤال التّاسع : هل المرأة في البيت رفيق مساوٍ للرّجل يعملان باشتراك في الرّأي والتّنفيذ، أو أنّها قاصر تحت رعايته كأداة لتنفيذ أوامره، وهل إذا امتنعت من هذا، تجبر عليه أم ماذا يكون[249]؟

الجواب : المرأة راعية في بيت زوجها، فعليها أن تقوم بهذا الواجب حتّى تكفيه مؤونة التّدبير في داخل المنزل، فيتفرّغ لبذل مجهوداته فيما يتعلّق بشؤون الحياة خارج المنزل، وبهذا تتحقّق المشاركة بينهما، والتّعاون على إصلاح شؤونهما وهو من أعظم المقاصد في النّكاح، وإذا أمر الزّوج زوجته بشيء ممّا هو داخل المنزل حكّمت العادة[250]. فإذا كانت تقتضي قيام الزّوجات به أجبرت عليه، وإلاّ فلا، ولاستناد هذا الفعل للعادة يختلف الحكم بين نساء البوادي ونساء الحواضر، كما يختلف بالنّسبة لأهل الشّرف وبالنّسبة للسّوقة[251].

السّؤال العاشر : ما هو مقدار الحرّيّة التي تتصرّف بها المرأة في مالها في تجارة أو غيرها متى كانت رشيدة، وهل للزّوج ولاية عليها في ذلك أو تفويض جبريّ[252]؟

الجواب : للمرأة الحريّة التّامّة في التّصرّف في مالها بغير التّبرّع إذا كانت رشيدة، وليس للزّوج نظر في ذلك، وأمّا التبرّع منها فللزّوج النّظر فيما زاد على الثّلث، فله أن يردّ ما فعلته[253].

---

[249] م.ن : 89.

[250] ابن نجيم : الأشباه والنّظائر 101 – الزّرقا : شرح القواعد الفقهيّة : 219 وما بعدها.

[251] الحدّاد : م. ن: 102.

[252] م. ن: 89.

[253] الحدّاد: امرأتنا في الشّريعة و المجتمع : 102 – راجع الموّاق : التاج والإكليل : 5/78.

السّؤال الحادي عشر : ما هو اعتبار المرأة بوجه أعمّ، وهل من قائل بتقديمها في إمامة الصّلاة وفي القضاء وغير ذلك من شؤون خارجة عن دائرة البيت[254] ؟

الجواب : صريح المذهب منع إمامة المرأة[255] وولايتها القضاء[256].

السّؤال الثّاني عشر : ما الذي يجب ستره من بدنها عن الأنظار صونًا للأخلاق[257]؟

الجواب : يجب بالنّسبة للأجانب غير المحارم ستر جميع بدنها ما عدا الوجه والكفّين، ويجب عليها ستر الوجه أيضًا إذا خشي منها الفتنة[258].

---

254 الحدّاد: م. ن: 89.

255 الدردير : الشرح الكبير : 325/1.

256 الحدّاد : م. ن: 102

257 م. ن: 89.

258 م. ن: 102 – راجع جعيّط : مجالس العرفان : 159/2 وما بعدها.

الفتوى رقم 35
رأي الشّيخ جعيّط في مجلّة الأحوال الشخصيّة

السّؤال : ورد استفتاء إلى شيخ الإسلام المالكي محمّد العزيز جعيّط نشرته جريدة الاستقلال، ع 46 في(30 محرّم 1386هـ-1956م) يطلب فيه أصحابه رأي الشّيخ في م.أ.ش. الصّادرة بتونس يوم(13 أوت 1956م)؛ والتي ستطبّق من غرّة جانفي 1957.

الجواب : الحمد لله، والصّلاة والسّلام على سيّدنا محمّد وعلى آله وصحبه، وبعد، فجوابًا عن الاستفتاء المنشور في جريدة الاستقلال عدد46 المؤرّخ في(30محرّم 1376هـ – 7 سبتمبر 1956م)، والمتعلّق بما جاء في مجلّة « الأحوال الشّخصيّة» من الأحكام، أقول للمستفتين إنّ إحداث التّشغيب بما يفضي إلى بذر الشّقاق وبعث البغض والأحقاد وتقويض هيكل الوحدة الوطنيّة، لا يحلّ للمؤمن الصّادق ارتكابه، لما يفضي إليه من الأضرار العامّة والكوارث الجلّى التي تصيب بلدنا العزيز في الصّميم.

والاستفتاء لهذا الغرض الممقوت من المكر السيّء إلاّ بأهله[259]، والإمساك عن إفتاء هؤلاء ممّا شدّ إليه الشّارع مطايا الحثّ والطّلب.

أمّا إذا كان الغرض استجلاء الحقّ ومعرفة حكم الله تعالى، ليطلب من الحكومة الشعبيّة الرّجوع في الفصول التي تخالف الحكم الشّرعي، ويكون الطّلب بطريق لا تشغيب فيه ولا تهويش، فإنّي أطمئن هؤلاء المتمسّكين بدينهم العاضّين عليه بالنّواجذ، أنّي قمت بالواجب ووجّهت لوزارة العدل مكتوبًا في(13 محرّم وفي 20

[259] آية مقتبسة من فاطر : 42.

أوت 1376هـ-1956م)، بيّنت فيه ما يلزم من تحويره وتغييره أو حذفه، من الفصول التي لا تتماشى مع الحكم الشّرعي في نظري - وفيما أعلم - إذا بقيت على حالها، وبيّنت كيفيّة التّدارك، وهي الفصول 14 [260]- 18 [261]- 19 [262]- 21 [263]- 30 [264]- 35 [265]- 77 [266].

والسّـــــلام. محمّد العزيز جعيّط[267]

[260] ونصّه : موانع الزّواج قسمان : مؤبّدة ومؤقّتة، فالمؤبّدة القرابة أو المصاهرة أو الرّضاع أو التّطليق ثلاثًا، والمؤقّتة: تعلّق حق الغير بزواج أو عدّة – مجلّة الأحوال الشّخصيّة/6.

[261] ونصّه : تعدّد الزّوجات ممنوع، والتّزوّج بأكثر من واحدة يستوجب عقابًا بالسّجن مدّة عام وبخطيّة قدرها 240د أو بإحدى العقوبتين فقط. الرّائد الرّسمي ع66 في 10/1376هـ- 17 أوت 1956م/1546.

[262] ولفظه : يحجّر على الرّجل أن يتزوّج مطلّقته ثلاثًا – مجلّة الأحوال الشّخصيّة/7.

[263] الفصل 21 : الزّواج الفاسد هو الذي اقترن بشرط يتنافى مع جوهر العقد، وانعقد بدون مراعاة أحكام الفقرة الأولى من الفصل الثالث والفقرة الأولى من الفصول 16 – 15 – 5 – 17 – 19 – 20. الرّائد الرّسمي ع66 في 10 محرّم 1376هـ17- أوت 1946م/1546.

264 الفصل الثّلاثون : نصّه : لا يقع الطّلاق إلاّ لدى المحكمة : مجلّة الأحوال الشّخصيّة/9.

[265] الفصل الخامس والثّلاثون : تعتدّ المطلّقة غير الحامل مدّة ثلاثة أشهر كاملة، وتعتدّ المتوفّى عنها زوجها مدّة أربعة أشهر وعشرة أيّام كاملة، أمّا الحامل فعدّتها وضع حملها، وأقصى مدّة الحمل سنة من تاريخ الطّلاق أو تاريخ الوفاة – مجلّة الأحوال الشّخصيّة/10.

[266] الفصل الثّامن والثّمانون : القتل العمد من موانع الإرث، فلا يرث القاتل سواء أكان فاعلاً أصليًّا أو شريكًا، أو كان شاهد زور أدّت شهادته إلى الحكم بالإعدام وتنفيذه – مجلّة الأحوال الشّخصيّة/17.

[267] الاستقلال ع47 في صفر الخير 1376هـ/1956م/1.

فتاوى المعاملات

36- تعامل الفلاّحين مع التأمين وشركات الضّمان: المجلّة الزّيتونية 1937م.

37- القرض الوطني : العمل + الصّباح 1957م.

38- إشاعة دعوى الحُبس : المجلّة الزّيتونيّة 1937م.

39- التحبيس على الأولاد : المجلّة الزّيتونيّة 1936.

40- الوصيّة الواجبة : مكتوب يحتفظ به نجله 1956م.

41- إرث البنت : مكتوب يحتفظ به نجله 1956.

الفتوى رقم 36
تعامل الفلاّحين مع التأمين وشركات الضّمان

السّؤال : إن معظم الفلاّحين اليوم، بل أكثر الفلاّحين الكبار يتعاملون مع صندوق الإعانة الدّولية بفائض قدره سبعة بالمائة 7% ويشترطون عليهم شيئًا آخر، وهو لا يسوغ له التّعامل إلاّ إذا التزم بالسيكورتاه، وهو الضّمان عندهم من الجوائح السّماويّة، فهل يسوغ ويجوز شرعًا للفلاّح أن يتعامل مع الصّندوق بالفائض المذكور مع السيكورتاه، التي تضمن له الجوائح السّماوية كحجر وغيره وكذلك الحرق، على أن يدفع مالاً في مقابلة ذلك، فكيف الحكم في الفائض في الصّورة الأولى، وكذلك المدفوع إلى دار السيكورتاه، فهل يسوغ ويجوز شرعًا للفلاّح الإقدام على الأمرين أو لا يجوز ويمنع شرعًا، والحال أنّ الفلاّحين اليوم في بؤس وشقاء، وليس عندهم ما يباع ولا يشترى لبذر أراضيهم المهيّأة، ولا باب يتعامل منه معاملة شرعيّة، والحال أنّ عليهم مطالب وديون كثيرة، وليس لهم باب يطرقونه سوى الفلاحة وتعسّر الأمر ؟

الجواب : يُمنع التّعامل بالفائض سواء كان قليلاً أم كثيرًا، الآية[268] وليس عجز الفلاّح عن بذر أرضه مبيحًا له الاقتراض بالفائض، وينبغي للعاجز عجزًا ماليًّا عن الاشتغال بالفلاحة أن يشترك مع غيره فيها على طريق المزارعة، أو يكري لغيره الأرض أو يبيع شيئًا من الأرض لتعمير ما بقي له، ولا يجوز دفع مال في مقابلة ضمان الجوائح المعبّر عنه بالسيكورتاه، لأنّه من وادي القمار وأكل المال بالباطل، لتردّد الأمر

[268] قوله تعالى : « ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَ أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا. فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ وَ أَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ. وَمَنْ عَادَ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ. يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبَا وَ يُرْبِي الصَّدَقَاتِ. وَاللَّهُ لاَ يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ». سورة البقرة: 275 - 276.

بين سلامة المضمون فيخسر دافع المال وبين عطبه فيربح وتخسر الشّركات، وما هذا سبيله محض قمار، وعقود المعاوضات يشترط في صحّتها السّلامة من الغرر والجهالة، وهي قاعدة قطعيّة مستقراة من جزئيّات كثيرة مبثوثة في الشّريعة[269].اهـ.

ولقد شرح الشّيخ كمال الدّين جعيّط فتوى والده بقوله : «اعتبر الشّيخ الوالد أنّ حرمة التأمين تكون بدفع مال واسترجاع مال، أو عدم استرجاعه عندما لا تقع مصيبة. فالعقد الشّرعي إذًا غير موجود، والقاعدة أنّ الله تعالى جعل المال وسيلة للعمل ولم يكن مقصودًا لذاته، وبذلك لا يصحّ استعماله لذاته. ولقد شدّد الوالد في منع الضّمان لوجود وسيلة أخرى تجعلنا لا نعتمد على الضّرورة، وهي تعويض التّأمين بتكوين تعاونيّات يشارك فيها كلّ فلاّح وتأخذ بيد من وقع في مصيبة، ويكون من باب التّعاون على البرّ والأخذ بيد الغير، ومن باب تفريج الكروب لقوله صلّى الله عليه وسلّم : «من نفّس عن مؤمن كربة نفّس الله عنه كربة من كرب يوم القيامة»[270]، بينما يتمّ الاعتماد على قاعدة الضّرورات تبيح المحظورات عندما تنسدّ كلّ الأبواب، ولم يبق أيّ باب من أبواب الحلال عندها نرتكب أخفّ الضّررين. أمّا عندما نجد بديلاً وهو التّعاونيّات التي يمكن أن تحلّ محلّ التأمين وفيها أجر وثواب فلا مجال للتّعامل مع دور التّأمين[271].اهـ.

ومن المبيحين للتّأمين التّعاوني أو التّبادلي، أعضاء مجمع الفقه الإسلامي المنبثق عن منظّمة المؤتمر الإسلامي، في قرارهم الصّادر في شهر ربيع الثّاني 1406 ديسمبر 1985، الذي جاء فيه : إنّ العقد البديل الذي يحترم أصول التّعامل الإسلامي هو

---

[269] راجع المجلّة الزّيتونيّة م1 ج10 ربيع الأوّل 1356هـ جوان 1937م/509 - 510.

[270] أنظر مسلم بشرح النّووي : كتاب الذّكر والدّعاء: باب فضل الاجتماع على تلاوة القرآن 21/17.

[271] لقاء مع الشّيخ كمال الدّين جعيّط : 11-10: 1992.

عقد التّأمين التّعاوني القائم على أساس التّبرّع والتّعاون، وكذلك الحال بالنّسبة لإعادة التّأمين القائم على أساس التّأمين التّعاوني[272].

وأباح الشّيخ محمّد أبو زهرة[273] (-1974م) هذا النّوع من التأمين، وممّا جاء في كلامه : التّأمين التعاوني هو السّبيل لتحقيق كلّ ما يتصوّر في التّأمين من مصلحة. والتّعاون يأمر به القرآن الكريم[274]، وفي موضع آخر : إنّ دفع الحاجة يمكن بإيجاد جماعات تعاونيّة تتعاون فيما بينها على دفع الأضرار ومجابهة الحوادث، فنحن لا نحكم بالتّأمين غير التّعاوني كأمر ضروريّ أو حاجيّ، إذ لا نفرض أنّه لا يمكن أن يوجد تأمين سواه، إذ الضّرورة أو الحاجة لا تكون إلاّ حيث تستغلق الأمور، ويتعيّن المحرّم سبيلاً للإنقاذ، فمن وجد طعامًا ولو ضئيلاً لا يأكل الميتة، وهذا الذي يبلغ به الجوع أقصاه ولا يوجد إلاّ الخنزير يأكله فإنّه يباح له أكله، ولكن إن وجد طعامًا آخر وهو دون الخنزير اشتهاءً مع أنّه طيّب حلال لا يعدّ في حالة ضرورة[275].

كما أباحه الدّكتور غريب الجمال واعتبره جائزًا شرعًا، لأنّه يقوم على أساس إنشاء صندوق تعاوني مشترك بين جماعة، يكتتبون فيه لدفع أضرار من تصيبهم نوائب معيّنة. فالتّأمين التّعاوني عنده جمعيّة تعاونيّة لا تهدف إلى ربح ما، وإنّما هدفها ترميم آثار المصائب التي تنزل ببعضهم، وهي لا شّك من أجمل صور التّطبيق العمليّ لمبدأ التّعاون على البّر الذي أشاد به القرآن العظيم[276].

---

[272] أنظر مجلّة مجمع الفقه الإسلامي ع4 ج1(1408هـ - 1988م) 18.

[273] أنظر فاروق منصور : مواقف من حياة الشّيخ محمد أبو زهرة مجلّة الأمّة - جمادى الأولى(1401هـ-مارس 1981م) - 17 وما بعدها – الزركلي الأعلام - 25/6.

[274] قوله تعالى : «وَتَعَاوَنُوا عَلَى البِرِّ وَالتَّقْوَى وَلاَ تَعَاوَنُوا عَلَى الإِثْمِ وَالعُدْوَانِ». المائدة: 2.

[275] أنظر الجمال غريب: التّأمين في الشّريعة الإسلاميّة والقانون : 74.

[276] الجمال : ن. م: 197.

ومن العلماء المعاصرين الذين أباحوا عقود التأمين وجوّزوا التّعامل مع مؤسّسات التّأمين، الشّيخ الحجوي الثّعالبي[277] (- 1376هـ 1956م) والشّيخ رفعت علي ماهر من علماء الأزهر[278] والشّيخ عبد الوهاب خلاف[279] والشّيخ أحمد طه السّنوسي[280] والأستاذ عبد الرحمن عيسى[281] والشّيخ بهجت أحمد حلمي[282]. ونجد أيضًا بعض العلماء المعاصرين الذين حرّموا التأمين مطلقًا من أمثال الشّيخ: محمّد بخيت المطيعي الحنفي.[283] والشّيخ عبد الله القليقلي[284]، والشّيخ الصّديق محمّد الأمين الضّرير[285] والدّكتور شوكت العليان[286]. والدّكتور حسين حسين شحاته.

[277] الفكر السّامي : ترجمة المؤلّف لنفسه 376/2 وما بعدها – كحالة : معجم المؤلّفين 187/9.

[278] السّيد عفيفي : أصول التّشريع مجلّة الأزهر م9 س9 (1357هـ/1938م) 701.

[279] جمال : التأمين 201 وما بعدها.

[280] جمال : م. ن 203 وما بعدها.

[281] ن. م 220 وما بعدها.

[282] كان مستشارًا سابقًا بمحكمة الاستئناف بمصر : ن.م: 224.

[283] كان مفتيًا للدّيار المصريّة وعضوًا في محكمة مصر العليا الشّرعيّة ن. م: 197 وما بعدها أنظر الحجوي : م. ن: 201/2.

[284] مفتيًا سابقًا للمملكة الأردنية : ن. م: 212.

[285] أنظر مجلّة الوعي الإسلامي : ع174س15 جمادى الثانية 1399هـ - أفريل 1979م) التأمين عند فقهاء الشّريعة : 46 وما بعدها.

[286] أنظر مجلّة منار الإسلام : ع5 س8 جمادى الأولى : 1403هـ:ماي 1983م التأمين المعاصر ومظلّة الأمن في الإسلام : 54 وما بعدها.

الفتوى رقم 37

القرض الوطني

لقد أفتى الشّيخ جعيّط بجواز القرض الوطني، ذلك القرض الذي كان عن طريق اكتتاب دعت إليه الحكومة سنة(- 1376هـ 1957م) لتوفير الأموال اللاّزمة لتجهيز البلاد صناعيّا، يحقّق لها الازدهار الاقتصادي. وجعلت له فائضًا سنويّا، فتحرّج كثير من التّونسيين من هذا الفائض الذي اعتبروه ربًا، وهو من المحرّمات المعلومة من الدّين بالضرورة، وتردّدوا في الإسهام فيه، فاستفتي الشّيخ من قبل الحكومة ليبيّن رأي الدّين في هذا القرض[287].

السّؤال : هل الفائض المترتّب على الاكتتاب في القرض الوطني حلال أو حرام؟

هذا الاستفتاء كان من قبل الرئيس الحبيب بورقيبة لما لاحظ تباطؤ التّونسيين في الإقبال على الاكتتاب في القرض الوطني، وممّا قال : «بقي بعض النّاس متردّدين ولم يشاركوا في القرض وهم متزمّتون، ويتساءلون عمّا هو حلال وحرام، ويخامرهم بعض الشّكوك في مسألة الفائض من القرض الذي يوزّع بين صاحب المال والأمّة عامّة، وهو ليس له أي ارتباط بمسألة الرّبا، ولقطع هذا الشكّ فإنّ فضيلة الشّيخ مفتي الدّيار التونسيّة سيّدي محمّد العزيز جعيّط سيذيع كلمة غدًا تتعلّق بحكم الدّين في هذا القرض[288].

[287] راجع الصّباح (6 رمضان 1376هـ 1957 م)، سنة 7: 2 ع2452.

[288] نفس المصدر.

الجواب[289] : بسم الله الرحمن الرّحيم. أيّها الشّعب التونسي المسلم النّبيل، إذا أردت أن تبرهن على إخلاصك لدينك وحبّك لوطنك، فشارك بقدر الاستطاعة في الاكتتاب في القرض الوطني؛ لما يترتب عليه من فوائد جليلة تعود على الوطن والمجتمع، وكلّ ما يترتب عليه خير للأفراد والمجتمع حثّ الإسلام عليه، ويندرج في فعل الخير الذي ندب إليه كتاب الله المجيد. إنّ الغرض من القرض الوطني تجهيز البلاد تجهيزا صناعيّا، الأمر الذي يقلّص ظلّ البؤس، ويفتح للقادرين على العمل حياة العزّة والكرامة، ويُبعد شبح البطالة، إذ يمكّن أبناء البلاد من بناء مصانع بأجور تقيهم شرّ الخصاصة، ومن مشاركتهم فيها بعد بعملهم في تحريك دواليبها بعد إقامتها، وخير ما يكتسبه المرء ما حصل عليه من عمل يده كما جاء في الحديث[290].

يحفظ تجهيز الصّناعة ثروة البلاد من تسرّب جزء عظيم منها إلى الخارج، بالاستغناء عن كثير من المصنوعات التي كانت تستوردها من البلدان الأجنبية للحاجة إليها، فتصير بعد التّجهيز الصّناعي تكتفي بما تخرجه مصانعها، بل ربّما صارت هذه المصانع ينبوعًا غزير المادّة يزيد عن كميّة الثّروة العامّة بما تصدره للخارج ممّا زاد عن قدر حاجتها، كما هو حال الأمم الغربيّة الرّاقية الكثيرة المصانع.

التّجهيز الصّناعي يرفع من قيمة منتوجات بلادنا الطبيعية المعدنيّة منها والنّباتيّة، بتحويلها بالصّناعة إلى مواد ومصنوعات متوقّعة الاستغلال، وبعدما كانت على حال بقائها على صفتها الأصليّة منخفضة الثّمن مبخوسة، وقد تواطأت كلمة المفكّرين والعلماء على أنّ ازدهار الاقتصاد في البلاد، هو الذي يحقّق رقيّها وسيادة شعبها وهو

---

[289] أذيع الجواب في المذياع وقامت بنشره جريدة الصّباح.

[290] ما رواه البخاري عن المقدام أنّ الرّسول صلّى الله عليه وسلّم قال : «ما أكل أحد طعامًا قطّ خيرًا من أن يأكل من عمل يده». أنظر كتاب البيوع : باب كسب الرّجل وعمله بيده : م3، ج8/2.

الضّامن لاستقلالها الكفيل لحمايتها من التسلّط الأجنبي، هذه شعلة تضيء لنا بعض الأغراض المهمّة التي يحققها القرض الوطني، وهي أغراض يحثّ الدّين الإسلامي على شدّ أزرها وإبرازها إلى عالم الوجود[291].

إنّ الدّين الإسلامي يأمر الآخذين به أن يكونوا أقوياء، في العلم والمعرفة، وأقوياء في الأموال، وأقوياء في الثّروة المتولّدة من الصّناعة والزّراعة والتّجارة، أقوياء في المعدّات الحربيّة التي يحمى بها الوطن، وهل تحصل هذه الرّغائب بغير التّجهيز الصّناعي، وبهذا الاعتبار يكون القرض الوطني المحقّق لهذه الأهداف السّامية من القرض في سبيل الله، إذ ليس الجهاد خاصّة كما يظنّه الكثير، بل هو ما يرضاه الله ويحثّ عليه. ولا ينبغي أن يكون في صدر المؤمن حرج من الاكتتاب في القرض الوطني بعلّة أنّه قرض بزيادة، وهو مجمع على تحريمه، لأنّ الزّيادة لا يشترطها المقرض ولا هو مجبور على تسلّمها بل هو متمكّن من التّنازل عنها للحكومة، والرّجوع عند الاقتضاء بمقدار ما أقرضه، وإذا لم يرجع إلى اليد المقرضة أكثر ممّا أقرضت بقي القرض سالمًا ممّا يكدّر صفوه، وانتفى توهّم المنع، واكتسى حلّة القرض الحرّ. واقتضاء زيادة عن مقدار القرض إذا لم يشترطها المقرض ممّا اختلف فيه أنظار العلماء المجتهدين إباحة ومنعًا. ومذهب الإمام الشافعي[292] (-204هـ) الجواز كما نصّ عليه النّووي وغيره، بحديث: «خياركم محاسنكم قضاءً»[293] وممّا يلزم التّنبيه إليه أنّ اقتراض الحكومة من أفراد الشّعب لصالح المسلمين، لا ينبغي أن يسلّط عليه أحكام

[291] راجع مثلا: شلتوت: الفتاوى 352 وما بعدها.

[292] أنظر ترجمته في الشّيرازي: طبقات الفقهاء: 61 وما بعدها ابن عبد البر: الانتقاء: 65 وما بعدها.

[293] عن أبي هريرة قال: جاء رجل يتقاضى رسول الله صلّى الله عليه وسلّم بعيرًا. فقال: «أعطوه سنا فوق سنّه». وقال «خيركم أحسنكم قضاء». أنظر النّووي: شرح مسلم: كتاب: البيوع: باب جواز اقتراض الحيوان: 38/11.

القرض المبرم بين الأفراد من جميع الوجوه، لأنّ الفرد لا حقّ له في مال غيره فيلزم الاحتياط، واشتراط ما يمنع استغلال باب الأموال لحاجة المضطرّ لابتزاز أموالهم، وتضخيم ثروتهم، وهو الحكمة في منع القرض بزيادة. أمّا أحوال الدّولة فإنّها للشّعب مرصدة لمصالحه ولكلّ فرد من الشّعب حقّ فيها. على أنّ الكتب في رقاع التّجهيز، مكّن من جعل هذه الرّقاع من قبيل التجارة، لا من قبيل القرض يرصدها لإقامة المصانع والمشاركة في تأسيسها للانتفاع بما تدرّه من أرباح كما هو الشّأن في الشّركات، وبذلك لا يبقى مجال لتوهّم المنع. فتقدّموا أيّها المسلمون بخطى واسعة، وقلوب مطمئنّة، للاكتتاب في رقاع التّجهيز، ولا تصدّكم الوساوس عمّا يحقّق قوّتكم، ويدعّم عزّتكم، وينتج نفعكم، وتقدّم بلدكم، فإنّ الإسلام ما كان قطّ عقبة كأداء في تحقيق المصالح العامّة، العائدة بالخير والنّفع على الأفراد والمجتمع. والسّلام[294]. اهـ.

فالشّيخ جعيّط أباح القرض الوطني لأنّ أخذ الجماعة بيد أمّتهم ودولتهم من قبيل الضّرورة، والأمّة إذا اقترضت من الغير سيكون هذا الاقتراض بفائض، أمّا عندما تقترض من المواطنين، فهي لا تلزم المواطن بأن يأخذ الفوائض ولو أخذ المواطن الفائض يمكن إخراج هذه العمليّة من باب المضاربة، وهي جائزة عند الجمهور[295]. ويعتبر القرض الوطني من القروض الإنتاجيّة، وهي القروض التي يطلبها أصحابها لتمويل عمل يقصد به الربح، في عمل تجارة أو صناعة أو زراعة، وهذا القسم يسدّ المصرف الحاجة إليه بواسطة المساهمة فيها بالرّبح بالفائدة اللاحقة[296].

---

[294] راجع العمل: (6 رمضان 1367هـ/1957م): ع2/2442.

[295] لقاء مع الشّيخ كمال الدّين جعيّط: 10-11-1992م.
أنظر: د. أبو سنّة: أحمد فهمي: الرّبا والوديعة والمصرفية في ضوء حقائق الفقه وأدلّته: مجلّة الأزهر: ج7 س62 رجب 1411هـ: فيفري 1990م: 683 وما بعدها.

[296] أنظر عتر: نور الدين: المعاملات المصرفيّة والرّبويّة: 120.

الفتوى رقم : 38

إشاعة دعوى الحبس لا تكفي لاتّباعه

السّؤال : مكان بيع من زمن بعيد، والشّائع عنه الآن أنّه كان حبسًا، وانتقل بالبيع مرّات، ومنذ خرج عنه بائعه الأوّل لم يظهر رسم تحبيسه، فهل أنّ مجرّد تلك الإشاعة يقوم مقام نصّ الحبس، وهل يأثم المشتري إذا هو اشترى ذلك المكان، وخصوصًا إذا كان بيد أجنبيّ وأراد مسلم أن يشتريه؟

الجواب : إنّ شيوع الحبسيّة لا يقوم مقام رسم الحبس، والمشتري لذلك المكان لا يأثم إذا لم يكن عالما بالحبسيّة، أمّا كون الشّيوع لا يقوم مقام رسم الحبس، فوجه حصول الشّكّ في صدق مقتضاه وصحّته لجهالة مصدره وإيهام نشأته، والتّردّد فيما طرأ على الحبسيّة من معاوضة أو حكم بفساد، والشّكّ لا ينهض للاعتماد عليه، ولهذا ذهب الفقهاء إلى إهمال ما يلغى في طرر الكتب أو أوائلها من كتابة كلمات تفيد وقفيّتها، وقطعوا بعدم ثبوت الوقفيّة بذلك، وأمّا عدم تأثيم المشتري لذلك المكان، فوجهه أنّ التّأثيم لا يكون إلاّ مع تحقيق الخطر، وليس هنا ما يعدو ودائرة الشّكّ، لكن من الورع التّجافي عن شراء هذا المكان، فإنّ الورع أن يدع الإنسان مالا بأس به خيفة أن يقع فيما فيه بأس[297].

[297] أنظر المجلّة الزيتونيّة : م14 ج10: (1356هـ/1937م)/509.

الفتوى رقم : 39
فتوى التّحبيس على الأولاد

شارك الشّيخ جعيّط مع أعضاء المجلس المالكي المتكوّن من الشّيوخ: محمّد الطّاهر بن عاشور، وبلحسن النّجّار[298] (-1342هـ 1953م) وعبد الرّحمن البنّاني، ومحمّد الصّادق النّيفر[299] (- 1356هـ 1938م) في فتوى شرعيّة على مقتضى المذهبين المالكي والحنفي، في قضيّة الحبس على الأولاد وأولاد الأولاد وشرط العزبة أو التّأيّم في حقّ الأنثى، هل يستحقّ أولاد البنات مع وجود أمّهاتهم محجوبات بمانع التزوّج؟

السّؤال : نصّ الواقف أنّه حبّس على من عيّنه في تحبيسه وعلى ذرّيته وذرّية ذرّيته ذكورًا وإناثًا للذّكر مثل حظّ الأنثيين، لكن الذّكر من غير شرط والأنثى بشرط العزبة أو التّأيّم، والطّبقة السّفلى لا تشارك الطّبقة العليا بمعنى أنّ الولد لا يشارك أباه، ومن مات عن عقب قام عقبه مقامه...

الجواب : من المجلس الشّرعي المالكيّ : وقعت المفاوضة في شأن ذلك، واستقرّ الرّأي أنّ لأبناء المتزوّجة من ذرّيّة المحبّس مناب والدتهم مع ريع الوقف لقول الواقف: ومن مات عن عقب قام عقبه مقامه، فإنّ محمله على أنّ الفرع يأخذ ما كان يأخذه أصله، ولمّا كان قيام المانع بأمّهم وهو التّزوّج منزّلا منزلة الوفاة، إذ المقصد عدم مشاركة الفرع لأصله في الاستحقاق، كان الأبناء المذكورون لا يستحقّون أكثر من مناب أمّهم، إذ لا تكون حالة قيام المانع من الاستحقاق في حياة المستحقّ أقوى من

[298] أنظر ترجمته في مخلوف : شجرة النّور 429 رقم 1691 – محفوظ ، تراجم المؤلّفين: 15/5

[299] أنظر ترجمته في محفوظ 79/5 وما بعدها – بوذينة : مشاهير التّونسين 441.

حالة الموت، ولا يصدّهم عن استحقاق مناب أمّهم وجودها بقيد الحياة، لأنّ المحبّس لم يقصد حرمان الأعقاب إلاّ في حالة مضايقتهم لأصولهم، وقد انتفت هذه الحالة عند وجود مانع من استحقاق الأصل[300].

[300] أنظر المجلّة الزيتونيّة : م9 ج7(1375هـ- 1955م)/375.

الفتوى رقم : 40
رأيه في الوصيّة الواجبة

السّؤال : أرسلت وزارة العدل للشّيخ جعيّط مستند حكم الوصيّة الواجبة، التي يقصد بها أنّ من له أولاد ومات أحدهم في حياته، فإنّ أبناء الوالد الهالك في حياة أبيه ينزلون منزلة أبيهم ويعتبر الهالك كأنّه بقيد الحياة بالنّسبة لجدّهم، فإذا مات الجدّ استحقّوا هذا المناب بشرط أن لا يتجاوز الثّلث، وتشريع هذا الحكم أنّ جماعة من العلماء ومنهم ابن حزم الظّاهري[301] (- 456هـ 1064م) يرون أنّ آية : ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ﴾[302] الآية غير منسوخة، والوصيّة واجبة[303].

الجواب : كاتب الشّيخ وزارة العدل بما يلي : أمّا ما ذكر لا يصحّ أن يكون مستندًا لهذا التّشريع، لأنّنا إذا جارينا هذا المذهب وقلنا به، فإن لم يوص يكون قد أخلّ بواجب عليه فيبوء بإثم ذلك، وأمّا فرض ذلك ولزوم أخذه من تركته وتحديده بما ينوب أباه أو أمّه لو بقي حيًّا فممّا لا دلالة عليه، وإلاّ للزوم أنّ الأقوال اللاّزمة للإنسان ممّا هو حقّ الله كالزّكوات والكفّارات إذا لم يأمر الميّت بإخراجها، يلزم أن لا تقسم التّركة حتى يخرج ذلك منها ولا قائل بذلك. اهـ[304].

[301] أنظر ابن حزم : المحلّى ج9 م6: 314 وما بعدها. المسألة : 1751.

[302] سورة البقرة : الآية 180.

[303] هذه الفتوى يحتفظ بها ابنه الشّيخ كمال الدّين جعيّط في خزانته.

[304] اعتمد الشّيخ جعيّط في حكمه على رأي الأئمّة الأربعة الّذين اعتبروا المسألة منسوخة بآية المواريث. أنظر مثلاً ابن العربي : أحكام القرآن : 70/1 وما بعدها. العلوي : عبد الواحد : كتاب المواريث والأموال : 95 وما بعدها. في حين خالفه عدد هام من الشّيوخ، من بينهم الشّيخ محمّد الحبيب بلخوجة: راجع مقاله في مجلّة الهداية الإسلاميّة التّونسيّة: ع1 س6 شوال 1398هـ: سبتمبر 1978م: 85.

الفتوى رقم : 41
رأي الشّيخ جعيّط في إرث البنت

السّؤال : لمّا أراد وزير العدل[305] إصدار أمر في إرث البنت بجميع متروك أحد الأبوين، سواء انفردت أو تعدّدت مع وجود العاصب بالإخوة أو العمومة، أرسل لائحة الأمر للشّيخ جعيّط بصفته شيخ الإسلام المالكي، وجاء في بيان مستنداتها أنّ البنات أقرب للهالك من أخيه أو عمّه أو أبناء عمّه، وقد ذهبت إليه الشّيعة وهو مذهب إسلاميّ على القول بأنّ البنات يحجبن الإخوة والعمومة، ويأخذن منابهنّ فرضًا والباقي بوجه الرّدّ بحيث تكون التّركة لهنّ وحدهنّ، وهذا المذهب معمول به في إيران.

الجواب : كتب الشّيخ جعيّط إلى وزير العدل قائلاً[306] : «هذا لا يصحّ أن يكون مستندًا، لأنّ ما قامت الأدلّة على بطلانه لا يصحّ تقليده، والأدلّة هنا متظافرة على بطلانه وهي :

- أوّلاً : الإجماع على أنّ ما فضل من المال بعد أخذ ذوي الفروض فروضهم يكون لأقرب رجل من العصبة، وقد حكى هذا الإجماع النّووي[307] (- 677هـ 1278م).

- ثانيًا : الحديث المتّفق عليه وهو قوله صلّى الله عليه وسلّم : «ألحقوا الفرائض بأهلها فما بقي فهو لأولي رجل ذكر»[308].

---

[305] هو السيّد أحمد المستيري أوّل وزير عدل في حكومة الاستقلال.

[306] هذه الفتوى يحتفظ بها الشّيخ كمال الدّين جعيّط في خزانته.

[307] أنظر : ترجمته في الذّهبي : تذكرة الحفّاظ : 250/4 – الحجوي : الفكر السّامي : 341/2 – كحالة : معجم المؤلّفين : 202/13.

[308] النّووي : شرح مسلم : كتاب الفرائض : 53/11.

– ثالثًا : حديث جابر : جاءت امرأةُ سعد بن الرّبيع إلى رسول الله صلّى الله عليه وسلّم بابنتيها من سعد. فقالت : يا رسول الله هاتان ابنتا سعد بن الرّبيع قتل أبوهما معك في أحد شهيدًا، وإنّ عمّهما أخذ مالهما، فلم يدع لهما مالاً، ولا ينكحان إلاّ بمال، فقال : «يقضي الله في ذلك». فنزلت آية الميراث، فأرسل رسول الله صلّى الله عليه وسلّم إلى عمّها فقال : «لابنتي سعد الثّلثان ولأمّهما الثّمن وما بقي فهو لك»[309].

– رابعًا : حديث هذيل بن شرحبيل قال" : سئل أبو موسى[310] (-42هـ) عن ابنة، وابنة ابن، وأخت. فقال: للابنة النّصف، وللأخت النّصف."

وأتى ابن مسعود[311] (-32هـ) فسأله وأخبره بقول أبي موسى فقال":لقد ضللت إذا وما أنا من المهتدين، أقضي فيها بما قضى النبيّ صلّى الله عليه وسلّم «للبنت النّصف، ولابنة الابن السّدس تكملة للثّلثين، وما بقي فللأخت"أخرجه أحمد والبخاري وغيرهما[312].

---

[309] السّيوطي : أسباب النّزول بهامش تفسير الجلالين : 198.

[310] مثلاً الشّيرازي : طبقات الفقهاء : 44.

[311] أنظر ترجمته في الشّيرازي : طبقات الفقهاء : 43 – ابن الأثير : أسد الغابة : 384/3 – ابن حجر : الإصابة : 360/2 – مخلوف : تتمّة شجرة النّور : 82.

[312] أنظر البخاري : كتاب الفرائض : باب ميراث ابنة ابن مع ابنة م2 ج201/3. ومن الفقهاء المعاصرين الّذين رفضوا الاعتماد على مذهب الشّيعة الإماميّة في مسألة ميراث البنت : شيخ الأزهر جاد الحقّ علي جاد الحقّ، والدّكتور مصطفى شلبي : راجع حول توريث البنات: مصطفى شلبي: مجلّة الأزهر: ج8 س63 شعبان 1411هـ: مارس 1991م: 871 وما بعدها.

فتاوى الآداب والسّلوك

42- حكم الصّدقة وقراءة القرآن على الميّت : المجلّة الزّيتونية – 1937م.

43- ترجمة القرآن الكريم : فتوى يحتفظ بها نجله – 1958م.

44- استعمال الصّحف العربيّة : الصّباح – 1958م.

45- حكم حرق الطعام وحرق «البطائق» التي فيها اسم الله : فتوى يحتفظ بها نجله - دون تاريخ.

46- ختان الكبير (1) : المجلّة الزّيتونية – 1937م.

47- ختان البالغ والكبير (2) : المجلّة الزّيتونية – 1937م.

48- حكم التّصوير في الإسلام : فتوى يحتفظ بها نجله – دون تاريخ.

الفتوى رقم : 42

حكم الصّدقة وقراءة القرآن على الميّت

السّؤال : ما هو حكم الصّدقة عن الميّت من طرف ورثته، وهل ما يفعله النّاس من قراءة القرآن ويدفعون عن ذلك أجرة إلى القرّاء ويسمّى هذا ختمًا، أو ما يفعلونه من تسبيح مائة ألف مرّة ويطعمون النّاس ويعطونهم أجرهم – أعني الفقراء – ويسمّون هذه ألفيّة إلى غير ذلك من الصّدقات المختلفة الأنواع، فهل هذه الأعمال يذهب ثوابها إلى الميّت أم لا؟ وما نفعل في قوله : ﴿وَأَن لَّيْسَ لِلإِنسَانِ إِلاَّ مَا سَعَى﴾[313].

الجواب : إنّ الصّدقة عن الميّت عند جمهور العلماء صحيحة نافعة للميّت، لحديث عائشة أنّ رجلاً أتى النبيّ صلّى الله عليه وسلّم فقال : يا رسول الله إنّ أمّي افتلتت نفسها ولم توص، وأظنّها لو تكلّمت تصدّقت، أفلها أجر إن تصدّقت عنها؟ قال : «نعم»[314].

وحكى ابن بزيزة[315] (-662هـ) عن قوم شذّوا فقالوا : لا يصل ثواب الصّدقة إلى الميّت، والحديث حجّة عليهم. وأمّا قراءة القرآن والتّسبيح والتّهليل وغير ذلك من عمل الأبدان، فمورد اختلاف بين العلماء داخل المذهب وخارجه، فمشهور مذهبي مالك والشّافعي، أنّه لا يصل نفعهما إلى الميّت لقوله تعالى : ﴿وَأَن لَّيْسَ لِلإِنسَانِ

[313] سورة النّجم : الآية 39.

[314] الموطّأ : كتاب الأقضية : باب الصّدقة عن الميّت : 722/2 – مسلم : شرح النّووي : كتاب الزّكاة : 89/7 – النّسائي : كتاب النّكاح : باب فضل الصّدقة عن الميّت : 253/6.

[315] هو أبو محمّد عبد العزيز بن إبراهيم التّميمي التّونسي عرف بابن بزيزة : أنظر مخلوف : شجرة النّور : 190 رقم 638 – الحجوي : الفكر السّامي : 232/2.

إلاّ مَا سَعَى﴾. ومذهب الإمام أحمد[316] (-241هـ) وهو مختار جماعة من المالكيّة والشّافعيّة أنّ ثوابها يصل قياسًا على الصّدقة بالمال[317]، ولحديث : «من مات وعليه صوم صام عنه وليّه»[318]، ولحديث الخثعميّة القائلة لرسول الله صلّى الله عليه وسلّم: «إنّ فريضة الله على عباده في الحجّ أدركت أبي شيخًا كبيرًا لا يستطيع أن يثبت على الرّاحلة أفأحجّ عنه، قال : نعم»، وذلك في حجّة الوداع[319].

ويستخلص ممّا ذكرنا أنّ آية : ﴿وَأَن لَّيْسَ لِلإِنْسَانِ إِلاَّ مَا سَعَى﴾. مخصّصة إمّا بالصّدقة خاصّة أو بها وبغيرها من الأعمال البدنيّة النّافعة للميّت. وتخصيص القرآن بالسنّة جائز عند الجمهور وبالقياس جائز عند جماعة كما هو مبسوط في علم الأصول.

وقد بسط البنّاني[320] (-1163هـ) في حاشية الزّرقاني عند قول خليل[321] (-767هـ) : «أو على قبره» من باب الجنائز المسألة. فقال في التّوضيح أنّ المذهب أنّ القراءة لا تصل إلى الميّت، حكاه القرافي في قواعده[322] والشّيخ ابن أبي جمرة[323]

---

[316] مثلاً الشّيرازي : طبقات الفقهاء : 91 وما بعدها.

[317] القرافي : الفروق : الفرق : 172 = 194/3 – النّووي : شرح مسلم : باب وصول ثواب الصّدقة على الميّت : 89/1. باب ما يلحق الإنسان من الثّواب بعد وفاته : 85/11.

[318] أنظر أبو داود : السّنن : 791/2.

[319] البخاري : باب الحجّ عمّن لا يستطيع الثّبات على الرّاحلة ج2 م 218/1 – النّسائي : شرح السّيوطي : كتاب الحجّ: باب الحجّ عن الميّت: 116/5.

[320] كحالة : معجم المؤلّفين : 168/10.

[321] مخلوف : شجرة النّور : 223 رقم 794 – كحالة : 113/4.

[322] القرافي : الفروق : الفرق 172 : 193/3.

[323] مخلوف : 199 رقم 674 – الحجوي : الفكر السّامي 234/2.

(-695هـ)، وفيها أقوال ثلاثة : تصل مطلقًا، لا تصل مطلقًا، الثّالث : إن كانت عند القبر وصلت، وفي موضع غيره لم تصل، قال في المسائل الملقوطة ويعني بكونها في موضع القبر تصل أنّه يحصل له أجر مستمع. وفي آخر نوازل ابن رشد، وإن قرأ الرّجل وأهدى ثواب قراءته للميّت جاز ذلك وحصل للميّت أجره. وقال ابن هلال[324] (- 903هـ) في نوازله : الّذي أفتى به ابن رشد وذهب إليه غير واحد من المشايخ الأندلسيّين أنّ الميّت ينتفع بقراءة القرآن الكريم. ويصل إليه نفعه ويحصل له أجره إذا وهب القارئ قراءته له، وبه جرى عمل المسلمين شرقًا وغربًا، وأوقفوا على ذلك أوقافًا واستمرّ عليه الأمر منذ أزمنة سابقة[325].

وأطال الرّهوني[326] (- 1230هـ) في حواشي الزّرقاني الكلام في المسألة، ونقل عن ابن أبي زيد الفاسي[327] (-1134هـ) أنّه رأى جوابًا لعبد الله الورياجلي[328] (-894هـ) من جملة ما يتضمّنه أنّ الإجارة على القراءة لا تجوز وذلك جرحة في أكلها، إلاّ أن يقرأ القارئ على وجه التّطوّع ويعطيه وليّ الميّت على وجه الصّلة والعطيّة، لا على وجه الإجارة. قال أبو زيد الفاسي[329] (- 1096هـ) وما ذكره من منع الإجارة لعلّه مبنيّ على عدم النّفع، كما حكاه عن معروف مذهب مالك في جواب للغبريني[330] (-875هـ) : الميّت

324 مخلوف : 268 رقم 992 – الحجوي : م. ن: 2/249.

325 الدّسوقي : على الدّردير : 1/423.

326 مخلوف : 378 رقم 1512 – كحالة : م. ن: 9/20 – الحجوي : 2/296.

327 مخلوف : 333 رقم 1307 – كحالة : 10/182.

328 مخلوف : 266 رقم 981 – الحجوي : الفكر السّامي: 2/263.

329 أنظر مخلوف : 315 رقم 1230 – كحالة : 5/200.

330 هو عيسى بن أحمد الغبريني: أنظر مخلوف : 243 رقم 870.

ينتفع بقراءة القرآن، هذا هو الصّحيح، والخلاف فيه مشهور والأجرة عليه جائزة[331].

وفي شرح الأبيّ[332] (- 828هـ) في حاشية الصّدقة على الميّت[333] ما نصّه : هذه الأوقاف والتّحابيس على القراءة على الغير على القول بالانتقال، الأمر فيها واضح، وأمّا على عدم الانتقال فثواب القراءة الحرف بعشر للقارئ، وللمحبّس ثواب إعانته والتّسبّب في ذلك، لأنّ المعين على الخير كفاعله. اهـ[334].

قلت: ومن الفقهاء الّذين أباحوا وصول القرآن إلى الميّت السّيوطي[335] (-911)[336] وابن الصّلاح[337] (- 643)[338] كما أفتى الشّيخ محمّد المختار السّلاّمي[339] بانتفاع الميّت بثواب التّلاوة[340]، ومن العلماء المتأخّرين الّذين لم يجوّزوا وصول ثواب قراءة القرآن إلى الموتى، الشّيخ موسى صالح شرف[341] والشّيخ محمود شلتوت الّذي قال في فتاويه : «أمّا ما جرت به العادات من قراءة الأجانب القرآن وإهداء ثوابها

---

[331] أنظر كنون : حاشية الرّهوني بهامش الزّرقاني : 222/2.

[332] هو أبو عبد الله محمّد بن خلف الأبّيّ: مخلوف : 244 رقم 874 – الحجوي : 252/2 – كحالة : 287/9.

[333] راجع الحديث الأوّل من هذه الفتوى. ص : 110.

[334] أنظر الأبّي : إكمال الإكمال : باب الصّدقة على الميّت : 143/3 – راجع المجلّة الزّيتونيّة : م1 ج10 : ربيع الثّاني 1356 : 1937/ 510 - 511.

[335] أنظر ترجمته في الحسيني : ذيل تذكرة الحفّاظ : 3 /6 – كحالة : 5 /128.

[336] السّيوطي : الإتقان : 1 /147.

[337] مثلا الحجوي : الفكر السّامي : 2 /339 – كحالة : معجم المؤلّفين : 6 /257.

[338] ابن الصّلاح : فتاوى ومسائل : 1 /193.

[339] مفتي الجمهوريّة التونسيّة السّابق : أنظر مجلّة الأمّة : أكتوبر 1985م : 65 وما بعدها.

[340] راجع الهداية : ع4 س16 :(شعبان 1412هـ- مارس1990م)90.

[341] راجع منار الإسلام : ع7 س7(رجب 1402هـ - ماي 1982م)120.

للأموات والاستئجار على القراءة والحجّ، وإسقاط الصّلاة والصّوم فكلّ ذلك ليس له مستند شرعيّ سليم. وهو فوق ذلك يقوم على النّيابة في العبادات الّتي لم تشرّع إلاّ لتهذيب النّفوس وتبديل سيّئاتها حسنات. وهذا لا يكون إلاّ عن طريق العمل الشّخصيّ، كيف وقد صرّح الجميع بأنّ ما اعتاده النّاس من ذلك شيء حدث بعد عهد السّلف، ولم يؤثر عن أحد منهم أنّه عمل وأهدى لغير الوالدين، مع ظهور رغبتهم في عمل الخير، ومحبّته لإخوانهم الأحياء والأموات؟ والجدير بالمسلم أن يقف في عبادته وفي شؤون الثّواب ومحو السّيّئات عند الحدّ الّذي ورد، فبحسنات الإنسان تذهب سيّئاته وبتقواه تغفر ذنوبه، ولا شأن للإنسان في الثّواب يحوّله ولا في السّيّئات يمحوها»[342].

[342] أنظر شلتوت : الفتاوى : 204.

الفتوى رقم : 43

ترجمة القرآن الكريم

السّؤال : حضرة سماحة مفتي الدّيار التّونسيّة تحيّة واحترامًا وبعد :

فكلّنا يعلم أنّ الله أنزل القرآن الكريم على رسوله محمّد صلّى الله عليه وسلّم باللّغة العربيّة، ولكن هذا لا يدلّ على أنّ القرآن الكريم قد أنزل للأمّة العربيّة فقط، بل إنّما أنزل ليكون هدى ورحمة للعالمين ليعلّمهم الدّين القويم ويهدي إلى الصّراط المستقيم. ونعلم أنّ في الأرض شعوبًا لا تعدّ ولا تحصى بجانب الشّعوب العربيّة الّتي قلّ من يعرفها بين أبناء العروبة أنفسهم، ولذلك أظنّ (وكثيرون هم الّذين يشاركونني ظنّي) أنّ من المرجّح أن يترجم هذا الكتاب العزيز إلى أيّة لغة كانت في الأرض، ليتمّ المقصد الّذي أنزل من أجله، وليتعلّم الّذين لا يعلمون ما هو طريق الحقّ، وما يطلب الباري عزّ وجلّ منهم في الحياة الدّنيا، وليتعلّموا أنّ لهذه الدّنيا آخرة، وأنّ للآخرة حسابًا، ومن جهة أخرى نعلم أنّ الأحرف بالتّركية مركّبة من 29 حرفًا.

أمّا العربيّة فمن 33 مع صرف النّظر عن الألف المقصورة والسّكون والشّدّة، فهذا وهذه يدلّ على أنّ في اللّغة العربيّة أصواتًا لا وجود لها في الألفبائيّين[343]، ونكتب القرآن الكريم به ليتمكّن الطّالبون من قراءته باللّغة العربيّة قراءة صحيحة، بدون اللّزوم لتعلّم الأحرف العربيّة، فهل هنالك أيّ مانع ديني أم لا؟ وهل هناك حديث شريف أو آية كريمة تمنع الإنسان من ترجمة كتاب أنزل من أجله، أو هل هنالك ما يمنعنا من كتابة القرآن الكريم على الوجه السّالف الذّكر ليتيسّر على طلاّبنا قراءته. هذا ما أطلب منكم الإجابة عليه باسم الدّين القويم، وباسم الّذين يودّون تعليم دينهم

---

[343] حروف الهجاء.

ولكنّهم لا يتمكّنون من ذلك لعدم معرفتهم للّغة العربيّة، وعدم تمكّنهم من تعلّمها، ولأنّ هنالك من يقول لهم إنّ الله تعالى نهى عن ترجمة القرآن لأيّة لغة غير العربيّة، لقوله تعالى : ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾[344] كما ادّعى راديو القاهرة. والسّلام عليكم ورحمة الله وبركاته. هداكم وهدانا الله إلى ما فيه الصّواب ودمتم : عبد الرّحمن قرقر تركيا: 29 أكتوبر 1958م.

الجواب : الحمد لله والصّلاة والسّلام على خيرة خلقه، محمّد وعلى آله وصحبه وبعد:

فالجواب عن ترجمة القرآن لِلُغَةٍ من اللّغات غير العربيّة، وعن جواز كتابته بغير الأحرف العربيّة إلى لغة أجنبيّة، هو أنّ ترجمة القرآن إلى لغة أجنبيّة متعذّرة، لأنّ التّرجمة الصّحيحة هي نقل ما دلّت عليه الجملة بألفاظها وأسلوب تركيبها، من المعاني إلى لغة أخرى تستوعب جميع المعاني، وهذا متعذّر في التّرجمة الصّحيحة، لأنّ من المعاني ما يستفاد من اللّفظ، ومنها ما يستفاد من أسلوب التّركيب كالدّوام المستفاد من الجملة الإسميّة، والتّجدّد المستفاد من التّعبير بالجملة الفعليّة، وكالحصر المستفاد من تقديم المعمول، والحصر المستفاد من الخبر الفعليّ في النّفي، وغير ذلك ممّا يذكره علماء البلاغة ويسمّونه بخواص التّركيب[345] وهو الّذي بلغ به القرآن حدّ الإعجاز[346]، وكان آية صدق رسول الله صلّى الله عليه وسلّم في ادّعاء النّبوّة، وأنّه منزّل من الله تعالى[347]، وفي التّرجمة تتلاشى كلّ أو غالب المعاني والمقاصد المستفادة من أسلوب تراكيب الجمل مع أنّه أعظم مميّزات القرآن.

---

[344] سورة يوسف : الآية 20.

[345] مثلاً الجارم : علي : البلاغة الواضحة : مبحث علم المعاني : 137 وما بعدها.

[346] ابن القيّم : الفوائد المشوّق إلى علوم القرآن : 7 وما بعدها – السّيوطي : الإتقان : 148/2 وما بعدها.

[347] قوله تعالى : «وَكَذَٰلِكَ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا» سورة طه : الآية 113.

لذلك صحّ أن نجزم بأنّ ترجمة القرآن متعذّرة، ولكون ترجمة القرآن تضيع معه مميّزات القرآن وخواصّه، قال جمهور العلماء المتقدّمين، وكثير من العلماء المعاصرين بمنع ترجمة القرآن وهو الّذي أقول به.

وما يوجد من التّراجم للقرآن هو في الواقع ليس ترجمة للقرآن، وإنّما هو نقل للمعنى الظّاهر البسيط المتبادر من الجملة لا يتحقّق به إعجاز[348]، ولا يتضمّن مميّزات القرآن وخواصّه، فلا ثواب ولا أجر في تلاوته، ولا يطلق عليه قرآن، ولا يجب له من الاحترام ما يجب من القرآن.

فللجنب المتطهّر أن يحمله وأن يتلوه[349]، فالواجب على من أراد أن يتعلّم القرآن أن يتلوه باللّغة الّتي أنزل بها وهي اللّغة العربيّة. ويصحّ أن تكون هذه التّراجم تفسيرًا لما أنزل باعتبار ألفاظه، أمّا كتابة القرآن بغير الأحرف العربيّة فلا مانع منه، إذا كانت هذه الكتابة تتكفّل بأداء ألفاظه العربيّة على وجه لا إخلال فيه، من حيث النّطق بالحروف على الوجه الأكمل الّذي يقتضيه الأداء. اهـ[350].

ومسألة ترجمة القرآن الكريم أوقعت العلماء المسلمين في خلاف كبير، جعلهم ينقسمون إلى فئتين : فئة تنادي بإمكانيّة ترجمة القرآن الكريم وعلى رأسها الدّكتور محمّد فريد وجدي[351] (+ 1292هـ/ 1875م - 1373هـ/ 1954 م) وفئة تنادي بإمكانيّة

---

[348] أنظر مثلاً د. صبحي الصّالح : ترجمة معاني القرآن باللّغة الفرنسيّة لماسون – ترجمة معاني القرآن الكريم باللّغة الفرنسيّة: صادق مازيغ.

[349] قوله تعالى : «لَّا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ» سورة الواقعة :الآية 79. وقوله صلّى الله عليه وسلّم : «لا يمسّ القرآن إلاّ طاهر» – أنظر الموطّأ: كتاب القرآن : باب الأمر بالوضوء لمن مسّ القرآن: 199/1.

[350] كتبت هذه الفتوى في 4 جمادى الأولى : 1378هـ: 12 نوفمبر 1958م، ويحتفظ بها الشّيخ كمال الدّين جعيّط في خزانته.

[351] أنظر ترجمته في كحالة : معجم المؤلّفين : 126/11.

ترجمة تفسير معاني القرآن الكريم برئاسة شيخ الأزهر في الثّلاثينيّات محمّد مصطفى المراغي.

ومن بين العلماء المصريّين الّذين حرّموا ترجمة القرآن الكريم، الشّيخ محمّد رشيد رضا[352] (-1354هـ 1935م) ومحمّد سعيد الباني[353](- 1351هـ 1933م)، ومحمود شلتوت ومحمّد مصطفى شاطر وغيرهم كثير [354]، ويحصرون أدلّتهم في النّقاط التّالية:

- إنّ القرآن الكريم معجز لا يمكن ترجمته.
- إنّ ترجمة القرآن بحرفيّته غير ميسورة.
- إنّ التّرجمة تفقد القرآن العظيم روعة النّظم العربي والصّلاة واللّذّة والتّأثير على النّفوس.
- إنّ في التّرجمة تأوّل بعض الألفاظ.

ووجد هذا الفريق أذنًا صاغية وقرّر الأزهر استحالة ترجمة القرآن الكريم وإمكانيّة ترجمة معانيه[355]، وهي نفس الفتوى الّتي أقرّها الشّيخ جعيّط.

---

[352] كحالة : م. ن: 310/9.

[353] م. ن: 30/10.

[354] البنداق : محمّد الصّالح: المستشرقون وترجمة القرآن الكريم : 65.

[355] البنداق ، م. ن: 73 وما بعدها.

الفتوى رقم : 44
استعمال الصّحف العربيّة

السّؤال : إلى فضيلة الشّيخ جعيّط مفتي الدّيار التونسيّة.

نتوجّه إلى سماحتكم بهذا السّؤال راجين منكم الإجابة عنه حتّى نكون في مأمن من الزّيغ والانتقاد. غير خاف أنّ الصّحافة بتونس تعيش في نطاق ضيّق، لا تتمتّع برواج يكفل لها الازدهار والرّقيّ والنّموّ السّريع، وقد نشأت هذه الأزمة من عدّة اعتبارات ماديّة وأدبيّة، واستفتاؤنا هذا يمسّ بحياتنا الصّحفيّة من قريب ومن بعيد. تمتاز الصّحافة الأجنبيّة بتونس وسائر أنحاء العالم بميزة لم تتمتّع بها الصّحافة العربيّة بتونس، ذلك أنّ الفواضل الّتي تتكدّس يوميًّا والّتي يبلغ وزنها عشرات الكيلوغرام، يقع بيعها على حساب الكيلوغرام بحيث يقع استرجاع شيء من المال تنهض به الصّحيفة وتسدّ به حاجياتها، وهذا ما لا تتمتّع به الصّحافة العربيّة في تونس، بدعوى احترام النّصّ العربيّ واحترام معناه المشتمل عليه، وهذا في الحقيقة يجعلنا نسير بخطى متعثّرة، بل في أزمة خطيرة لا تبعث على التّشجيع ومواصلة الجهاد الصّحفيّ، هذا ونحيط فضيلتكم علمًا بأنّ الصّحف العربيّة في المشرق الإسلامي، قد شكّلت طريق بيع الفواضل على نسبة معلومة للكيلوغرام، ورغبتنا أن تكون أعمالنا مبنيّة على نصّ رسميّ صادر عن الإفتاء بتونس دفعا للشّبهات وابتعادا عن القيل والقال، وكلّنا ثقة في سعة مدارك فضيلتكم وتفهّمكم للواقع الصّحفيّ بتونس.

والسّلام مواطن[356]

[356] راجع الصّباح :(6 محرّم 1378هـ - 23 جويلية 1958م)، ع 1847.

الجواب : وبعد، فالسّؤال عن حكم بيع الفواضل من صحف الأخبار على حساب الكيلو الوارد في جريدة الصّباح... جوابه هو الجواز إن كان البيع للمصانع الّتي تزيل ما بها من الكتابة، وتعجنها لتعدّها مرّة أخرى ورقًا يستعمل أوعية للمبيعات، ودليل الجواز الإباحة الأصليّة، وإحراق عثمان بن عفّان[357] (-35هـ) رضي الله عنه لمصاحف كان فيها آيات وقراءات منسوخة ولم ينكر عليه ذلك[358]. ونقل السّيوطي في الإتقان عن الحليمي[359] (-403هـ) أنّه إذا احتيج لتعطيل بعض أوراق المصحف لبلاء ونحوه أنّ له غسلها بالماء، وإحراقها بالنّار كما فعل عثمان[360]. وإذا جاز إتلاف المصاحف لحاجة بالماء والإحراق، فإتلاف غيرها من الكتابات أولى بالجواز، وأمّا إذا كان بيعها بالكيلو لتستعمل مع بقائها على حالها لأغراض أخرى، فقد اختلف اجتهاد العلماء هل للأوراق المكتوبة والمعادن المنقوشة بالكتابات من الحرمة، ما يمنع استعمالها فيما لا يتماشى مع هذه الحرمة، فاختلفوا في استعمال مسفّري الكتب الأوراق المكتوبة للتّبطين فمن قائل بالجواز، لأنّه صيانة لها من الامتهان كالدّفن بالأرض. ومن قائل بالمنع لأنّ ذلك العمل امتهان لها، وممّن جزم بذلك أبو علي اليوسي[361] (- 1102هـ). و قد سئل عبد الحميد الصائغ[362] (-486هـ) عن الطرز من

---

[357] أنظر ترجمته في الشّيرازي: طبقات الفقهاء 40. ابن حجر: الإصابة: 2/455 – مخلوف : تتمّة الشجرة : 65 وما بعدها.

[358] البخاري : كتاب فضائل القرآن : باب جمع القرآن م3 ج 6/99. ابن القيّم : الطّرق الحكميّة: 18.

[359] الحسين بن حسن بن حليّم الشّافعي: أنظر ترجمته في الذّهبي: تذكرة الحفّاظ : 3/219 – كحالة : معجم المؤلّفين: 3/4.

[360] أنظر السّيوطي : الإتقان في علوم القرآن : 2/221.

[361] الحسن بن مسعود اليوسي الفاسي : مخلوف : شجرة النّور : 328 رقم 1284 – كحالة م. ن: 3/294.

[362] أنظر مثلاً مخلوف : م. ن: 117 رقم 327 – الحجوي : الفكر السّامي: 2/215.

الثّياب بجعل اسم الله أو اسم نبيّه فيه، فأجاب بأنّ فعل ذلك ليس بحسن، وينبغي أن يمنع لما يصنعه القصّار بالثّوب، ولدخوله بيت الخلاء بالثّوب، وغلا بعضهم في المنع حتّى قال الشّيخ المسناوي[363] (- 1136هـ) فيما نقله عنه البنّاني : من رأى ورقة مكتوبة مرميّة في الطّريق ولم يعلم ما كتب فيها، فإنّه يحرم عليه تركها في الطّريق لتوطأ بالأقدام. وأمّا إن علم أنّ فيها آية أو حديثًا وتركها فإنّ ذلك ردّة[364]، وقال ابن حجر الهيتمي[365] (- 973هـ) في الزّواجر عن اقتراف الكبائر: «من أنواع الكفر من فعل فعلاً أجمع المسلمون على أنّه لا يصدر إلاّ من كافر، ومثّل له بمن يلقي ورقة فيها شيء من قرآن أو علم شرعيّ، أو بها اسم الله تعالى بل أو اسم نبيّ أو ملك في نجاسة أو قذر طاهر»[366] واختلفوا في الاستنجاء بالخاتم فيه اسم الله، ومثله دخول بيت الخلاء بما فيها ذكر أو شيء من القراءة، فمن قائل بالمنع بمعنى التّحريم وهو الّذي يفهم من كلام خليل في التّوضيح، وابن عبد السلام[367] (- 749هـ) وبهرام. ومن قائل بالجواز بمعنى عدم الكراهيّة الشّديدة لمستوى الطّرفين، وهو الذي يفهم من كلام ابن رشد وعياض وصاحب الطّراز والبرزلي[368] (-844هـ).واعترض الحطّاب[369] (-954هـ) القول الأوّل

---

[363] أبو عبد الله محمّد الشّهير بالمسناوي : أنظر مخلوف : 333 رقم 1308.

[364] البناني : حاشية على الزّرقاني على خليل : 8/63.

[365] أحمد بن محمّد بن حجر الهيثمي الشّافعي : كحالة : معجم المؤلّفين: 2 /152 – الحجوي: الفكر السّامي : 352/2 – الكتاني : فهرس الفهارس : 250/1.

[366] أنظر ابن حجر الهيثمي : الزّواجر : 1/ 22 – 23.

[367] أبو عبد الله محمد بن عبد السّلام الهوّاري : مخلوف : 210 رقم 731. الحجوي : 2 / 241 .

[368] أبو القاسم بن أحمد البرزلي القيرواني : مخلوف : الشجرة: 245 رقم 879 – كحالة :معجم المؤلّفين: 158/2 – الحجوي : الفكر السّامي 256/2.

[369] هو أبو عبد الله محمّد بن عبد الرّحمن الحطّاب : الزّركلي : الأعلام 286/7، مخلوف : م. ن: 270 رقم 998.

بأنّه ليس في كلام المتقدّمين ما يوافقه[370]. والّذي يتحصحص من هذه النّقول أنّ الورع يقتضي تجنّب استعمال الورق المكتوب في العاديات، وأنّ القول بالتّحريم لم يرد به نصّ من الشّارع، ولذلك اختلفت أنظار العلماء في شأنه، والّذي ورد عن الشّارع هو مكاتبته عليه الصّلاة والسّلام للكفّار بالآية ونحوها.

كما كتب إلى ملك الرّوم: ﴿يَاأَهْلَ الكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ﴾[371] وأنّه اتّخذ خاتمًا نقشه محمّد رسول، وإخراج التّرمذي[372] لحديث أنس كان إذا دخل الخلاء نزع خاتمه، والصّحيح أنّه انتقد أكثر العلماء تصحيحه، والّذي ينبغي الجزم به أنّ ما خلا في الكتابات من القرآن واسم الله، لا يقوم دليل على وجوب احترامه احترامًا يمنع من استعماله في المصالح العاديّة، وما فيه قرآن أو اسم الله فقصد امتهانه لما اشتمل عليه من القرآن أو اسم الله موجب للرّدّة، لأنّ ذلك لا يصدر من مسلم وإن أعرض عن هذا القصد، وقصدت المصلحة أو الحاجة، فلا يوجب شيئًا بدليل ما ذهب إليه كثير من أهل العلم في الاستنجاء بالخاتم وعدم نقله إلى اليد اليمنى، والله الهادي إلى سواء السّبيل. اهـ[373].

قلت : أمّا الشّيخ محمد الهادي ابن القاضي فإنّه لم يبح استعمال الصّحف العربيّة[374].

[370] الحطّاب : مواهب الجليل : 1 / 274 - 275.

[371] سورة آل عمران : الآية 64.

[372] التّرمذي : السّنن : كتاب اللّباس: باب ما جاء في لبس الخاتم : 229/4.

[373] راجع الصّباح : السّبت 16 محرّم 1378هـ: 12 أوت 1958ك/ س8 ع1856.

[374] راجع مجلّة الهداية الإسلاميّة التّونسية ع2 س2 جمادى الثانية 1395هـ: جويلية 1975م/138.

كما أفتى شيخ الأزهر جاد الحقّ علي جاد الحقّ بحرمة تدوين الآيات القرآنية والأحاديث الشّريفة على ظهر اليوميّة، الّتي يقع تمزيقها بعد مضيّ تاريخها، وذلك من باب سدّ الذّرائع[375].

[375] راجع مجلّة الأزهر ج 6 س63 جمادى الثّانية 1411هـ: ديسمبر 1990م/620.

الفتوى رقم 45
حكم حرق الطّعام
وحرق البطائق التي فيها اسم الله

السّؤال : هل يباح حرق الطّعام وحرق البطائق التي فيها اسم الله ؟

الجواب : جاء في الزّرقاني عند قول خليل : "أو كان طعامًا ما." ما نصّه[376]: «ونقل بعض الفقهاء إباحة حرق الطّعام إلا أن تكون مجاحة، ومثل حرق البطائق التي فيها اسم الله». قال الرّهوني[377] لم يبيّن هل موضوع ذلك قصد صيانتها أو ما هو أعمّ من ذلك كحرقها للتّداوي، أمّا الأوّل فلا إشكال فيه لقول ابن رشد، وإنّما أمر بحرق الكتب ولم يؤمر بحرقها وتمزيقها، صيانة لما وقع في أسماء الله تعالى فيها كما فعل عثمان بالصّحف إذ جمع القرآن[378].

وفي الإتقان للسيّوطي[379] فرع إذ احتيج إلى تعطيل بعض أوراق المصحف لبلاء ونحوه، فلا يجوز وضعها في شقّ أو غيره لأنّه قد يسقط ويوطأ، ولا تمزيقها لما فيها من تقطيع الحروف وتفرقة الكلم، وذلك إزراء بالمكتوب كذا قاله الحليمي. وقال له غسلها بالماء، وإن أحرقها بالنّار فلا بأس، أحرق عثمان مصاحف كان فيها

---

[376] أنظر الرّهوني على الزّرقاني على خليل : 70/1 ط. حجرية.

[377] م. ن: 54/1 ط. بولاق.

[378] جاء في البخاري : أمر عثمان زيد وعبد الله بن الزّبير وسعيد بن العاص وعبد الرحمن بن الحارث بن هشام فنسخوها في المصاحف، وقال عثمان للرّهط القرشيين الثلاثة : إذا اختلفتم أنتم وزيد بن ثابت في شيء من القرآن فاكتبوه بلسان قريش فإنّما نزل بلسانهم ففعلوا، حتى إذا نسخوا الصّحف في المصاحف ردّ عثمان الصّحف إلى حفصة، فأرسل إلى كلّ أفق بمصحف ممّا نسخوا وأمر بما سواه من القرآن في كلّ صحيفة أو مصحف أن يحرق: كتاب فضل القرآن : باب جمع القرآن: م 3 ج6 / 99.

[379] السّيوطي : الإتقان في علوم القرآن : 221/2.

آيات وقراءات منسوخة ولم ينكر عليه. وذكر غيره أنّ الإحراق أولى من الغسل لأنّ الغسالة قد تقع على الأرض، وجزم القاضي حسين في تعليقه امتناع الإحراق لأنّه خلاف الاحترام، وقال النّووي بالكراهة. وبعض كتب الحنفيّة أنّ المصحف إذا بلي لا يحرق بل يحفر له في الأرض ويدفن. وفيه وقفة لتعريضه للوطء بالأقدام[380].

وجاء في حاشية كنون عند قول خليل في «آداب قضاء الحاجة». ومحترم من مطعوم ومكتوب وذهب وفضّة ما نصّه: المكتوب أعظم الثلاثة حرمة، وقد دار بين فقهاء العصر بتلمسان، كلام في ما يفعله مسفّر الكتب من التّبطين بالأوراق المكتوب فيها العلم هل يجوز ذلك، لأنّ العمل بها يشبه التّصرّف بالآلات. ووجدت طرّة منقولة من خط الشيخ ابن عبد السّلام التّونسي على كتاب ابن يونس : سئل الشّيخ عبد الحميد عن الطّرر يجعل فيها اسم الله واسم نبيّه عليه الصّلاة والسّلام. فأجاب : أمّا فعل ذلك فليس بحسن وينبغي أن يمنع لما يصنعه القصّار بالثّوب، ولدخوله الخلاء بالثّوب. قلت : وقد جزم أبو علي اليوسي بأن التّسفير بأوراق الكتب إهانة لها، وأن الكتب كلّها مشتركة في هذا المعنى وإن كانت تتفاوت في شدّة الاعتناء ببعضها أكثر من بعض. وإن الكتاب لو فرض أن يكون ما فيه غير حقّ، فقد بقيت الحرمة للورق والحروف[381].

[380] كنون على الرّهوني : 54/1 ط. بولاق.

[381] م. ن : 169/1 ط. بولاق. يحتفظ الشّيخ كمال الدّين جعيّط بهذه الفتوى في خزانته.

الفتوى رقم: 46
ختان الكبير

السّؤال : ذكر شيخ جامع الأزهر في فتواه للمنبوذين في الهند[382] في مسألة الختان : أنّ الختان يجوز للصّغير والكبير، أمّا في الصّغير فظاهر، وأمّا في الكبير فغير ظاهر، لأنّ كشف العورة محرّم والختان سنّة، فكيف يجوز التلبّس بفعل محرّم لأجل أن لا يترك سنّة؟

الجواب: بعد البسملة والحمدلة. إنّ النّظر للعورة مباح للضرورة كالتّوليد والختان والتطبيب، فلا يصحّ قول السّائل إنّ كشف العورة محرّم والختان سنّة، فكيف يجوز التلبّس بفعل محرّم لأجل أن لا يترك سنّة، لأنّ كشف العورة لضرورة دينية أو بدنيّة مباح[383]، ولما استدل به ابن شريح[384] (- 159هـ) الشافعي على وجوب الختان بإباحة محرّم له وهو النّظر للعورة، أجيب عن استدلاله بأنّه يبيح نظر العورة للطّبيب، وليس الطّب بواجب مع أنّ الطبّ لمصلحة الجسم والختان لمصلحة الدّين[385].

---

[382] الثّعالبي عبد العزيز : كتاب مسألة المنبوذين في الهند : 14 وما بعدها.

[383] الأبيّ : إكمال الإكمال : باب خصال الفطرة : 35/2.

[384] مثلاً : الحجوي : الفكر السّامي : 417/1.

[385] راجع المجلّة الزّيتونيّة : م1 ج5: رمضان 1355هـ: نوفمبر 1936م: 10.

الفتوى رقم 47

حكم ختان البالغ والمراهق

تذييل الفتوى الأولى :

الحمد لله على هدايته وتوفيقه، والصّلاة والسّلام على رسوله الدّاعي إلى الحقّ الموضّح لطريقه، وعلى آله وصحبه الحافظين لدينه القائمين بنشره وتحقيقه.

وبعد، فقد ورد عليّ من المجلّة الزّيتونية سؤال، فيما اقتضته فتوى فضيلة شيخ الأزهر[386] من جواز الختان للبالغين من الرّجال، واستشكال ذلك بأنّ الختان سنّة[387] وكشف العورة ممنوع، وعدم ارتكاب المحرّم لفعل السّنة ممّا أطبقت عليه كتب الأصول والفروع. فأجبت عنه بأنّ نظر العورة للمصلحة مباح ليس فيه من جناح. وألمعت إلى أنّ الأبّي في شرح مسلم أفصح به أيّ إفصاح[388]، فأثار هذا الجواب في بعض الأوساط العلميّة لغطًا، فتوقّف بعض، واعتقد آخر أني ارتكبت في ما أجبت غلطًا، فراجعني بعض فضلاء الشّيوخ المشهورين بالألمعيّة ممّن بيني وبينه أوثق الروابط الوديّة، وذكر لي أنّ الشّيخ النّفراوي[389] (- 1125هـ 1713م) في شرح الرّسالة، صرّح بأنّ البالغ يطلب منه الختان إذا قدر على مباشرته بنفسه، وإلاّ سقط عنه الطلب لحرمة كشف عورته لغيره من الرّجال. فأجبته بأنّ إطباق علماء المذهب على الإطلاق في الطّلب يقتضي رمي ذلك التّقييد في فيافي الإهمال.

---

[386] هو الشّيخ مصطفى المراغي (-1364هـ 1945م) أنظر ترجمته في كحالة: معجم المؤلفين : 34/12.

[387] هو رأي الإمام شلتوت أيضًا : كتاب الفتاوى : 332.

[388] الأبيّ : إكمال الإكمال : باب خصال الفطرة : 35/2.

[389] هو أحمد بن غنيم بن سالم النفراوي : أنظر ترجمته في مخلوف : 318ع 1239 – كحالة : معجم المؤلفين : 40/2.

ثم اطلعت بعد هذه المراجعة بأربع ليال على كتابة في جريدة الزّهرة الغرّاء، تحت عنوان «حكم الختان بعد البلوغ» جزم فيها صاحبها المفضال بصحّة الإشكال، وبيّن أنّ الفتوى المدرجة في المجلّة الزّيتونية لا تصحّ بحال، إذ ما سطّره العلماء النّفراوي والصّعيدي[390] (- 1189هـ)[391] والصاوي[392] (-1241هـ)[393] ينادي على ملدبها من الإخلال، وتعجّب من الفتوى بغير ما جلبه من الأنقال، وحقّ لهذا الفاضل أن يساوره العجب، إذ الكتب الّتي نقل منها تنظر إلى الطّلبة وينظرون إليها من كثب. فدعاني ذلك إلى تحريك اليراع واستبدال الإطناب بالإيجاز والإفصاح بالإلماع، عسى أن أكشف عن المسألة القناع بما يكون فيه لإخواننا الفضلاء وأبنائنا الأعزّاء إن شاء الله تمام الإقناع، وحرّرت في الغرض نظرات نافعة، وشذرات في كلام الأئمّة جامعة لامعة، والله المسؤول أن يعصمنا من الزّلل في القول والعمل، إنّه السّميع المجيب.

مقدّمة :

ينبغي أن نصدّر المسألة بمقدّمة توضّح المرام وترفع عن المسألة الإبهام، وهي أنّ الله تعالى وضع عنّا في التّكاليف لسابق لطفه، وكامل رحمته الحرج الخارج عن المعتاد، وهو الممتّن علينا به قوله تعالى : ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾[394] وفي قوله جلّ وعلا : ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾[395].

[390] هو أبو الحسن علي بن أحمد الصّعيدي : أنظر مخلوف : 341 رقم 1351 – الحجوي : 292/2.

[391] أنظر حاشية العدوي : 526/1.

[392] هو أحمد بن الصّاوي الخلوتي : أنظر ترجمته في البغدادي : هدية العارفين : 184/5 – مخلوف : 364 رقم 1448.

[393] الصّاوي : بلغة السّالك : 291/1.

[394] سورة البقرة : الآية 185.

[395] سورة الحجّ : الآية 78.

وجعل عروض هذا الحرج للتّكاليف في بعض الأحوال مستتبعًا للتّرخيص والتّيسير وإباحة ما هو محظور، لولا العارض المذكور كالفطر في رمضان للمرض، وأكل الميتة للمفطر. وبملاحظة هذه القاعدة الأصليّة المسلّمة، نعلم أنّ الشّارع لمّا كلّف النّاس بالاختتان كلّفهم به على وجه، لا يرهقهم فيه حرج خارج عن المعتاد في أمثاله، وذلك بإباحة أن يتولّى مباشرته غير المختتن وهو الخاتن، إذ تكليف الإنسان أن يباشر بيده ختن نفسه، تكليف بما فيه حرج خارج عن المعتاد على ما يشهد به الوجدان، فلا بدع إذا كان موردا للتّرخيص وإباحة ختن الرّجل غيره المستلزم الاطّلاع على عورته، ولا ينبغي أن يتوهّم قصر الإباحة على ما قبل البلوغ ومراهقته لوجوه :

– الأوّل : إنّ الشّارع لمّا لم يجعل للختان غاية بسنّ محدودة يسقط عندها الطّلب، علمنا أنّه مطلوب في جميع الأحوال لا يختصّ بما قبل البلوغ، فلا يكون البلوغ موجبًا للسّقوط ولا مانعا من التّرخيص.

– الثّاني : أمره صلّى الله عليه وسلّم الكافر الّذي أسلم ولم يكن مختتنًا بإزالة شعر الكفر عنه والاختتان، والحديث وإن تكلّم فيه من جهة السّند، لكن قد استدلّ به على وجوب الاختتان[396].

– الثّالث : ما روي عن سعيد بن جبير[397] (-95هـ) قال : سئل ابن عبّاس : مثل من أنت حين قبض رسول الله صلّى الله عليه وسلّم ؟ قال : أنا يومئذ مختون. وكانوا لا يختنون الرّجل حتّى يدرك[398].

---

[396] أنظر الشوكاني : نيل الأوطار : 140/1.

[397] أحد فقهاء الكوفة : قتله الحجّاج : أنظر ترجمته في الذّهبي: تذكرة الحفاظ : 76/1 – الشيرازي : طبقات الفقهاء : 82.

[398] أنظر البخاري : كتاب الاستئذان. باب الختان بعد الكبر: م4 ج143/7.

- الرّابع : ما ذكره الشّيخ[399] في النّوادر. قال : روي أنّ إبراهيم ختن إسماعيل ابن ثلاث عشر سنة، وإسحاق ابن سبعة أيّام[400].

- الخامس : نصوص أئمّة المذاهب الشّافعيّة والحنفيّة والمالكيّة. فأمّا الشّافعيّة القائلون بوجوب الختان، فإنّهم لا يسقطونه بحال ويرون أنّ وجوبه بعد البلوغ، ويبيحون للرّجل أن يختن غيره وإن اطّلع على عورته. ففي شرح النّووي على مسلم في كتاب الطّهارة، عند الكلام على حديث خمس من الفطرة[401] ما نصّه : "أمّا تفصيلها، فالختان واجب عند الشّافعي وكثير من العلماء وسنّة عند مالك وأكثر العلماء، وهو عند الشّافعي واجب على الرّجال والنّساء جميعًا، والصّحيح من مذهبنا الّذي جرى عليه جمهور أصحابنا، أنّ الختان جائز في حال الصّغر ليس بواجب، ولنا وجه أنّه يجب على الوليّ أن يختن الصّغير قبل بلوغه، ووجه أنّه يحرم ختانه قبل عشر سنين، وإذا قلنا بالصّحيح استحبّ أن يختن في اليوم السّابع من ولادته، ولو مات إنسان غير مختون، ففيه ثلاثة أوجه لأصحابنا، الصّحيح المشهور أنّه لا يختن صغيرًا كان أو كبيرًا، والثّاني يختن الكبير دون الصّغير[402]."

فقد رأيت ممّا جلبناه أنّ الشّافعيّة يرون وجوبه بعد البلوغ، وأمّا في حال الصّغر فهو جائز لا واجب على الصّحيح المشهور. وأنّ من مات غير مختتن ففيه ثلاثة أقوال عندهم: قيل : يختن مطلقًا صغيرًا أو كبيرًا، وقيل: يختن الكبير خاصّة، وقيل : يسقط

---

[399] هو أبو محمد عبد الله بن أبي زيد القيرواني (- 386هـ). أنظر ترجمته في مخلوف :شجرة النّور 96 رقم 227 - كحالة : معجم المؤلفين : 76/6.

[400] أنظر ابن أبي زيد : النّوادر والزيادات : مخطوط ج4/7 أ. (طبع الكتاب مؤخّرًا).

[401] راجع قوله صلّى الله عليه وسلّم : «خمس من الفطرة: الختان والاستحداد وتقليم الأظافر ونتف الإبط وقصّ الشّارب»: ابن ماجة : كتاب الطّهارة : باب الفطرة : 107/1 رقم 292.

[402] مسلم بشرح النووي : باب خصال الفطرة من كتاب الطّهارة : 1 /148.

الختان مطلقًا بعد الموت وهو المشهور عندهم[403]. وهل يكون الختن بعد الموت إلاّ من غير الميّت، وهل يكون الكبير إلاّ بالغًا. على أنّ ابن شريح من أئمة الشّافعيّة احتجّ لوجوبه بأنّ النّظر للعورة مباح، وقد أبيح للخاتن، فلولا أنّ الختان واجب لم يبح له محرّم، نقل ذلك عنه القاضي عياض[404] (-544هـ) ونقله الأبّي في شرح مسلم عند شرح أحاديث الفطرة[405] .

وأمّا الحنفيّة ففي حاشية ابن عابدين على الدّرّ المختار في باب الشّهادة على الزّنا والرّجوع عنها، عند قول الشّارح[406] : "وإن قال شهود الزّنا تعمّدنا النّظر قبلت لإباحته الشّهادة ما نصّه : قوله لإباحته لتحمّل الشّهادة ومثله نظر القابلة والخافضة والختّان والطّبيب[407]."

وزاد في الخلاصة من موانع حلّ النّظر للعورة عند الحاجة : الاحتقان والبكارة في العنّة والرّدّ بالعيب. قلت (ابن عابدين) وكذا لو ادّعى الزّاني بكارتها، ونظمتها بقولي :

ولا تنظر لعورة أجنبي ... بلا عذر كقابلة طبيب
وختان وخافضة وحقن ... شهود زنا بلا قصد مريب
وعلم بكارة في عنّة أو ... زنا أو حين ردّ للمعيب

---

[403] وهو المشهور عند أحمد أيضًا. أنظر ابن تيمية : الفتاوى الكبرى : 1/ 52.

[404] أنظر ترجمته في مخلوف : شجرة النّور : 140 رقم 411 – الحجوي : الفكر السامي : 2/223 – كحالة : معجم المؤلّفين : 8/16.

[405] الأبي : إكمال الإكمال : باب خصال الفطرة : 2/35.

[406] ابن عابدين : ردّ المحتار : 3/249.

[407] راجع هذه المسألة في أبو غدّة : عبد السّتار : فقه الطبيب وأدبه: مجلّة المسلم المعاصر: ع28 ذو القعدة 1401 هـ: أكتوبر 1981م/158 وما بعدها.

وفي الحاشية المذكورة في فصل النّظر واللّمس[408] عند قول الشّارح : وكذا نظر قابلة وختان ما نصّه قوله : وختان كذا جزم به في الهداية والخانيّة[409] وغيرهما. وقيل: إنّ الاختتان ليس بضرورة، لأنّه يمكنه أن يتزوّج امرأة أو يشتري أمة تختنه إن لم يمكنه أن يختن نفسه. وذكر في الهداية: الخافضة أيضًا لأنّ الختان سنّة للرّجال من جملة الفطرة، لا يمكن تركها وهي مكرمة في حقّ النّساء أيضًا كما في الكافية.

فأنت ترى تصريحه بعدم إمكان ترك الختان وتشهيره جواز نظر العورة لأجله. وأمّا المالكيّة ففي النّوادر للشّيخ ابن أبي زيد ما نصّه من سماع ابن وهب[410] (-197هـ) قال مالك: الختان من الفطرة ولا أرى أن يختتن المولود يوم السّابع فإنّما ذلك من عمل اليهود، ولم يكن من عمل النّاس إلاّ حديثًا. قال عنه أشهب[411] (- 204هـ) ليس لختانه حدّ ينتهي إليه وأحبّ إليّ إذا أثغر وإن عجّل قبل ذلك فلا بأس، وكلّما جعل ختانه بعد الإثغار فهو أحسن إليّ. اهـ[412]. فمقتضى رواية أشهب عن مالك ليس لختانه حدّ ينتهي إليه أنّه لا يسقط بالبلوغ، وعجز البالغ عن مباشرة الختن بنفسه.

وفي الرّسالة[413] والختان سنّة في الذّكور واجبة. اهـ.

---

[408] ابن عابدين : ردّ المحتار 355/3.

[409] الفتاوى الخانية لقاضي خان حسن بن محمود الأوزجندي (-592 هـ): أنظر ترجمته في : اللكنوي :الفوائد البهيّة: 65. طاش كبرى زادة: طبقات الفقهاء : 88.

[410] عبد الله بن وهب المالكي : أنظر عياض : المدارك : 183/3 – الشّيرازي : طبقات الفقهاء : 150 – مخلوف : شجرة النور : 58 رقم 25.

[411] أبو عمرو أشهب بن عبد العزيز : أنظر ترجمته في ابن النّديم: الفهرست : 281 – عياض : ترتيب المدارك : 447/2 – ابن خلّكان : وفيات الأعيان : 238/1.

[412] أنظر ابن أبي زيد : النّوادر والزيادات : 6/2 ب (مخطوط).

[413] أنظر ابن أبي زيد : متن الرّسالةبحاشية العدوي : 526/1.

فأطلق ولم يقيّد السّنيّة بما قبل البلوغ، وفي مختصر الشّيخ ابن عرفة[414] (- 803هـ) ما نصّه : والختان للذّكور. ابن الجلاب[415] (-378 هـ) سنّة، التّلقين[416] واجب بالسّنّة غير فرض ولم يحك المازري[417] (- 536هـ) غيره، الرّسالة: سنّة واجبة. الصّقلّي[418] (- 466هـ) سنّة مؤكّدة. وروى ابن حبيب : هو من الفطرة لا تجوز إمامة تاركه اختيارًا ولا شهادته. الباجي[419] (-474هـ) لأنّها تبطل بترك المروءة[420]، ولو أسلم شيخ كبير يخاف على نفسه منه، ففي تركه ولزومه نقلاً عن أبي عمرو عن ابن عبد الحكم وسحنون[421] (- 240هـ) قائلاً : أرأيت إن وجب قطع سرقة أيترك للخوف على نفسه. ولم يحك الباجي غير قول سحنون دون هذه المقالة قائلاً : مقتضاه تأكّد وجوبه[422].

---

[414] أبو عبد الله محمد بن عرفة الورغميّ : أنظر مخلوف : الشجرة :227 رقم 817 – كحالة : معجم المؤلفين : 285/11 – الحجوي : الفكر السّامي: 249/2.

[415] أبو القاسم عبيد الله بن الحسن بن الجلاّب صاحب كتاب التفريع : أنظر ترجمته في الشيرازي : طبقات الفقهاء: 168 – مخلوف : 92 رقم 205 – كحالة : م. ن: 238/6.

[416] التّلقين للقاضي أبي محمد عبد الوهاب بن علي البغدادي (- 422هـ) أنظر مخلوف 103 رقم 266 – كحالة : 226/6.

[417] أبو عبد الله المازري : أنظر مخلوف : 157 رقم 371 – الحجوي م. ن: 221/2 – كحالة : معجم المؤلّفين : 32/11.

[418] أبو محمّد عبد الحقّ بن محمّد الصقلي : أنظر مخلوف : 116 رقم 324 – كحالة : م. ن: 94/5.

[419] أبو الوليد الباجي : أنظر ترتيب المدارك : 803/4 – الذّهبي : تذكرة الحفّاظ : 1178/3 – ابن فرحون : الديباج : 377/1.

[420] أنظر الباجي : المنتقى : 232/7.

[421] عبد السّلام بن سعيد التّنوخي : أنظر المدارك : 585/5 – ابن فرحون : م. ن: 30/2 – الشّيرازي : م. ن: 156.

[422] الحطّاب : مواهب الجليل : 258/3.

قلت في قطعه للسّرقة مع الخوف على نفسه نظر، وإذا أسقط قصاص المأمومة للخوف، فأحرى القطع لحديث: "تدرأ الحدود بالشّبهات[423]". ويكون كمن سرق ولا يد له يؤدّب بما يليق ويطلق. انتهى كلام ابن عرفة[424].

فقد رأيت نقله في الشّيخ الكبير: إذا أسلم وخاف على نفسه الهلاك قولين: أحدهما لمحمّد بن عبد الحكم: إباحة ترك الختان لذلك —ثانيهما لسحنون: عدم إباحة التّرك للخوف على النّفس وهو ظاهر في أنّه مطلوب بالختان إذا لم يخف على نفسه الهلاك اتّفاقًا. ولم يتعرّضوا لكون العجز عن مباشرته ختن نفسه موجبًا للسّقوط، مع أنّ هذه الصّورة أقرب إلى الوقوع ممّا تعرّضوا إليه.

وقد نقل ابن ناجي[425] (- 838هـ) في شرحيه على المدوّنة والرّسالة وجماعة من شراح المختصر الخليلي، وشراح الرّسالة القولين اللّذين ذكرهما ابن عرفة، ولم يقيّدوهما بشيء ولا قيّدوا مفهوميهما، وفي شرح الحطاب للمختصر الخليلي[426] عند قول خليل: «وختانه يومها. ما نصّه: فأمّا وقت استحباب الختان فقال في المقدّمات: من سبع سنين إلى عشر وذكره ابن عرفة أيضًا من رواية ابن حبيب ونصّه: وروى ابن حبيب كراهته يوم الولادة أو سابعه لفعل اليهود، إلا لعلّة يخاف على الصبيّ فلا بأس، واستحبابه من سبع سنين إلى عشر. وروى اللخمي يختن يوم يطيقه. الباجي: اختيار مالك وقت الإثغار، وقيل عنه من سبع إلى عشر، وكلّما عجّل بعد الإثغار فهو أحب إليّ». اهـ[427]

---

[423] الترمذي: السنن: كتاب الحدود: 33/4.

[424] ابن عرفة: مختصره الفقهي: 168/1 (مخطوط).

[425] هو أبو الفضل قاسم بن عيسى بن ناجي: انظر ترجمته في مخلوف: شجرة النّور: 244 رقم 878 – كحالة: معجم المؤلفين: 110/8.

[426] الحطّاب: م. ن: 258/3.

[427] الباجي: المنتقى: 232/7.

وقال في جامع الكافي : ولا حدّ في وقته إلاّ أنّه قبل الاحتلام وإذا أثغر فحسن أن ينظر له في ذلك، ولا ينبغي أن يجاوز عشر سنين إلا وهو مختون. اهـ[428].

وقال في المقدّمات : ويستحبّ ختان الصبيّ إذا أمر بالصّلاة من سبع سنين إلى العشر، ويكره أن يختن في سابع ولادته كما يفعل اليهود. اهـ ما نقله الحطّاب وهو ظاهر في أنّ الطّلب لا يسقط بالبلوغ، لأنّ ما نقله في وقت الاستحباب وهو معنى قول الكافي : ولا حدّ في وقته إلاّ أنّه قبل الاحتلام، أي لا حدّ في وقته المستحبّ إلاّ أنّه قبل الاحتلام، ولذا قال : ولا ينبغي أن يجاوز عشر سنين، أي ذلك مكروه، أو خلاف الأولى، وقد علمت ممّا جلبناه من الأنقال أنّ أهل المذهب أطبقوا على إطلاق طلب الختان ولم يقيّدوه بسنّ[429]، ولا قيّدوا الطّلب بعد البلوغ بالقدرة على مباشرته الختن بنفسه، فعلم أنّ الإطلاق مقصود لهم ولا يصحّ التّقييد حينئذ، وقد راجعنا من شروح المختصر الخليلي :الشّرح الكبير لبهرام[430] (-805هـ) وشرح الموّاق[431] (- 897هـ) وشرح الحطّاب[432] وشرح التّتائي[433] (-937هـ) وشرح الأجهوري[434] (-1066هـ) والخرشي[435]

---

[428] الحطّاب : مراهب الجليل: 25/3:

[429] جاء في كتاب الجامع من المقدّمات لابن رشد : وقد اختلف هل للكبير رخصة في ترك الختان أم لا؟ فروي عن الحسن أنّه كان يرخّص في ذلك للشّيخ الكبير : 271.

[430] تاج الدّين أبو البقاء بهرام بن عبد الله : أنظر مخلوف : 239 رقم 805 – كحالة : معجم المؤلّفين : 80/3.

[431] أبو عبد الله محمد بن يوسف الغرناطي الموّاق : أنظر مخلوف : 262 رقم 961 – كحالة : 133/12 – الحجوي الفكر السّامي : 263/2.

[432] أنظر الموّاق والحطاب على خليل : 3 /258.

[433] أبو عبد الله شمس الدّين محمّد بن إبراهيم. أنظر مخلوف : 272 رقم 1008 – كحالة : 194/8.

[434] أبو الرشاد نور الدّين علي بن زين العابدين : أنظر ترجمته في الحجوي : 279/2 – مخلوف : 303 عدد 1174 – كحالة : 207/7.

[435] أبو عبد الله محمد بن عبد الله : أنظر مخلوف : 317 رقم 1234 – الحجوي : 284/2.

(-1101هـ)[436] وشرح الشّبرخيتي[437] (-1106هـ) وشرح الزّرقاني وحاشية البّناني عليه[438]، وحاشية الرّهوني وكنون عليه، فوجدنا جميع هؤلاء أطلق المسألة ولم يقيّدها بشيء .

وراجعنا من شروح الرّسالة شرح ابن ناجي والقلشاني[439] (-863هـ) والأجهوري والشّيخ زرّوق[440] (-899هـ)، فوجدنا مثل ما في شرّاح المختصر مطلقة غير مقيّدة طلب الختان من الكبير بالقدرة على مباشرته الختن بنفسه، وإنّما وجدنا تقييد طلب الختان بعد البلوغ، بما إذا قدر المكلّف أن يباشره بنفسه، وإلاّ سقط الطّلب لبعض المتأخّرين من المصريّين أعني الشّيخ أبا الحسن[441] (-536هـ) شارح الرّسالة، فيما نقله عنه الشّيخ الصّعيدي في حاشية الكفاية، والشّيخ النّفراوي في شرح الرّسالة، والشّيخ الصّاوي في حاشية أقرب المسالك، ولم يستظهر هؤلاء الفضلاء فيما ذهبوا إليه بنقل يمكن التّعويل عليه، وهؤلاء من الفقهاء الذين لا يصحّ أن يفتى بما قالوه.

فأمّا الشّيخ أبو الحسن : فأنت ترى أنّه استند في تفقّهه إلى أنّ السنّة تترك للمحرّم، ولم ينتبه على أنّ الموضع موضع ترخّص كما أوضحناه في صدر المقال، وعززناه بما رواه سعيد بن جبير عن ابن عبّاس. وبما ذكره الشّيخ في النّوادر أنّ إبراهيم عليه السّلام ختن ابنه إسماعيل وهو ابن ثلاث عشرة سنة، وهو في هذه السّنّ

---

[436] أنظر الخرشي على خليل : 2/369 وما بعدها.

[437] برهان الدين أبو إسحاق إبراهيم : أنظر مخلوف : 317 رقم 1237 – كحالة : 1/110.

[438] أنظر الزّرقاني وحاشية البنّاني على خليل : 3/47 ط. بولاق.

[439] أبو العباس أحمد بن محمد : أنظر ترجمته في مخلوف : شجرة النور : 258 رقم 943 – كحالة : م. ن: 2/123.

[440] أبو العباس أحمد بن أحمد البرنسي الفاسي : أنظر ترجمته في مخلوف : 267 رقم 988 – كحالة : 1/155.

[441] هو أبو الحسن علي بن عبد الله يعرف بالمالكي : مخلوف : 127 رقم 370.

مراهق دون ارتياب، والمراهق مثل البالغ في حرمة الاطّلاع على عورته لغير ضرورة عند المالكيّة كما للّخميّ.

وعند الحنفيّة كما في الدّرّ المختار، ووشحناه بنظر علماء الشّافعية والحنفيّة، وبإعراب علماء المالكيّة عن اعتبار ما ذهب إليه، بإهمالهم له وإغفالهم إيّاه، وممّا يؤيّد سقوط ما ذهب إليه الشّيخ أبو الحسن انتزاعًا من القواعد العامّة، أنّ الأبيّ ذكر في شرح مسلم ما نصّه : «عياض والختان قال مالك والأكثر هو سنّة لهذا الحديث ولما روي أنّه قال : الختان سنّة، وأوجبه الشّافعي وهو مقتضى قول سحنون : واحتجّ ابن شريح الشّافعي بأنّ النّظر للعورة مباح، وقد أبيح للخاتن، فلولا أنّ الختان واجب لم يبح له محرّم، ويجاب بأنّه أبيح ذلك للطبيب وليس الطّب بواجب، مع أنّ الطبّ لمصلحة الجسم والختان لمصلحة الدّين». اهـ.

فالقاضي عياض سلّم ما ذكره ابن شريح من إباحة النّظر لعورة الخاتن، ونازع في دلالة ذلك على الوجوب، ولو كان النظر بالعورة هنا غير مباح لمنع ما استدلّ به ابن شريح.

وأمّا الشّيخ النّفراوي فقد التبس عليه فهم كلام ابن ناجي، وذلك أنّ الشّيخ ابن ناجي ذكر في شرحيه على المدوّنة والرّسالة ما نصّه[442] : قال الفاكهاني[443] (- 734هـ): هل يختتن الخنثى المشكل أم لا، وإذا قلنا يختتن ففي الفرجين أو فيهما جميعًا، لم أر في ذلك لأصحابنا نقلاً، واختلف أصحاب الشّافعي فقيل يجب ختانه في فرجيه بعد البلوغ، وقيل لا يجوز حتى يتبيّن وهو الأظهر عندهم، قلت : الحق

---

[442] أنظر ابن ناجي : شرح الرّسالة : 314/1.

[443] هو أبو حفص عمر بن أبي اليمن تاج الدّين الفاكهاني : أنظر ترجمته في : مخلوف : 204 رقم 707- كحالة : معجم المؤلّفين : 299/7.

أنّه لا يختن لما علمت من تغليب قاعدة الحظر على الإباحة، ومسائله تدلّ على ذلك. قال ابن حبيب: لا يَنكح الخنثى ولا يُنكح، وفي بعض التّعاليق ولا يحجّ إلاّ مع ذي محرم، لا مع جماعة رجال فقط ولا مع نساء فقط إلى غير ذلك من مسائله، ففهم الشّيخ النّفراوي أنّ معنى تغليب الحظر على الإباحة أنّ الختان سنّة وليس مراد ابن ناجي ذلك قطعًا، وإلا لقال بتغليب قاعدة الحظر على السنّية، وإنّما مراده ما ذكره الزّرقاني بعد أن نقل كلام ابن ناجي السّالف ونصّه : «ولعلّ وجه الحظر أنّ الذّكر يختنه الرّجال، والأنثى يخفضها النّساء، والخنثى إن اطّلع عليه الذّكر لزم رؤيته لفرج النّساء، وإن اطّلع عليه أنثى لزم رؤيتها لذكر الرجال. اهـ»[444].

فكلام الزّرقاني ظاهر أو صريح في أنّ رؤية الخاتن لعورة المختون مباحة، بشرط أن يكون الخاتن مساويًا للمختون ذكورة وأنوثة، ممنوعة إذا اختلفا فيها، فتردّد الأمر هنا بين الرّؤية المباحة والمحظورة، فغلب الحظر على القاعدة، ومن هنا اعترض البنّاني كلام ابن ناجي، بأنه بقيت صورة يمكن فيها ختن الخنثى، ولا يتعارض فيها الحظر والإباحة وهي ختنه رضيعًا، إذ يجوز في هذه الحالة رؤية الرّجال والنّساء لعورته، فكتب على قول ابن ناجي الذي نقله الزرقاني ما نصّه، قوله عن ابن ناجي: لا يختن لما علم من قاعدة تغليب الحظر على الإباحة إلخ، فيه نظر بل لا حظر فيه بجواز نظر كلّ رضيع. اهـ[445].

وقد وضّح لذي عينين فساد ما فهمه الشّيخ النّفراوي وبنى عليه قوله، ويظهر لي أنّه يؤمر بختن نفسه، لأنّ المكلّف مأمور بفعل ما يكمل به إسلامه. وممّا علقناه على كلام أبي الحسن والنّفراوي يقال مثله في كلام الشيخ الصّاوي، وكأنّي بك

---

[444] أنظر الزّرقاني على خليل : 47/3.

[445] البنّاني على الزّرقاني على خليل : 47/3.

أيّها النّاظر وقد أحطت بالمسألة خبرًا، توسّعنا في الإعراض عمّا ذكره هؤلاء الشّيوخ عذرًا، إن لم تمنحنا على ذلك شكرًا، والله أسأل أن يفتح بصائرنا بمعرفة الحقّ واتّباع طريقه ويعصمنا من الخطإ والزّلل بمنّه وتوفيقه وحرّره...[446] .

[446] أنظر المجلّة الزّيتونية : ج5 م1 : ذو القعدة 1355هـ: جانفي 1937م: 232 وما بعدها .

الفتوى رقم 48
حكم التّصوير في الإسلام

سئل الشيخ جعيّط من قبل الإذاعة عن حكم التّصوير في الإسلام ؟

فأجاب بأنّ التّماثيل المصنوعة من رخام أو خشب أو معدن وغير ذلك ممّا يدوم حرام تصويرها[447]، إذا كانت صورة حيوان كامل الأعضاء الظّاهرة وله ظلّ، ولم يستثن الشّارع من ذلك إلاّ اللّعب الّتي على هيئة البنات، لتلعب بها البنات وتتدرّب على تربية الأولاد[448]. وما حكينا منعه أطبقت كلمة علماء الإسلام على تحريمه[449] لورود الأحاديث الصّحيحة الكثيرة في ذلك، من ذلك : حديث ابن عمر[450] (- 74هـ) أنّ رسول الله صلّى الله عليه وسلّم قال : «الّذين يصنعون هذه الصّور يعذّبون يوم القيامة، يقال لهم أحيوا ما خلقتم»[451].

وحديث ابن عبّاس قال : سمعت رسول الله صلّى الله عليه وسلّم يقول: «كلّ مصور في النّار يجعل بكلّ صورة صوّرها نفس تعذّبه في جهنّم»[452]، ووردت أحاديث بلعن المصوّرين.

[447] مثلاً ابن الجلاّب التّفريع : 352/2.

[448] راجع ابن رشد : الجامع من المقدّمات : 294.

[449] مثلاً ابن العربي : أحكام القرآن : 1599/4 وما بعدها.

[450] أنظر ترجمته في ابن الأثير : أسد الغابة : 340/3 – ابن حجر : الإصابة : 338/1.

[451] مسلم بشرح النّووي : باب تحريم تصوير صورة الحيوان : 92/14.

[452] مسلم بشرح النووي : باب تحريم تصوير صورة الحيوان : 93/14.

واتّفق علماء الإسلام على أنّ تصوير غير الحيوان تصويرًا مجسّما له ظلّ غير ممنوع. وما عدا هذين النّوعين من التّصوير فمحلّ خلاف بين علماء الإسلام في الإباحة والمنع[453]، لاختلاف الأحاديث الواردة في الصّور، والاختلاف في حمل ما ورد منها بصيغة العامّة على العموم أو تخصيصه. وسبب حرمته ما أجمع العلماء على تحريمه سدّ ذريعة عبادتها، وإظهار مخالفة أهل الأوثان الّذين كانوا يصنعونها ثمّ يعبدونها، زاعمين أنّها تقرّبهم إلى الله زلفى مع أنّها جمادات لا تسمع ولا تنفع ولا تشفع. والعرب قبل الإسلام كانوا وثنيّين ولهذه العلّة ورد النّهي عن اتّخاذ القبور مساجد[454].

وجاء عن عائشة رضي الله عنها أنّ أمّ حبيبة وأمّ سلمة، ذكرتا لرسول الله صلّى الله عليه وسلّم كنيسة رأتاها بالحبشة فيها تصاوير. فقال : «إنّ أولئك إذا كان فيهم الرّجل فمات بنوا على قبره مسجدًا وصوّروا تلك التّصاوير، أولئك شرار الخلق عند الله يوم القيامة». وفي حديث عائشة رضي الله عنها : كانوا إذا مات فيهم الرّجل الصّالح بنوا على قبره مسجدًا[455]. وجاء عن أبي هريرة قال : قال رسول الله صلّى الله عليه وسلّم : «لعن الله اليهود اتّخذوا قبور أنبيائهم مساجدًا»[456] فالنّهي عن تصوير التّماثيل المجسّمة الحيوانيّة عن معاودة عبادتها يومًا ما. اهـ[457].

---

[453] الدّهلوي : حجّة الله البالغة : 2/192.

[454] عن عائشة أنّ النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم قال : «لعن الله قوما اتّخذوا قبور أنبيائهم مساجد». أنظر النّسائي بشرح السّيوطي: كتاب الجنائز: باب اتّخاذ القبور مساجد : 4/95.

[455] البخاري : كتاب مناقب الأنصار : باب هجرة الحبشة : م2 ج4/245.

[456] مسلم بشرح النّووي : باب تحريم تصوير صورة الحيوان : كتاب المساجد ومواضع الصّلاة: باب النّهي عن بناء المسجد على القبور : 5/11 وما بعدها. باب تحريم تصوير صورة الحيوان : 14/81 وما بعدها. فتح الباري: باب هل تنبش قبور المشركين : 1/523.

[457] هذه الفتوى يحتفظ بها الشيخ كمال الدّين جعيّط في خزانته.

وكان جواب الشّيخ الحجوي موافقًا لفتوى الشّيخ جعيّط. فلمّا سئل صاحب الفكر السّامي من طرف صدر وزراء الدّولة التّونسيّة سنة 1336هـ[458] عن حكم التّصوير، فأجابه بأنّ تصوير الأرض والشّجر والجبال وغيرها من الجمادات لا بأس به، وكذلك التّصوير الشّمسي الّذي أصبح ضروريّا في هذا العصر. أمّا الصّور المجسّمة ذات الظّلّ، فإنّ الشّرع قد نهى عنها نهيًا صريحًا إلاّ ما كان داخلاً في باب التّعليم، فقد يرخّص فيه قياسًا على ما وردت الرّخصة فيه، من الصّور الّتي تلعب بها البنات لتعلّم التّربية، مستشهدًا بنفس الحديث الصّحيح الّذي استدلّ به الشّيخ جعيّط، ليؤكّد حرمة تصوير الصّور المجسّمة ذات الظّلّ، وهو أنّ أمّ حبيبة وأمّ سلمة رأتا كنيسة ببلاد الحبشة تسمّى مارية فيها تماثيل، فقال صلّى الله عليه وسلّم : «أولئك قوم كانوا إذا مات فيهم الرّجل الصّالح صوّروا له تلك الصّور فهم شرار الخلق عند الله»[459].

---

[458] هو الطّيب بن حسين الجلّولي : تتمّة مسامرات الظريف بحسن التّعريف للشّيخ محمد بن عثمان السّنوسي : الشّيخ محمد الشّاذلي النّيفر : 162 ط. 1.

[459] البخاري : كتاب مناقب الأنصار : باب هجرة الحبشة: م 2.ج 4 / 245، الحجوي : الفكر السّامي : 4/241.

فتاوى مستحدثة

49- حكم قراءة القرآن بواسطة الرّاديو : الزّهرة – 1937م.

50-إضراب الجوع وتعريض النّفس للهلاك : الصّباح 1956 - الحرية – 1989م.

51- حكم شرب البيرّة : النّهضة – 1953م.

52-معالجة المريض بنقل الدّم إليه : المجلّة الزّيتونيّة – 1952م.

53- نقل عين الآدميّ بعد موته للأعمى: فتوى يحتفظ بها نجله – 1950م.

54-فتوى التّجنيس: نشرتها سلسلة وثائق بالفرنسيّة، وجوهر الإسلام – 1977م، والصّباح 1985م.

55- النّظام الجمهوري : الصّباح – 1957م.

الفتوى رقم 49

قراءة القرآن بواسطة الرّاديو

السّؤال : ما هو حكم قراءة القرآن الكريم بواسطة المذياع[460] ؟

الجواب : بناء على السّؤال الموجّه إليّ من بعض فضلاء الأبناء الأعزّاء على طريق جريدة الزّهرة الغرّاء، عن حكم قراءة القرآن الكريم بواسطة الرّاديو، أقول في الجواب ومن الله استمداد الصّواب، يتعلّق الغرض هنا بمعرفة الحكم في استماع السّامع للقراءة بواسطة المذياع، والحكم في فتح الآلة الجالبة لسماع القرآن، والحكم في القراءة في محلّ الإذاعة.

فأمّا حكم قراءة القرآن الكريم في محلّ الإذاعة فالإباحة، إذا أنصف القارئ بشرائط إباحة القراءة من الطّهارة الكبرى، وإحسان التّلاوة لانتهاء ما يوجب المنع حينئذ في قراءته هنالك[461]، ولا أرى في القراءة في محلّ الإذاعة ما يتوهّم معه المنع إلاّ من ناحية سماع من لا يدين به له، وما ذلك بالمانع من القراءة، إذ ليس في كتاب الله العظيم، ولا في شيء من متعلّقات هذه الملّة الحنيفيّة السّمحة، والشّريعة القيّمة المباركة ما يخشى عليه من إذاعته ونشره واطّلاع من يدين به عليه، فالقرآن الكريم حجّة صدقه معه، وشاهد حكمته منه، وأنوار هدايته لائحة للنّاظر إليه ﴿ذَلِكَ الكِتَابُ لاَ رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِلْمُتَّقِينَ﴾[462] والبرهان القاطع على إباحة ذلك تلاوة رسول الله صلّى الله

---

[460] راجع الزّهرة : 29 ذي الحجة 1356هـ: 11 أفريل 1637م عدد 9163/2.

[461] هي نفس الفتوى التي قدّمها الشيخ موسى صالح شرف لمجلّة منار الإسلام: ع3 س6: ربيع الأول 1401هـ: فيفري 1981م/126.

[462] سورة البقرة : الآية 2.

عليه وسلّم له، بمرأى ومسمع من المشركين المضادّين له المغيرين في وجه دعوته، فقد تلا سورة «وَالنَّجْمِ» على جمع من المسلمين وغيرهم، فسجد وسجد معه المسلمون والمشركون كما في الصّحيح[463]. ورابط ثمامة[464] بالمسجد فشاهد صلاته. وسمع قراءاته وأسلم بعد ذلك، وقد ذهب كثير من الأئمّة إلى إباحة دخول الكافر المسجد، ولم يبح ذلك عمر بن عبد العزيز وقتادة[465] (- 117هـ) ومالك بن أنس والمزني[466] (-364هـ). والكافر إذا دخل المسجد سمع ما يتلى فيه، فليس في تعريض القرآن لسماع الكافر بعض آياته ما يوجب المنع من قراءته، إذ لعلّ الكافر يهتدي ويستنير قلبه بسماعه. وأمّا حكم استماع القراءة الحاصلة في محلّ الإذاعة وقت انتشارها وبلوغها سمع السّامع فالاستحباب. إذ سماع كتاب الله يحدث رقّة القلب وخشية الله تعالى، ويبعث على التّدبّر في آياته والتّفهّم لمعانيه والاكتحال بأنوار هدايته.

وقد أمر الله سبحانه العباد بالاستماع لقراءته، فقال جلّ ذكره : ﴿وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْءَانُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾[467] وسبب النّزول وإن كان خاصّا[468] فالعبرة بعموم اللّفظ، والأمر الوارد في الآية أقلّ مراتبه الاستحباب، وحمل الأمر هنا على الاستحباب إذا دعي للقراءة في غير الصّلاة هو مذهب جمهور الفقهاء، وأمّا حكم فتح الآلة الجالبة للصّوت الممكّنة من سماع القراءة، فإن كان ذلك في محلّ

463 البخاري : كتاب مناقب الأنصار : باب ما لقي النبيّ –صلّى الله عليه وسلّم- وأصحابه من المشركين بمكة: م2 ج4 / 239.

464 صحابي : سيد أهل اليمامة : راجع ابن حجر : الإصابة : 1/203.

465 ترجمته في الشيرازي : طبقات الفقهاء : 79.

466 ابن عبد البرّ : الانتقاء 110 – الشيرازي : م.ن 97 – الحجوي : 2/124.

467 سورة الأعراف : الآية 204.

468 السّيوطي : أسباب النّزول بهامش تفسير الجلالين : 359.

لائق بتلاوة القرآن فمباح، وإن كان ذلك في المحال المستخبثة حسًّا أو معنى، كبيوت الخلاء ومحال الخمور والتّدخين بالحشائش المحرّمة، والمقامرة وقت استعمال هذه المحرّمات، فغير جائز إذ لا يسوغ التسبّب في حمل الجمل القرآنيّة الشّريفة إلى تلك المواضع المستخبثة، الّتي هي مناخ الشّياطين ومقاعد الممقوتين لمنافاته التّوقير والتّعظيم الواجب نحو الكتاب الكريم، وإشعاره بالتّهاون المحرّم الذّميم، غير أنّ هذا المنع مقصور على فاتح الآلة في هذه المحال المستخبثة لا يتجاوزه إلى القارئ في محلّ الإذاعة، ولا يجرّ الإثم إليه إذ لا يأثم الإنسان بفعل غيره، ولا يعدّ القارئ متهاونا لفتح غيره حالة إيصال الصّوت في محلّ غير لائق، إذ وزان القارئ حينئذ وزان ناسخ المصاحف أو طابعها في المطابع، لا يكون تهاون الجاهل أو المارق بها جار الإثم إليه، وملحقا الدّرك به، هذا ما ظهر بحسب القواعد في جواب السّؤال، والله عاصم من الزّلل في الأقوال والأعمال[469].

[469] راجع الزّهرة : الأربعاء 9 سفر 1356هـ: 12 أفريل 1937 م س50 ع: 9174/2.

الفتوى رقم 50

إضراب الجوع وتعريض النّفس للهلاك

السّؤال : جناب مولانا الشّيخ سيدي محمّد العزيز جعيّط شيخ الإسلام المالكي بالدّيار التّونسيّة حفظه الله – السّلام عليكم ورحمة الله وبركاته. وبعد، فبمناسبة إضراب الجوع الّذي أعلنته جماعة من مدرّسي الآفاق، تكلّم النّاس كثيرا في حكم هذا الصّيام من ناحية الإباحة والحرمة، لذا رأيت من النّصيحة أن أتوجّه إلى فضيلتكم بهذا السّؤال : ما هو حكم الله تعالى في هذا الصّيام؟ أفيدونا تؤجروا والسّلام عليكم. فقير ربّه تعالى المختار القماطي عفا الله عنه بمنّه آمين في 18 رجب 1375هـ[470].

الجواب: وبعد، فجوابًا عن السّؤال الموجّه في الكتاب المفتوح المنشور بعدد 1288 من جريدة الصّباح، المؤرّخ في 18 رجب وفي 1 مارس 1375-1956 أقول: الإمساك عن الأكل المعبّر عنه باعتصاب الجوع إن أفضى إلى هلاك النّفس، أو عضو من الأعضاء كان محرّمًا تحريمًا غليظًا، لأنّ الله أوجب صيانة الأنفس والأطراف، ولا يبيح قطع الأطراف إلاّ لخوف هلاك النّفس.

فأمّا تعريض النّفس للهلاك في غير الجهاد أو الدّفاع عن النّفس أو المال أو العرض، فمحرّم بنصّ الكتاب والسّنّة. أمّا الكتاب فقول الله تعالى : ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾[471]. وقد استشهد عمرو بن العاص[472] (-43هـ) بالآية في الاعتذار عن التّيمّم، وترك الطّهر بالماء في ليلة باردة في غزوة ذات

[470] راجع الصّباح : 18 رجب 1375هـ: 1 مارس 1956م، ع 1288 / 5.

[471] سورة النّساء : الآية 29.

[472] ابن حجر : الإصابة في تمييز الصّحابة :3 / 2 – مخلوف : تتمة شجرة النّور : 86.

السّلاسل[473]، ولم ينكر رسول الله صلّى الله عليه وسلّم الاستشهاد بها أمامه[474].

وأمّا السّنّة فقد أخرج مسلم عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول صلّى الله عليه وسلّم: «من قتل نفسه بحديدة فحديدته بيده يتوجّأ – أي يطعن – بها في بطنه في نار جهنّم خالدًا مخلّدًا فيها أبدًا، ومن تردّى من جبل فقتل نفسه فهو يتردّى في نار جهنّم خالدًا مخلّدًا فيها أبدًا»[475]. وأخرج عن ثابت الضّحاك أنّ رسول الله صلّى الله عليه وسلّم قال: «من قتل نفسه بشيء في الدّنيا عذّب به يوم القيامة»[476]. وذكر الفقهاء أنّ صوم رمضان إذا أفضى بالمرء إلى هلاك نفسه، أو فساد عضو من أعضائه يحرم ويجب الفطر، وتردّدوا في صحّة الصّوم في هذه الحالة[477].

هذا حكم الله في المسألة جلوناه، وإنّ الهدي هدي الله والسّلام، حرّره الفقير إلى ربّه، محمّد العزيز جعيّط شيخ الإسلام المالكي في 22 رجب و5 مارس 1375هـ/1956م[478].

[473] ابن القيّم: زاد المعاد: 157/2.

[474] البخاري: كتاب التيمّم: باب إذا خاف الجنب على نفسه المرض أو الموت: م1 ج90/1.

[475] مسلم بشرح النووي: كتاب الأيمان: 118/2.

[476] م. ن: 118/2 – 119.

[477] أنظر مثلاً الموّاق: التاج والإكليل: 447/2.

[478] راجع الحرّية: الجمعة 20 جانفي 1983: س15/2. ولقد حرّمه أيضًا الشيخ موسى صالح شرف واعتبره من وادي الانتحار: راجع مجلّة منار الإسلام. ع6 س7 جمادى الآخرة 1402هـ: أفريل 1982م: 121.

الفتوى رقم 51

حكم شرب البيـرّة

السّؤال : ما هو حكم الإسلام في شرب البيرّة الّتي استفحل شربها، والتّجاهر بها على قارعة الطّريق وما انجرّ عن ذلك من مشاكل[479] ؟

الجواب : بعد الحمد والبسملة. سئلت عن حليّة شرب المائع المعروف بالبيرّة، المتّخذ من الشّعير وحليّة بيعه. والجواب، ومن الله استمداد الصّواب، أنّ البيرّة يحرم شربها ويحرم بيعها وترويجها. أمّا دليل تحريم شربها فهو أنّ شرب الكثير منها يسكر[480].

ومذهب الإمام مالك والجمهور أنّ ما يسكر كثيره من الأشربة فقليله حرام[481]، وأمّا دليل تحريم بيعها فقوله صلّى الله عليه وسلّم في الخمر : «إنّ الّذي حرّم شربها حرّم بيعها».

وقد أخرج الحديث مسلم عن ابن عبّاس رضي الله عنهما[482]. والخمر تقال على ما كان متّخذًا من الشّعير أو غيره ممّا يسكر، فقد ثبت بالنّقل الصّحيح أنّ عمر ابن الخطّاب رضي الله عنه خطب على المنبر فقال : ألا إنّه قد نزل تحريم الخمر يوم نزل،

---

[479] راجع النّهضة : 23 ذي الحجة 1372هـ: 2 سبتمبر 1953م، ع9053 س36.

[480] التّلمساني : مفتاح الوصول : 91.

[481] سحنون : المدوّنة : كتاب الأشربة : 4/410 – 411، ابن رشد الجد: المقدمات: 2/12. ابن الجلاّب: التّفريع : 1/409 وما بعدها. القرافي: الفروق : 2/35. الفرق: 59 - 1/ 213 وما بعدها.

[482] جاء في مسلم أنّه صلّى الله عليه وسلّم سأله قوم عن بيع الخمر وشرابها والتجارة فيها فقال : «أمسلمون أنتم ؟» قالوا: نعم: قال : «فإنّه لا يصلح بيعها ولا شراؤها ولا التّجارة فيها»، النّووي: كتاب الأشربة: 13/175.

وهي خمسة : من العنب والتّمر والعسل والحنطة والشّعير،والخمر ما خامرالعقل[483].

أفتيتالسّائل بذلك[484].

[483] الأبّي : إكمال الإكمال : كتاب الأشربة 308/5 وما بعدها. القرافي : الفروق : الفرق: 40: 217/1 وما بعدها.

[484] راجع النّهضة : الثلاثاء 6 محرم : 1373هـ: 15 سبتمبر 1943م، ع9056 س2/36. وأفتى مؤخّرا شيخ الأزهر جاد الحقّ علي جاد الحقّ بحرمة عصير الشّعير المسمّى بالبيرّة: راجع مجلّة الأزهر: ج5 س6 جمادى الأولى 1411هـ: ديسمبر 1990م/502. ويدعم رأي الشّيخين ما رواه ابن ماجه عن طارق بن سويد الحضرمي أنّه قال : قلت : يا رسول الله إنّ بأرضنا أعنابًا نعتصرها فنشرب منها. قال : «لا». فراجعته. قلت : إنّا نستشفي به للمريض. قال : «إنّ ذلك ليس بشفاء ولكنّه داء». راجع ابن ماجه: كتاب الطبّ: باب النّهي عن التّداوي بالخمر 1157/2 رقم 3500.

الفتوى رقم 52

معالجة المريض بنقل الدّم إليه

السّؤال : الحمد لله والصّلاة والسّلام على سيّدنا محمّد وعلى آله وصحبه وبعد، فقد سئلت من قبل وزارة الصّحّة عن حكم المداواة بتلقيح المريض بالدّم، سواء أكان دم المريض نفسه أو دم غيره، وسواء نقل الدّم للمريض مباشرة من شخص وهو باق على حالته الطّبيعيّة، أو نقل له بعد تجفيفه وتصبيره ومزجه بعد ذلك بما يصلح معه للمداواة بالتّلقيح.

الجواب : والله الموفّق للصّواب أنّ الدّم محرّم أكله وشربه بنصّ القرآن[485] وهو نجس، فالمداواة به من وادي المداواة بالمحرّم النّجس، والمداواة بذلك غير مباحة في حالة الاختيار، إذا وجد في الأدوية الطّاهرة ما يغني عنه ويقوم مقامه، أمّا في حالة الاضطرار كخوف الهلاك وانعدام الأدوية الطّاهرة الّتي تغني عن المداواة بالنّجس، فالجواز هو الأقوى من حيث القواعد وظواهر الآيات، ويكفي في حصول النّفع بنقل الدّم، وفي خوف الهلاك بتركه غلبة الظّنّ، وقد اختلفت المذاهب في التّداوي بالمحرّم، فالرّاجح في المذهب المالكي المنع، وللإمام مالك قول بالجواز كما نقله أبو الوليد الباجي في المنتقى[486].

والمذهب الحنفيّ على الإباحة إذا علم الشّفاء به ولم يقم غيره مقامه، كما في حاشية ابن عابدين[487] (-1252هـ)[488].

---

[485] سورة المائدة : الآية 3. عند قوله تعالى : «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ المَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الخِنزِيرِ».

[486] الباجي : المنتقى : باب ما جاء فيمن يضطرّ إلى أكل الميتة : 188/3 وما بعدها.

[487] هو محمد أمين بن عابدين الحنفي صاحب التآليف الفقهيّة الكثيرة : أنظر ترجمته في كحالة : معجم المؤلّفين : 77/9.

[488] ابن عابدين : ردّ المحتار : 216/1.

والمذهب الشّافعي على جواز التّداوي بجميع النّجاسات للضّرورة إلاّ الخمر.

شرح لما تضمّنته الفتوى

تضمّن هذا الجواب ثلاثة مطالب :

- الأوّل : إباحة نقل الدّم من إنسان إلى آخر في حالة الاضطرار كخوف هلاك النّفس أو العضو.

- الثّاني : تقييد الإباحة بما إذا لم يوجد من الأدوية الطّاهرة ما يغني عن نقل الدّم ويقع نفعه.

- الثّالث : كفاية غلبة الظّنّ في حصول المنع بنقل الدّم وفي خوف الهلاك.

أمّا الدّليل على المطلب الأوّل فهو ما تقرّر في الأصول من أنّ جميع الأحكام الشّرعيّة لا تعدو ثلاثة أنواع. إمّا أن ترجع إلى حفظ الدّين أو النّفس أو العقل أو المال أو النّسب وتسمّى الضّروريّات. وإمّا أن ترجع إلى رفع الحرج والمشقّة عن النّاس وتسمّى الحاجيات، وإمّا أن ترجع إلى العادات المستحسنة ومكارم الأخلاق وتسمّى التّحسينيّات[489] ومن هذا القسم تتناول الخبائث والنّجاسات، وأنّ هذه الأنواع متفاوتة الرّتبة والأهمّيّة، فيقدّم الأهمّ على المهمّ عند التّعارض، فالرّتبة العليا في الأهمّية، وهي الضّروريّات تقدّم عند التّعارض على الحاجيّات والتّحسينيّات، والرّتبة الوسطى وهي الحاجيات تقدّم عند التّعارض على التّحسينيات، فإذا دار الأمر بين المحافظة على النّفس الّتي هي من الضّروريّات، وبين المحافظة على اجتناب الخبائث الّتي هي من التّحسينيات، يقدّم حفظ النّفس على المحافظة على اجتناب الخبائث الّتي منها الدّم، فحينئذ يباح التّداوي بنقل الدّم من إنسان إلى آخر أو منه إلى نفسه لحفظ حياته من الهلاك.

---

[489] الشّاطبي : الموافقات : 8/2 وما بعدها.

وهذه الإباحة هي ظاهرة في القرآن الكريم، فقد جاء في سورة البقرة بعد تحريم الميتة والدّم وبقيّة المعطوفات قوله تعالى :

﴿فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلاَ عَادٍ فَلاَ إِثْمَ عَلَيْهِ﴾[490] فدخل تخصيص حرمة تلك الأعيان بحال الضّرورة.

وقال تعالى : ﴿وَقَدْ فَصَّلَ لَكُم مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلاَّ مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ﴾[491] والضّرورة تتناول التّغذّي بتلك الأعيان في حال ما إذا ألمّ به الجوع ولم يجد شيئًا مباحًا يتغذّى به، وهذا لا خلاف فيه، وتتناول طلب البرء إذا لم يجد في الأدوية المباحة ما يفيد في العلاج. وتعيّن غير المباح للتّداوي، وهذا ما اختلف فيه الأئمّة المجتهدون لأدلّة خاصّة واردة في التّداوي وإن كان ظاهر الآيات إباحته، فمن الأدلّة الخاصّة للتّداوي بالمحرّم حديث العرنيين الوارد في الصّحيحين من إباحة رسول الله صلّى الله عليه وسلّم لهم شرب أبوال الإبل لمداواتهم بها[492] لكن لا يتمّ الاستدلال إلاّ إذا قلنا بنجاسة أبوالها وهو ما ذهب إليه الحنفيّة والشّافعيّة، أمّا إذا درجنا على طهارتها وما ذهب إليه المالكيّة فلا يتمّ الاستدلال بالحديث[493].

---

[490] سورة البقرة : الآية 173.

[491] سورة الأنعام : الآية 119.

[492] البخاري : كتاب الوضوء باب أبوال الإبل : م1 ج64/1 وانظر ابن ماجه : السّنن: كتاب الطبّ: باب أبوال الإبل عند قوله عليه السّلام: فشربتم من ألبانها وأبوالها:2 / 1158 رقم 3503.

[493] الكاساني : البدائع : بدائع الصّناع في ترتيب الشّرائع : 1 / 75.

ومن أدلّة الإباحة تخصيص رسول الله صلّى الله عليه وسلّم الحرير لعبد الرّحمن بن عوف[494] (- 32هـ) لمكان حكّة به[495]، لكن لا يتمّ الاستدلال به إلاّ بطريق القياس، لأنّ الحديث إنّما يدلّ على إباحة لبس الحرير المحرّم لدفع الأذى، فتقاس المداواة على اللّبس بجامع دفع الأذى.

ومن الأدلّة الخاصّة المانعة الحديث : «إنّ الله لم يجعل شفاءكم فيما حرّم عليكم»[496]، لكن قيل في الاستدلال به إنّ المحرّم في حالة الاضطرار بالتّداوي يكون حلالاً غير محرّم.

ومن أدلّة المنع حديث أبي الدّرداء[497] (- 31هـ) «أنّ الله أنزل الدّاء والدّواء وجعل لكلّ داء دواء فتداووا ولا تتداووا بحرام»[498]، ولكن تكلّم في هذا الحديث من جهة أنّ في رواته إسماعيل بن عيّاش وهو ضعيف. وإذا قيل بتوثيقه فيما يرويه عن الشّاميّين كما في هذا الحديث، فيمكن حمل الحديث على حالة الاختيار بأن يكون هناك دواء من الطّاهرات، يقوم مقامه يجمع بينه وبين أحاديث الإباحة.

وقد تبيّن ممّا سقناه أنّ الأدلّة المانعة الواردة في التّداوي بالمحرّم لا يقوى الاستناد إليها، لما يلحقها من احتمالات يسقط معها الاستدلال بها، وأنّ الأقوى التّعويل على ظاهر ما ورد في الآيات القرآنيّة من الإباحة حالة الاضطرار للتّغذّي أو التّداوي، وحمل الاضطرار على المدلول العرفي المتبادر إلى الأفهام.

---

[494] ابن حجر : الإصابة : 408/2 وما بعدها.

[495] البخاري : كتاب اللّباس : باب ما يرخّص للرّجال من الحرير م4 ج46/7 رخّص صلّى الله عليه وسلّم للزّبير وعبد الرحمن في لبس الحرير لحكّة بهما.

[496] البخاري : كتاب الأشربة : باب شراء الحلوى والعسل م3 ج248/6.

[497] الشيرازي : طبقات الفقهاء : 47 – ابن حجر : الإصابة 46/3.

[498] أبو داود : السّنن : كتاب الطبّ: باب من الأدوية المكروهة : 206/4.

وهذا هو المناسب لما اختصّت به الملّة الحنيفيّة السّمحة من وضع الإصر عنّا وإرادة اليسر بنا، ودفع الحرج، وأيّ إصر وحرج وعسر أشدّ على النّفس ممّن تحفز الهلاك للوثوب عليه، ويرى وسيلة النّجاة بين يديه ثم يذاد عن حضيرتها ويمنع من اقتعاد صهوتها، وأمّا دليل المطلب الثّاني فهو أنّ المباح الذي يقوم مقام الدّم المحرّم في النّفع، ينفي حالة الاضطرار التي هي محل التّرخيص.

وأمّا دليل المطلب الثّالث فهو أنّا وجدنا الرّخص تدور مع الظنّ وجودًا وعدمًا، فاكتفى بغلبة الظنّ في إباحة الفطر في رمضان والتيمّم للصّلاة، والجمع بين الصّلاتين عند إرادة السّفر غير أنّ غلبة الظّنّ التي يكتفي بها، يشترط فيها أن تكون مستندة إلى دليل كالتّجربة وإخبار الأطباء.

وإذا فرغنا من بيان حكم التّداوي بالمحرّم حالة الاضطرار على ما تقتضيه القواعد وظواهر العموميات، فإنّا نعود إلى بيان حكمه في المذاهب الثّلاثة الحنفيّ والمالكيّ والشّافعيّ، على ما ورد في كتبها المعتمدة التي بها الفتوى.

فأمّا المذهب الحنفي فجوازه إذا علم الشّفاء به، لكن قول الطبيب لا يحصل العلم، قال شارح الدّر[499] ما نصّه :اختلف بالتّداوي بالمحرّم، وظاهر المذهب المنع كما في رضاع الكبير. ونقل المصنّف: ثمّة وهنا عن الحاوي، وقيل يرخّص إذا علم فيه الشّفاء ولم يعلم دواء آخر كما رخّص الخمر للعطشان وعليه الفتوى، وكتب عليه ابن عابدين في حاشيته عليه : في النّهاية عن الذّخيرة يجوز إن علم فيه شفاء ولم يعلم دواء آخر، واختاره صاحب النّهاية في التّنجيس، لأنّ الحرمة ساقطة عند الاستشفاء، كحلّ الخمر والميتة للعطشان والجائع، وأفاد سيدي عبد الغني النّابلسي[500] (-1143هـ) أنّه لا

[499] الحصفكي : الدرّ المختار : 194/1.

[500] الحجوي : الفكر السامي : 189/2.

يظهر الاختلاف في كلامهم لاتّفاقهم على الجواز للضّرورة، واشترط صاحب النّهاية العلم لا ينافيه اشتراط من بعده الشّفاء، ولذا قال : والّذي في شرح الدّرّ أنّ قوله لا للتّداوي محمول على المظنون وإلاّ فجوازه باليقين اتّفاقي كما صرّح في المصفّى[501].

وقول الأطبّاء لا يحصل به العلم، والظاهر أنّ التّجربة يحصل بها غلبة الظنّ دون اليقين، إلاّ أن يريدوا بالعلم غلبة الظّنّ وهو شائع في كلامهم. انتهى كلام ابن عابدين ببعض الاختصار[502].

قلت : حمل العلم هنا على غلبة الظّنّ وهو الّذي ينبغي الجزم به، لأنّ التّجربة لا يحصل بها إلاّ غلبة الظّنّ، ولا طريق هنا لإفادة الاعتقاد بالشّفاء غيرها، وكيف يصحّ أن يهمل غلبة الظّنّ مع أنّ غالب الأحكام الشّرعيّة ظنّية، إمّا من جهة كون الدّليل ظنّيًا، وإمّا من جهة الدّلالة كما بسط في أصول الفقه. وقد أمر الشّارع بالقضاء استنادًا للبيّنة أو اليمين مع أنّهما لا يفيدان إلاّ الظّنّ[503]. ومجموع هذه الأدلّة يفيد القطع باعتبار غلبة الظّنّ.

وقول الحنفيّة قول الطبيب لا يحصل به العلم (أي الظّنّ القويّ) محمله فيما اعتقد، قوله النّاشئ عن طريق الاجتهاد والتّجربة القاصرة غير المتكرّرة بكثرة. أمّا النّاشئة عن تجربته وتجربة غيره من الأطبّاء التي تكرّرت كثيرًا في أزمنة مختلفة، فلا ينبغي أن يحمل كلامهم عليها، وينبغي أن تفيد العلم المفسّر بغلبة الظّنّ. وممّا يزيد هذا إيضاحًا ويترك الشّبه تتضاءل حوله افتضاحًا، أنّ التّجربة في العصور السّالفة قاصرة لا تفيد إلاّ ظنًّا ضعيفًا، لأنّها مجهود فردي في نطاق ضيّق، بخلافها في زمننا فإنها

---

[501] الحصفكي : على الدّر: 194/1.

[502] ابن عابدين : ردّ المحتار : 216/1.

[503] مثلاً ابن فرحون : التّبصرة بهامش علّيش : 281/1.

اتّسع مجالها ونظمت إجراءاتها وتغيّرت أحوالها،، فأصبحت تجري على عدد كثير من الحيوانات العجم في أزمنة متكرّرة، ثم على عدد عديد من الآدميين والمرضى في المستشفيات من جمع من الأطبّاء الماهرين. وبعد ذلك يعلن بنتائج التّجارب ممّا يحصل ظنًّا قويًّا يكاد يقرب من اليقين. ومن هنا يتبيّن ضعف ما ذهب إليه بعض الفقهاء ممّن يرى منع التّداوي بالمحرّم من الفرق بين التّداوي بالمستخبث وبين إباحة التغذّي به في حالة الاضطرار، بأنّ التّداوي لا يتيقّن البرء منه فلم يجز أن يستعمل المحظور فيه، بخلاف أكل المستخبث وشربه للجوع والعطش ينبغي إفادته ونفعه.

أمّا المذهب المالكي فيرى منع التّداوي بالدّم وغيره من النّجاسات في باطن الجسد، وحكى صاحب التّوضيح وغيره اتّفاق المالكيّة على المنع، وإنّما الخلاف بينهم في استعماله في ظاهر الجسد، لكن ذكر أبو الوليد الباجي في المنتقى[504] أنّ قول مالك في العتبيّة في التّداوي بالمرتك من عظام الميتة مع منعه من الصّلاة، حتى يغسل يحتمل ثلاثة أوجه :

- أحدها : أنّها رواية عنه في التّداوي بما لا يحلّ استعماله إلاّ للضّرورة.
- الثاني : أنّه إنّما يباح من ذلك ما فيه خلاف في نجاسته.
- الثالث : أنّ ذلك في استعماله خارج البدن

وأمّا المذهب الشّافعي فيرى جواز التّداوي بجميع النّجاسات إلاّ الخمر، حكاه ابن رسلان[505] (-844هـ 1440 م) في شرح السّنن من الشّافعيّة لحديث العرنيّين حيث أمرهم بالشّرب من أبوال الإبل للتّداوي. وقد علمت ما يتعلّق بهذا الدليل، والله مرشد إلى سواء السبيل. اهـ[506].

---

[504] الباجي : المنتقى : 3/141 – ابن العربي :أحكام القرآن : 1/59.

[505] هو أحمد بن حسين بن رسلان الرّملي الشافعي : أنظر ترجمته في كحالة : معجم المؤلفين : 1/204.

[506] راجع المجلّة الزّيتونية: ج1 م8: جمادى الثانية 1371هـ: مارس 1952م: 16 وما بعدها.

قلت : انتشر نقل الدّم بصورة واسعة ما بين سنة 1925م و1945م، ومنذ ظهور هذه المسألة كتب الكثير من الفقهاء المحدّثين فتاويهم في إباحته، مؤيّدين رأي الشّيخ جعيّط في ذلك، مثل الشّيخ حسن مأمون مفتي مصر سابقًا. وأصدر الشّيخ الدكتور محمّد أيمن الصّافي كتابًا بعنوان «نقل الدّم وأحكامه الشّرعيّة» سنة(1392هـ 1973م)[507] وفي سنة(1400هـ 1979م) صدرت فتوى عن وزارة الأوقاف والشّؤون الإسلاميّة بدولة الكويت تبيح فيها نقل الدّم بشرط الحصول على إذن المنقول منه[508].

وجوّز العلاّمة محمّد شفيع (-1396هـ) مفتي باكستان الأكبر نقل الدّم إلى جسم المريض في حالة الاضطرار، لإنقاذ حياته فقط بشروط منها هذان الشّرطان الهامان :

- الأوّل : أن لا تتعرّض حياة المتبرّع بالدّم أو صحّته للخطر.

- الثّاني : أن لا يخشى بذلك إهدار كرامة الدّم الإنساني وقيمته (أي لا ينفتح باب بيع الدّم الإنساني وشرائه) ويضيف : إنّ الدّم الإنساني وإن كان جزءًا من الإنسان إلاّ أنه لا يحتاج لنقله في جسم إنسان آخر، إلى قطع أعضاء الإنسان أو إجراء عمليّة جراحيّة (تفضي إلى المثلة). فبالحقنة يتمّ انتزاع الدّم من الجسم ويمكن تلقيحه في آخر بالإبرة، فصار كاللّبن الّذي يخرج من الجسم الإنساني – من دون عمليّة جراحيّة تفضي إلى المثلة – ثم يصير جزء إنسان آخر – أي من غير العمليّة الجراحيّة – أبيح استعماله عند الحاجة للأطفال وللكبار دواء، كما في الفتاوى الهندّية وهذا نصّها : ولا بأس بأن يسعط الرّجل بلبن المرأة ويشربه للدّواء[509]. وإذا قيس الدّم على اللبن

[507] مجلّة مجمع الفقه الإسلامي : ع4 ج1، 105.

[508] م. ن: 107.

[509] الفتاوى الهندّية : 355/5.

فليس ذلك ببعيد عن القياس في كونهما جزءين من الإنسان، والفرق بينهما في أنّ اللّبن طاهر والدّم نجس... وقد رخّص بعض الفقهاء باستعمال الدّم دواء للضّرورة، فالحكم الشرعيّ – كما يبدو – في نقل دم إنسان إلى آخر غير جائز في عامّة الأحوال، ولكن يجوز استعماله في حالة الاضطرار دواء البتّة، والمراد بحالة الاضطرار خوف هلاك المريض، ويكون الظنّ الغالب بإنقاذ حياته بالدّم الإنساني[510].

كما أفتى الشّيخ السّنبهلي بجواز استعمال الدّم الإنساني كغيره من الأشياء المحرّمة عند الاضطرار، ولم يجوّز بيعه وشراءه، وإذا لم يمكن الحصول عليه بدون قيمة فيجوز لصاحب الحاجة أخذه بالقيمة، ولم يبح للبائع أخذ القيمة[511].

وأفتى الشّيخ موسى صالح شرف بحرمة بيع الدّم، وحثّ على التبرّع به لإنقاذ مريض[512].

وأباح الدكتور خليل حميض نقل الدّم لإنقاذ حياة مريض، وحرّم بيعه مستدلا بقوله تعالى : ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي ءَادَمَ﴾[513].

ومن كرامة الإنسان عدم بيعه، ودمه جزء منه تابع للأصل، وما رواه البخاري عن عون بن أبي حذيفة عن أبيه، أنّ النبيّ صلّى الله عليه وسلّم نهى عن ثمن الدّم وثمن الكلب وكسب البغي، ولعن آكل الربا وموكّله والواشمة والمستوشمة

---

[510] السّنبهلي : قضايا فقهيّة معاصرة : 53 وما بعدها.

[511] السّنبهلي : م. ن: 57.

[512] راجع مجلّة منار الإسلام : ع2 س8 صفر 1403هـ: ديسمبر 1982م/87.

[513] سورة الإسراء : الآية 70.

والمصوّر[514].واعتبر الدّكتور عبد الستار أبو غدّة نقل الدّم من قبيل الإحسان لقوله تعالى : ﴿وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾[515]، وقوله تعالى : ﴿وَافْعَلُوا الْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾[516].

وأباح الدّكتور نبيل سليم عليّ نقل الدّم والتّداوي به، وممّا قال في فتواه : الدّم وإن حرم طعامه لا يحرم نقله والتّداوي به بل يغدو واجبًا على المضطرّ إليه، إذا تعيّن دواء منقذًا من الهلاك بدليل قوله تعالى : ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ. فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلاَ عَادٍ فَلاَ إِثْمَ عَلَيْهِ﴾[517]، فقد أباح الله سبحانه وتعالى بهذه الآية للمضطرّ أن ينقذ حياته بتناول الميتة والدّم المسفوح ولحم الخنزير، إذا تعيّن الإنقاذ في ذلك ولم يجد من الحلال ما يحفظ عليه حياته. كما أنّ الاقتناع عن نجدة نفس من الهلاك مع القدرة على ذلك. قال تعالى : ﴿مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا﴾[518].

وقد ذكر المفسّرون أنّ إحياء النّفس معناه إنقاذها من الهلاك، ولا ريب أنّ التبرّع بالدّم عمل مبرور وسعي مشكور.

فقد أباحت هذه الفتاوى وغيرها كثير إجراء نقل الدّم واعتبرته من أعمال البرّ والخير، وذلك لما فيه من إنقاذ حياة أشخاص كثيرين.

---

[514] البخاري : شرح ابن حجر : كتاب الأدب باب الواشمة: 10/379 – راجع الأمّة : ع28 س3: ربيع الثاني : 1403: جانفي 1983 / 32.

[515] سورة البقرة : الآية 195.

[516] سورة الحج : الآية 77. راجع مجلّة المسلم المعاصر : س9 ع35: رمضان 1403هـ ماي 1983م/114.

[517] سورة البقرة : الآية 173.

[518] سورة المائدة : الآية 32.

الفتوى رقم 53

نقل عين الآدمي بعد موته للأعمى

بعد الدّيباحة، سئلت عن حكم نقل عين الآدمي بعد موته للأعمى. الحكم هو الحرمة لمنافاة ذلك لحرمة الإنسان وكرامته التي تطوّل الله بها عليه[519]. وما يدلّ على الحرمة هو نقل ابن حزم الإجماع على أنّه لا يحلّ سلخ جلد الآدميّ ولا استعماله[520]. ومعلوم استواء أجزاء الآدميّ في الحكم للقطع بإلغاء الفارق. لكن إذا نقلت العين للأعمى وصار مبصرًا لا يلزمه إزالتها، فيؤول أمره إلى العمى للضّرر البالغ الذي يلحقه مع انقضاء العائدة إلى الميت، إذ مآل العين كبقية أجزائه الهلاك، ولا يحمل تلافي انتهاك حرمته، لأنّها وقعت بالفعل ورفع الواقع مستحيل، ولأنّ الذي نقلت إليه العين وصار مبصرًا يتردّد الحكم فيه حينئذ بين شيئين :

- أحدهما : إرجاع العين ومواراتها في مقرّ صاحبها مراعاة لحرمته وهذا يرجع إلى قسم التّحسينيّات.

- وثانيها : المحافظة على النّظر والإبصار، وهذا يرجع إلى قسم الضّروريّات.

والتّشريع الإسلامي جاء بتقديم الضّروريّات على الحاجيّات والتّحسينيّات عند التّعارض[521]، ولا حرج على الأعمى الّذي صار مبصرًا بنقل العين إليه في أدائه العبادات التي تتوقف صحّتها على طهارة البدن والثّياب، لأنّ ما أبين من أجزاء

---

[519] القرافي : التّنقيح : 459.

[520] ابن حزم : المحلّى : ج10 م7: المسألة عدد 456/2059.

[521] الشاطبي : الموافقات : 8/2 وما بعدها.

الإنسان طاهر على التّحقيق، إذ لا تزيد إبانة العضو منه على موته، وميتة الآدمي طاهرة لحديث: «المؤمن لا ينجس حيّا وميّتا»[522] ولصلاة رسول الله صلّى الله عليه وسلّم على ابن البيضاء في المسجد، وصلاة الصّحابة على أبي بكر وعمر فيه. والله الهادي. اهـ[523].

يبدو أنّ الشّيخ جعيّط قد سبق كلّ العلماء المسلمين، وكلّ المجامع الفقهيّة والمجالس الطّبيّة في إباحة نقل الأعضاء.

ثمّ جاء الشّيخ حسن مأمون وأباح نقل عيون الموتى في فتوى أصدرها في شوّال 1378هـ الموافق لأفريل 1959م، واعتبر أنّ ذلك جائز بإذن الموتى الّذين لهم أهل، أو الميّت الّذي أوصى بذلك أو الميّت الّذي لا أهل له بدون إذن[524].

كما جوّز الشّيخ أحمد هريدي في فتوى صدرت له في أكتوبر 1966م سلخ قرنيّة العين من ميّت وتركيبها لحيّ، بالشّروط الّتي قدّمها الشّيخ حسن مأمون[525].

وأفتى الشّيخ جاد الحقّ علي جاد الحقّ بإباحة نقل الأعضاء من إنسان إلى آخر بالشّروط السّابقة الذّكر، في فتوى له صدرت في محرّم 1400هـ الموافق لشهر ديسمبر 1979م[526].

---

[522] رواه الحاكم نقلاً عن الفتاوى الكبرى لابن تيمية: 1/52.

[523] فتوى مخطوطة يحتفظ بها نجله الشيخ كمال الدّين جعيّط في خزانته.

[524] أنظر مجلّة مجمع الفقه الإسلامي: ع4 ج1: 1408هـ:1988م/105.

[525] م. ن: ص.

[526] م. ن: 106 ودراسة الدّكتور خليل حميض: حكم الاستفادة من أعضاء الموتى في عمليات الزّرع:مجلّة الأمّة ع32 س3: شعبان 1403هـ:ماي 1983م: ص61 وما بعدها.

وصدرت فتوى عن وزارة الأوقاف والشّؤون الإسلاميّة بدولة الكويت، بتاريخ صفر 1400هـ الموافق لديسمبر 1979م تبيح فيها اللّجنة نقل الأعضاء سواء من الميّت أو من الحيّ، على أنّه إذا كان المنقول ميّتا تبيح المحظور، ويقدّم الموصى له في ذلك عن غيره، كما يقدّم الآخذ من جثّة من أوصى أو سمحت أسرته بذلك عن غيره.

أمّا إذا كان المنقول منه حيًّا، فإذا كان الجزء المنقول يفضي إلى موته، كالقلب أو الرّئتين أو فيه تعطيل له عن واجب كاليدين والرّجلين معًا، فإنّ النّقل يكون حرامًا مطلقًا سواء أذن أو لم يأذن، أمّا نقل إحدى الكليتين أو العينين أو إحدى الأسنان أو بعض الدّم، فهو جائز بشروط الحصول على إذن المنقول منه[527].

كما قدّم الدّكتور أحمد شرف الدّين بحثًا مهمًّا للمؤتمر العالمي الأوّل عن الطبّ الإسلامي بالكويت سنة(1401هـ 1981م)، تحت عنوان «الإجراءات الطبيّة الحديثة وحكمها في ضوء قواعد الفقه الإسلامي»[528] وأردفه ببحث آخر بعنوان «الأحكام الشّرعيّة للأعمال الطبيّة»[529]. يبيح فيها نقل الأعضاء.

وصدرت أيضًا فتوى عن هيئة كبار العلماء في المملكة العربيّة السّعوديّة، تقضي بإباحة نقل الأعضاء من المتبرّع الحيّ أو من الميّت، وذلك في سنة(1402هـ 1982م)[530].

---

[527] أنظر مجلّة مجمع الفقه الإسلامي ع4 ج1. 1408هـ:1988م:106-107.

[528] أنظر مجلّة المسلم المعاصر : ع41: رجب 1402 ماي 1982م:139 وما بعدها.

[529] مجلّة مجمع الفقه الإسلامي : ع4 ج1:107.

[530] م.ن: 107.

وقدّم الدّكتور محمّد ناظم النّسيمي دراسة قيّمة بعنوان «حكم الاستفادة من أعضاء الموتى» يبيح فيها نقل قرنيّة العين «البلّورة» من ميّت توفّي حديثًا، والتّرقيع بها عبها بديل قرنيّة موؤوفة[531]. ومن الفقهاء المعاصرين الّذين قالوا بجواز نقل العين مفتي مصر السّابق الشّيخ حسنين محمّد حسنين مخلوف[532]، وذلك جوابًا عن سؤال قدّمته له مؤسّسة الأبصار التي تأسّست في مصر سنة 1951م.

وممّا قال في فتواه: «إنّه واضح ممّا ذكر أنّ الباعث على طلب هذه المؤسّسة الحصول على عيون بعض الموتى، إنّما هو التوصّل بها فنّيًا إلى رفع الضّرر الفادح عن الأحياء المصابين في أبصارهم، وذلك مقصد عظيم تقرّه الشّريعة الإسلاميّة بل تحثّ عليه.

فإنّ المحافظة على النّفس من المقاصد الكلّيّة الضّروريّة للشّريعة الغرّاء.

فإذا ثبت علميّا أنّ ترقيع القرنيّة بهذه العيون هو الوسيلة الفنيّة لدرء خطر العمى أو ضعف البصر عن الإنسان، يجوز شرعا نزع عيون بعض الموتى لذلك بقدر ما تستدعيه الضّرورة لوجوب المحافظة على النّفس...» إلى أن قال: «ولا يمنع من ذلك ما يرى فيه انتهاء حرمة الموتى، فإنّ علاج الأحياء من الضّرورات التي يباح فيها شرعًا ارتكاب هذا المحظور...» إلى أن قال: «على أنّه إذا قارنّا بين مضرّة ترك العيون تفقد حاسّة الإبصار ومضرّة انتهاك حرمة الموتى، نجد الثّانية أخفّ ضررًا من الأولى، ومن المبادئ الشرعيّة أنّه إذا تعارضت مفسدتان درء أعظمهما ضررًا بارتكاب أخفّهما ضررًا، ولا شكّ أن الإضرار بالميّت أخفّ من الإضرار بالحيّ، ويجب أن يعلم أنّ إباحة نزع هذه العيون لهذا الغرض مقيّدة بقدرها فقط...»[533].

[531] أنظر مجلّة الوعي الإسلامي: ع208 س17: ربيع الثاني 1402هـ: فيفري 1982م: 67 وما بعدها.

[532] أنظر ترجمته للشّيخ حسام الدّين محمّد: الأزهر: ج6 س63: جمادى الآخرة 1411هـ:ديسمبر 1990م: 682 وما بعدها (لم يذكر متى توفّي).

[533] مجلّة الأمّة: ع32 س3: شعبان 1403هـ:ماي 1983م/60.

وقدّم الشّيخ عبد السّلام البسّام بحثًا إلى المجمع الفقهي لرابطة العالم الإسلامي، في دورته الثّامنة المنعقدة سنة(1405هـ 1985م)، يبيح فيه زرع الأعضاء بشروط عدم الإضرار بالمتبرّع ضررًا بالغًا، ولا يجوز التّضحية بحياة المتبرّع من أجل شخص آخر[534].

ونقل الأمين العام لمجمع الفقه الإسلامي الشّيخ الدّكتور محمّد الحبيب بلخوجة، أسماء بعض الفقهاء المعاصرين الّذين جوّزوا عمليّات زرع الأعضاء وتشريح الموتى في حالات الوفاة غير العاديّة، وعلاج حروق الأحياء، وهم عبد المجيد سليم، ويوسف الرّجوي، ومحمّد بخيت المطيعي، وممّا قال في فتواه الّتي نشرتها مجلّة الهداية التّونسيّة حول تشريح الموتى: «وربّما أجازوا هذا الحدّ عندما أقرّوا تشريح أجساد الأحياء للمصلحة، ولم يكن يفتي بذلك أحد من المتقدّمين لاختلاف الظّروف والأزمان، ولما كان يكتنف العمليّات الجراحيّة البسيطة في السّابق، من أخطار توجب في الغالب الهلاك، وما آل إليه الأمر اليوم في عمليّات القلب والرّئتين والكلى وغيرها... الّتي لا يتردّد أحد من المصابين في التقدّم إليها عند الحاجة طلبًا للشّفاء، وثقة بالتّقدّم العلمي ووسائل العلاج».

وقد يشجّع هذا التّطوّر التّقني والعلمي عددًا كبيرًا من النّاس على التبرّع بدمائهم في حياتهم، وعلى التّنازل في حالتي الصحّة وبعد الموت عن أجزاء من أبدانهم إغاثة للمنكوبين، وإسعافًا للمعوقين، ورحمة بالمرضى المهدّدين بالموت، وإنّ ذلك لعمر الله لقمّة البذل والإحسان المندوب إلى مثله شرعًا.

وقد دلّ على ذلك قوله تعالى: ﴿مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا. وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا﴾[535].

---

[534] مجلّة مجمع الفقه الإسلامي: ع4. ج1. 1408هـ: 1988م: 106.

[535] سورة المائدة: الآية 32 – راجع مجلّة الهداية الإسلاميّة: بتونس ع3 س13: جمادى 1406هـ: جانفي 1986م: 88 وما بعدها.

وقدّم محمّد زين العابدين طاهر، أطروحة لنيل درجة الدّكتوراه بجامعة الأزهر فرع أسيوط، بعنوان «نطاق الحماية الجنائيّة لعمليّات زرع الأعضاء في الشّريعة الإسلاميّة والقانون الوضعي» درس فيها موضوع زرع الأعضاء بتفصيل وما يتبع ذلك من أحكام فقهيّة، وإعادة الأعضاء المقطوعة جدًّا (كالسّرقة) وهل يجوز إعادة وصلها إلى جسم الإنسان، وانتهى إلى عدم الجواز، وأوضح جواز نقل الأعضاء من الأحياء المتبرّعين بأعضائهم بشرط أن لا يسبّب ذلك خطرًا على حياتهم، وجواز نقل الأعضاء من الموتى[536].

كما قدّم الدّكتور محمّد سعيد رمضان البوطي[537] بحثا قيّما بعنوان «انتفاع الإنسان بأعضاء إنسان آخر حيًّا أو ميّتًا إلى مجمع الفقه الإسلامي بجدّة سنة(1408هـ1987م)،وأجاز نقل الأعضاء من الحيّ بشرط أن لا يضرّ ذلك بالمتبرّع، كما أجاز نقل الأعضاء من الموتى بإذن الورثة، ومن المحكوم عليهم بالإعدام، وغير المحترم، ومن لا وليّ له»[538].

وقدّم أيضًا الدّكتور محمّد فوزي فيض الله بحثًا بعنوان «التّصرّف في أعضاء الإنسان» إلى ندوة وزارة الصّحّة الكويتيّة، وقد أجاز التبرّع بالأعضاء من الحيّ بشرط عدم الإضرار بالمتبرّع، كما أجاز الاقتطاع من الميّت بعد تحقّق الوفاة، ومنع الاقتطاع لمجرّد قرب الوفاة كالمحكوم عليه نهائيًّا بالإعدام. ولا يجوز شراء أعضاء إنسان آخر، غير أنّه إذا اضطرّ المريض ولم يجد من يتبرّع له بذلك العضو، جاز له شراؤه، والإثم في ذلك على البائع[539].

[536] أنظر مجلّة الفقه الإسلامي : ع4 ج1، 1408 هـ 1988م :108.

[537] رئيس قسم الشّريعة بجامعة دمشق بسوريا : له تآليف كثيرة وقيّمة. من أهمّها : ضوابط المصلحة.

[538] أنظر مجلّة المجمع الفقهي : م.ن : 108.

[539] أنظر : مجلّة مجمع الفقه الإسلامي :م.س 108-109.

ثم صدرت من مجلس مجمع الفقه الإسلامي، المنعقد في دورة مؤتمره الرّابع بجدّة، في المملكة العربيّة السّعوديّة من 18 إلى 23 جمادى الآخرة 1408هـ الموافق لـ6 إلى 11 فيفري 1988م، قرارات تبيح نقل أيّ جزء من الإنسان من أنسجة وخلايا ودماء ونحوها، كقرنيّة العين سواء أكان متّصلاً به أو منفصلاً عنه إلى المنتفع الّذي سيستفيد من هذا العضو استفادة دعت إليها ضرورة المستفيد، لاستبقاء أصل حياته أو للمحافظة على وظيفة أساسيّة من وظائف جسمه كالبصر ونحوه، وقسّم المجلس صور الانتفاع إلى ثلاثة أقسام: نقل العضو من حيّ، نقل العضو من ميّت، النّقل من الأجنّة، وذلك اعتمادًا على أحكام شرعيّة ضبطها في ثماني نقاط :

-أوّلاً : يجوز نقل العضو من مكان من جسم الإنسان إلى مكان آخر من جسمه، مع مراعاة التّأكّد من أنّ النّفع المتوقّع من هذه العمليّة أرجح من الضّرر المترتّب عليها، وبشرط أن يكون ذلك لإيجاد عضو مفقود أو لإعادة شكله أو وظيفته المعهودة له، أو لإصلاح عيب أو إزالة دمامة تسبّب للشّخص أذى نفسيًّا أو عضويًّا.

-ثانيًا : يجوز نقل العضو من جسم إلى جسم إنسان آخر، إن كان هذا العضو يتجدّد تلقائيًّا كالدّم والجلد، ويراعى في ذلك اشتراط كون الباذل كامل الأهليّة، وتحقّق الشّروط الشّرعيّة المعتبرة.

-ثالثًا : تجوز الاستفادة من جزء من العضو الّذي استؤصل من الجسم لعلّة مرضيّة لشخص آخر، كأخذ قرنيّة العين لإنسان ما عند استئصال العين لعلّة مرضيّة.

-رابعًا : يحرم نقل عضو تتوقّف عليه الحياة كالقلب، من إنسان حيّ إلى إنسان آخر.

-خامسًا : يحرم نقل عضو من إنسان حيّ يعطّل زوال وظيفة أساسيّة في حياته، وإن لم تتوقّف سلامة أصل الحياة عليها، كنقل قرنيّة العينين كلتيهما، أمّا إذا كان النّقل يعطّل جزءًا من وظيفة أساسيّة فهو محلّ بحث ونظر.

-سادسًا : يجوز نقل عضو من ميّت إلى حيّ تتوقّف حياته على ذلك العضو، أو تتوقّف سلامة وظيفة أساسيّة فيه على ذلك، بشرط أن يأذن الميّت أو ورثته بعد موته، أو بشرط موافقة وليّ المسلمين إن كان المتوفّى مجهول الهويّة أو لا ورثة له.

-سابعًا : وينبغي ملاحظة أنّ الاتّفاق على جواز نقل العضو في الحالات الّتي تمّ بيانها، مشروط بأن لا يتمّ ذلك بواسطة بيع العضو، إذ لا يجوز إخضاع أعضاء الإنسان للبيع بحال ما، أمّا بذل المال من المستفيد ابتغاء الحصول على العضو المطلوب عند الضّرورة أو مكافأة تكريما فمحلّ اجتهاد ونظر.

-ثامنًا « كلّ ما عدا الحالات والصّور المذكورة ممّا يدخل في أصل الموضوع، فهو محلّ بحث ونظر، ويجب طرحه للدّراسة والبحث في دورة قادمة على ضوء المعطيات الطّبيّة والأحكام الشّرعيّة[540].ونستنتج ممّا سبق بيانه أنّ جلّ الفقهاء المسلمين المعاصرين يبيحون نقل الأعضاء من إنسان إلى آخر، وعلى رأسهم الشّيخ جعيّط لأنّ فتواه كانت سابقة زمنيًّا، ما عدا أبي الأعلى المودودي[541] (- 1399هـ 1979م) ومحمّد برهان الدّين السّنبهلي أحد علماء الهند المسلمين فهما لا يقولان بذلك، حيث يقول المودودي: «إنّ التبرّع بالعين لن يقف عند مجرّد التبرّع بالعين، بل يمكن أن تثبت أعضاء الإنسان الأخرى مجدية لغيره من الإنسان، وتظهر لها استخدامات ومنافع أخرى، فإذا فتح هذا الباب فإنّ المسلم توزّع أعضاء جسده كليًّا كتبرّع ولا يبقى منه شيء يدفن في القبر، إنّ الإسلام يرى أنّ الإنسان لا يملك جسمه في تصرّفه ما دامت روحه فيه، وحالما خرجت الرّوح من جسم الإنسان زال عنه حقّه عليه فلا تنفذ وصيّته في حقّه، وبموجب تعاليم الإسلام يجب على الأحياء أن يقوموا بدفنه باحترام

[540] راجع مجلّة مجمع الفقه الإسلامي : 57-58.

[541] راجع الحامدي: من رجال الفكر والدّعوة: مجلّة الأمّة: ع9 س1: رمضان 1401هـ: جويلية 1981م: 53 وما بعدها.

وشرف. إنّ حرمة جثّة الإنسان في الإسلام فرضت تعبيرًا عن حرمة نفس الإنسان. لأنّه إذا زالت حرمة جثّة الإنسان مدّة، فإنّ مسألة استخدام أعضاء الإنسان النّافعة بعد موته لمعالجة إنسان حيّ آخر لن تقف عند هذا الحدّ، بل تتعدّى إلى استخدام أشياء أخرى تستخرج من جسمه كالشّحم لصناعة الصّابون وقد فعل ذلك الألمان خلال الحرب العالميّة الثّانية- ثمّ يستخدم جلد الإنسان بعد سلخه ودبغه لصناعة الأحذية والحقائب، وتستخدم عظام الإنسان وأمعاؤه وغيرها ممّا يتكوّن به جسمه، وهكذا يعود الإنسان إلى عهد الهمج حين كان يأكل الإنسان بعضه بعضًا»[542].أمّا الشّيخ محمّد برهان الدّين السّنبهلي فإنّه قال في فتواه حول حكم الشّريعة الإسلاميّة في زرع الأعضاء الإنسانيّة : «إنّ استعمال أعضاء الإنسان سواء كان حيًّا أو ميّتًا، بحيث يفصل عضو من البدن ويزرع في جسد إنسان آخر، غير جائز، ولو أذن له صاحب العضو، لأنّ صاحبه لا يملكه، والمالك هو الله، كذلك يعلم أنّه لا يجوز تشريح جثّة الإنسان الميّت لأنّ فيه هتكًا لحرمته والله أعلم»[543].

[542] السّنبهلي : برهان الدّين : قضايا فقهيّة معاصرة : 67-68.

[543] السّنبهلي : م.ن: 67.

الفتوى رقم54
مسألة التّجنيس

ابتدأت معركة التّجنيس عام(1327هـ-1909م)ووقع طورها الثاني عام(1342 هـ-1923م)، وطورها الثّالث عام(1351هـ - 1933م)[544]، وقبل استفتاء أعضاء المجلس الشّرعي، جلب التّونسيون فتويين إحداهما من مفتي فلسطين الشيّخ أمين الحسيني، والثّانية من الشّيخ علي سرور الزنكلوني المصري تتضمّنَان ردّة المتجنس، وقد اطّلع عليها الشيخ جعيّط فوجد أن الإفتاء بالردّة صحيح ووجد المستندات غير صحيحة[545]. وأوضح أنّ الّذي ينبغي الاستناد إليه هو فتوى الشيوخ المتقدمين كالعزّ بن عبد السّلام[546] (-660هـ 1262م) والشّهاب القرافي[547] وابن عرفة[548] واللّقاني[549] (-1041هـ) من أنّ ضابط ما يكفر به من الأفعال صدور فعل شأنه أن لا يصدر إلاّ من كافر، كإلقاء المصحف في القاذورات، والسّجود للصّنم، فيرى الشّيخ جعيّط أنّ التّجنيس ينظر إليه من هذه المشكاة. إذ اعتناق جنسيّة الكافر والتزام أحكامها من القتال في صف من تجنّس بجنسيتهم... وتمتّع المتجنّس بما هو خاصّ بالفرنسيّين كالتّرقّي إلى بعض

---

[544] شمّام : أعلام من الزّيتونة : 144 – الشّريف : تاريخ تونس : 119.

[545] أنظر فتوى الزنكلوني في السّويسي : الفتاوى التّونسيّة في القرن الرابع عشر هجري : رسالة دكتوراه دولة مرقونة بجامعة الزيتونة سنة 1986م. طبعت مؤخّرا.

[546] أنظر مثلاً كحالة : معجم المؤلّفين: 249/5 – الحجوي : الفكر السّامي: 339/2.

[547] القرافي : الفروق : الفرق 241 : 4/ 114.

[548] جعيّط : مجالس العرفان : 65/1 وما بعدها.

[549] هو برهان الدّين اللّقاني المالكي: مخلوف :الشّجرة : 258 رقم 940 – الحجوي : 277/2.

الوظائف الخاصّة بهم، مجموع ذلك شأنه أن لا يصدر من مسلم[550].

ولمّا وقع استصدار فتوى من قبل رجال المجلس الشّرعي، كان للشّيخ جعيّط موقف واضح ومشّرف. وفيما يلي نصّ السّؤال الذي وجّه إلى أعضاء المجلس الشّرعي، والذي تولّى ترجمته حمّادي السّاحلي[551] من تقرير بعثه المقيم العام الفرنسي بتونس، إلى وزير الخارجية بباريس المؤرّخ في 29 أفريل 1933م[552].

السّؤال : إذا اعتنق شخص جنسيّة يختلف تشريعها عن أحكام الشّريعة الإسلاميّة، ثم حضر لدى القاضي الشّرعي، ونطق بالشّهادتين وأعلن أنّه مسلم وأنّه لا يرتضي غير الإسلام دينًا، هل يحقّ له طوال حياته أن يتمتّع بنفس الحقوق والواجبات التي يتمتّع بها المسلمون ؟ هل يحقّ له بعد وفاته أن يصلّى عليه صلاة الجنازة، وأن يدفن في مقبرة إسلاميّة[553]. فإذا كان الجواب بالإثبات يترتّب على ذلك حينئذ حضور المسلم المتجنّس[554] لدى القاضي للإعلان عن إسلامه، وذلك لاجتناب أيّ صعوبة محتملة يمكن أن تنجرّ عن اعتناق المعنيّ بالأمر لجنسيّة جديدة، يصبح متمتّعًا بدون نزاع بجميع حقوقه بوصفه مسلمًا، وبالخصوص يجوز له التمتّع بحقّ الميراث بالنّسبة إلى الأوقاف الإسلاميّة، ومن ناحية أخرى تحلّ مسألة الدّفن في المقابر الإسلاميّة[555].

---

[550] راجع مجلّة جوهر الإسلام: س9 ع9- 10 ؛ 1397هـ1977م مقالاً بعنوان : «الشيخ جعيّط حياته وآثاره» الشيخ كمال الدّين جعيّط: 38 وما بعدها.

[551] مؤرّخ و باحث تونسي معاصر توفيّ مؤخرًا رحمه الله، ترجم الكثير من الكتب إلى اللّغة العربيّة.

[552] Documents n°1 1984، série 13-14 CNDUST.

[553] توبة المتجنّس : حمّادي السّاحلي : راجع الصّباح 27 شعبان 27 شعبان 1405هـ:17 ماي 1985م، ع11691 /9.

[554] هكذا وهي عبارة المقيم العام.

[555] العيّاشي : البيئة الزّيتونية :الملحق : 270.

الجواب : وهو من طرف المجلسين الشّرعيّين:

1 – جواب المجلس الشرعي الحنفي :

جاء في تقرير المقيم العام الفرنسي وهو منصورون، أنّ رجال المجلس الشّرعي الحنفي برئاسة شيخ الإسلام محمّد بن يوسف، اقتصروا على الإباحة بالإثبات بدون زيادة ولا نقصان، أي أنّ توبة المتجنّس تقبل[556] وكان جوابهم كما يلي :

«إذا اعتنق شخص جنسيّة يختلف تشريعها عن أحكام الشّريعة الإسلاميّة، ثم حضر لدى القاضي الشّرعي، ونطق بالشّهادتين، وأعلن أنّه مسلم، وأنّه لا يرتضي غير الإسلام دينًا، يحقّ له طوال حياته أن يتمتّع بنفس الحقوق التي يتمتّع بها المسلمون، وبعد وفاته يحقّ له أن يصلّى عليه صلاة الجنازة، وأن يدفن في مقبرة إسلاميّة»[557].

2 –جواب المجلس الشّرعي المالكي :

أمّا أعضاء الدّائرة المالكية، فقد أبدوا بعض الاحتراز تجاه السّؤال المطروح عليهم، ولم يجيبوا بنفس ذلك التّأكيد، وأضافوا إلى النّطق بالشّهادتين شرطًا آخر، فأعلنوا أنّه يتعيّن على المتّجنّس عند حضوره لدى القاضي، لا فقط النّطق بالشّهادتين بل أيضًا التّصريح في نفس الوقت بأنّه يتخلّى عن الجنسيّة التي اعتنقها، وفي هذه الصّورة يحقّ له أن يدفن في مقبرة إسلاميّة، وتضيف الفتوى المالكيّة ما يلي : «ولا يهمّ كثيرًا بعد ذلك لو احتفظ بالجنسيّة التي اعتنقها وبقي خاضعًا لقوانينها إذا ما تعذّر عليه التخلّص منها».

وأضاف المقيم العام الفرنسي قائلاً : وزاد أحد أعضاء المجلس الشّرعي من المالكية – وهو الشّيخ جعيّط[558] – على ذلك قوله : «ينبغي أن تتمثّل توبة المتجنّس

---

[556] راجع الصّباح : مقال حمادي السّاحلي : 1405هـ:1985م/9.

[557] العيّاشي : م. ن : الملحق : 272.

[558] حمّادي السّاحلي : م. ن.

في الإقلاع عن الامتيازات التي تحصل عليها بموجب جنسيّته الجديدة»[559].

يقول الشّيخ كمال الدّين جعيّط : لمّا قدّمت الفتوى للشّيخ الوالد للإمضاء كتب بهامش هذه الفتوى : «إنّي الممضي أسفله يرى أنّ هذه التّوبة لا يصحّ قبولها إلاّ إذا تأيّدت بما يحقّق صدقها، وذلك بتصريح من تجنّس أنّه ندم على التلبّس بهذه الجنسيّة، وتخلّى عنها ونبذها، وسعى في التفصّي عنها بالطّرق الممكنة وتخلّى عن الفوائد المنجرّة عنها، وأمضى تحت ما كتب بالطّرة»[560].ويضيف المقيم العام الفرنسي في تقريره قائلاً : «فحسب هذه الفتوى الشّرعيّة، يتعيّن على المتجنّس أن يقرّ بالذّنب الذي اقترفه عندما تجنّس، ولكن سيؤخذ بعين الاعتبار في الواقع كونه لا يستطيع التخلّي عن الجنسيّة التي اعتنقها..ولست في حاجة إلى التأكيد بأنّه لا سبيل إلى فرض مثل تلك الشّروط على المتجنّسين، وبناء على ذلك فإنّه يتعذّر عليّ قطعًا استغلال الجوابين اللذين هما الآن بين أيدينا، فلو كانا مماثلين للفتوى الحنفيّة لكنت تولّيت نشرها، ولكن نص الفتوى المالكيّة يجعل من المستحيل الإقدام على نشرها.أضف إلى ذلك أنّ الفتوى الحنفيّة ليست ذات قيمة في حدّ ذاتها، لأنّ الأغلبية السّاحقة من الشّعب التّونسي تنتمي إلى المذهب المالكيّ»[561].وقد نوّهت الأوساط الشّعبيّة و الصّحف العربيّة بموقف الشّيخ جعيّط الجريء[562].

---

[559] العياشي : البيئة الزّيتونيّة : 272.

[560] راجع الشّيخ جعيّط حياته وآثاره : كمال الدّين جعيّط : جوهر الإسلام: س9 ع 9 - 10 :1397هـ 1977م : وما بعدها.

561 العيّاشي : البيئة الزّيتونية : 272-273

[562] راجع الزّهرة : الأحد : 14 ذي الحجّة : 1351هـ: 9 أفريل 1933م عدد 776/4. الاستقلال: 28 جمادى الثّانية 1375هـ:10 فيفري 1956م س1 ع20. الصباح : 27 شعبان : 1405هـ:17 ماي 1985 عدد 11691 /9.

الفتوى رقم 55
النّظام الجمهوري

السّؤال: ما حكم الشّرع في إزالة نظام الحكم الملكي، وإقامة الحكم الجمهوريّ عوضًا عنه[563]؟.

الجواب : يصرّح مفتي الدّيار التونسيّة بأنّ الحكومة الشّرعيّة في الإسلام عمادها انتخاب الشّعب لها في دائرة الاختيار دون الضّغط والإكراه. وحيث إنّ المكره لا يلزمه شرعًا ما أكره عليه، وحيث إنّ الشّعوب التي استعمرها الأجنبيّ وسلبها حريّة الانتخاب والاختيار، يفرض عليها أميرًا يعيّنه هو من غير استشارة الشّعب واختياره، ودون تحقّق كفاءته لإدارة الدّولة وسياسة الشّعب، وربّما كان الأغلب تجرّده من الصّفات التي يتحقّق بها حسن الإدارة، وحيث إنّ سكوت الشّعب عن الرّضى بإمارة الأمير المعيّن من قبل الاستعمار، لا يعدّ رضى بل التّصريح بالرّضى به بعد التعيين يعتبر لاغيًا، لأنّه يعدّ في حالة ضغط وإكراه بدليل أنّ الإعراب عن عدم الرّضى يعتبر جريمة، ويعدّ صاحبه ثائرًا باغيًا، ويسلّط عليه أقصى العقوبات.

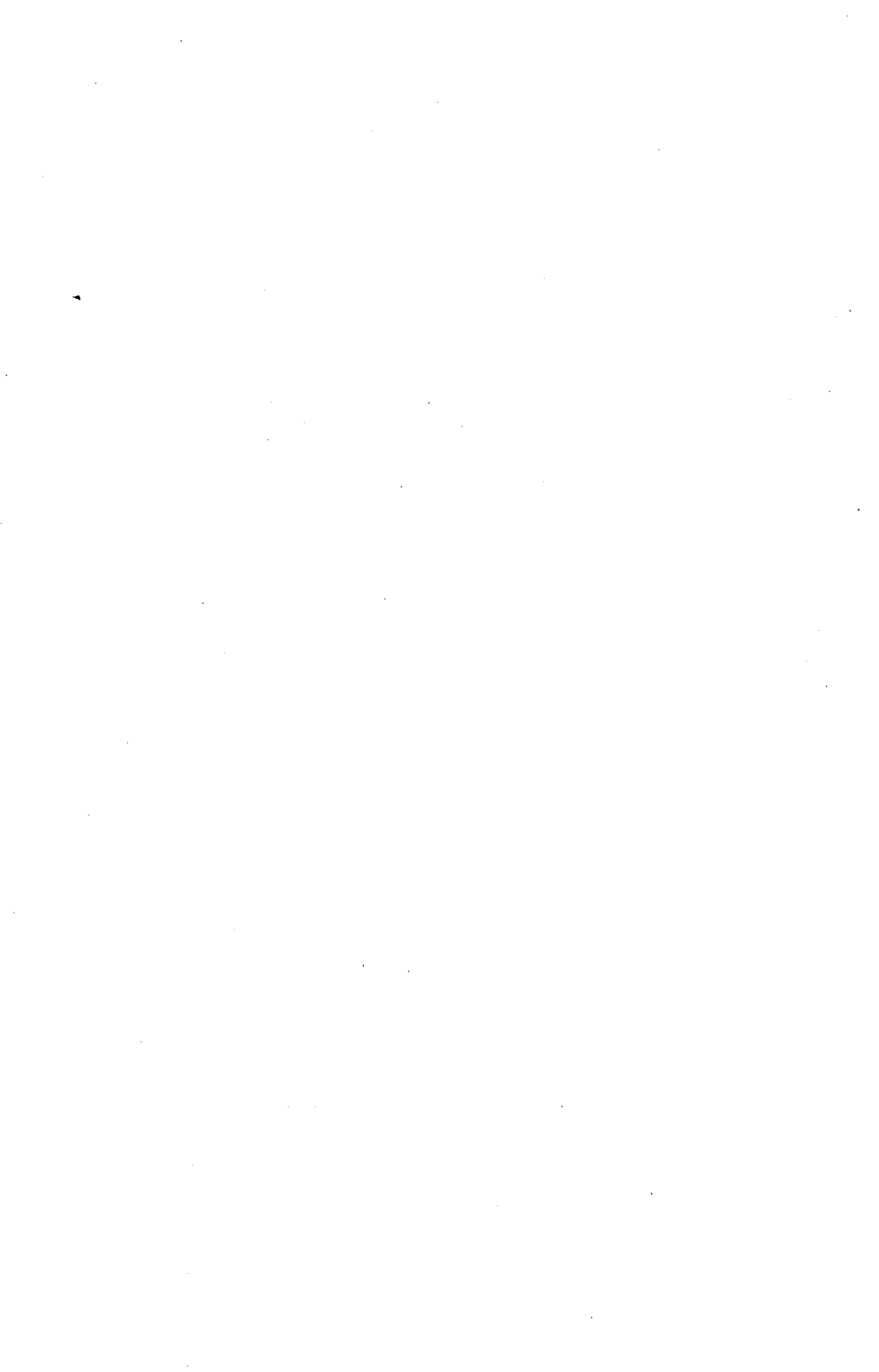
فالشّعب الذي يكون بهذه الصّفة إذا انطلق من ثقاف الاستعمار، واسترجع استقلاله وحرّيته وحقّ الإعراب عن اختياره، يكون في حلّ وسعة إذا أراد إبطال إمارة الأمير المعيّن من قبل الاستعمار، وتعيين من يسوسه ويقوم بمصالحه على الشّكل الذي يختاره؛ لأنّ الإسلام فوّض إلى الشّعب اختيار شكل الحكومة ولم يلزمه شكلاً معيّنًا، فمن حقّه أن يختار الشّكل الّذي يراه أقوم لمصالحه.

---

[563] راجع الصّباح : الأحد : 29 ذي الحجّة 1376هـ:28 جويلية 1957م س7 ع 1723 /1.

فما سار عليه الشّعب التّونسي اليوم بواسطة ممثّليه المنتخبين انتخابًا شرعيًّا من اختياره لنظام الجمهوريّة، وإبطاله لنظام الملكيّة وتعيين رئيس للجمهوريّة جار على النّهج الإسلامي[564].

[564] أنظر مثلاً : الماوردي : الأحكام السّلطانيّة : 5 وما بعدها. ابن خلدون : المقدّمة : 190 وما بعدها. الدّريني: خصائص التّشريع الإسلامي. 425 وما بعدها. الصّباح : المصدر السابق.





القسم الثّالث

اجتهادات الشّيخ جعيّط الأصليّة و الفرعيّة و المقاصديّة



اجتهاداته في أصول الفقه

المسألة رقم 56، الخطاب المختصّ بالنّبي – صلّى الله عليه وسلّم-

المسألة رقم 57، اجتهاد الرّسول - صلّى الله عليه وسلّم -

المسألة رقم 58، قول الصّحابي أمرنا أو نهينا

المسألة رقم 59، حجيّة الإجماع.

المسألة رقم 60، سدّ الذرائع ومناقشة الشّيخ جعيّط للقرافي.

المسألة رقم 61، القول بمراعاة الخلاف.

المسألة رقم 62، مسألة الانتقال من مذهب إلى آخر.

المسألة رقم 63، شرع من قبلنا شرع لنا.

المسألة رقم 64، التّكليف بما لا يطاق.

المسألة رقم 65، الرّؤيا في الأحكام الشّرعيّة.



الشّيخ جعيّط
وأصول الفقه

لم يترك الشّيخ جعيّط كتابًا خاصًّا بأصول الفقه أو بمقاصد الشّريعة ولكنّه ألمح إلى الكثير من المباحث الأصوليّة في آثاره، وخصوصًا في أختامه الرمضانيّة وفي مقالاته.

فلقد قام الشّيخ جعيّط عندما تولّى شرح الأحاديث النّبويّة الشريفة التي جمعها في كتاب «مجالس العرفان ومواهب الرحمن»، باستخراج عدّة مباحث أصوليّة، أوقعت اختلافًا بين الأصوليين، فتولّى الشّيخ ذكر هذه الاختلافات وأدلّتها، ثم انتصر إلى مذهبه، وانتقد غيره مبيّنا السّبب والعلّة الّتي من أجلها ضعّف الغير، وقام بالردّ أو التّوضيح مستهلاً ذلك بقوله : «قلت»، وهذه الكلمة زيادة في الدّعم، وجلّ استشهاداته إمّا من نصّ شرعيّ مباشرة، أو من آراء الصّحابة، أو من كبار فقهاء المذهب الذين تؤخذ مسائلهم بصفة مسلّمة، والمتثبّت في مباحثه الأصوليّة، يجد الشّيخ كثيرًا ما يناقش أساطين الأصول من أمثال الشّهاب القرافي المالكي.

ومن الشّافعيّة إمام الحرمين الجويني[565] (-487هـ/1085م)، وتقيّ الدّين بن السّبكي، وكانت فتاويه أيضًا مزيجًا بين الفقه وأصوله، فلا يجيب المستفتي إلاّ بعد ربط الفروع بالأصول، والبحث عن العلّة والمقصد الشّرعي من المسألة، وهذا دليل واضح على مدى تمكّن الشّيخ من علم الأصول.

---

[565] عبد الملك بن عبد الله الشّافعي : السّبكي: طبقات الشّافعية 3 / 249-283. – ابن العماد : شذرات الذّهب 358/3. – ابن خلكان : وفيّات الأعيان 361/1.

وقبل إيراد عيّنات من المباحث الأصوليّة، يتعيّن ذكر أهمّ الكتب الأصوليّة الّتي اعتمدها الشّيخ : فالظاهر أنّ الشّيخ جعيّط كان يعتمد كثيرًا على الكتب الّتي قام بتدريسها وهي :

- موافقات الشّاطبي.
- فروق شهاب الدّين القرافي.
- شرح التّنقيح للقرافي أيضًا.

جمع الجوامع لابن السّبكي بحاشية المحلّي و شرح البنّاني وتعليقات الشّربيبي.

المسألة رقم 56

الخطاب المختصّ بالنّبي صلّى الله عليه وسلّم

بيّن الشّيخ جعيّط اختلاف الأصوليّين في الخطاب المختصّ بالرّسول عليه الصّلاة والسّلام، فذهب أبو حنيفة وأحمد إلى أنّه يعمّ الأمّة ظاهرًا، فيحمل عليه إلاّ أن يقوم برهان على الاختصاص[566]، وذهب الشّافعيّة إلى أنّه لا يعمّ، إلاّ بدليل منفصل من قياس أو نصّ أو إجماع يوجب التّشريك إمّا مطلقًا، أو في ذلك الحكم خاصّة[567]. واختلف قول المالكيّة وظاهر قول مالك أنّه عام، وقد احتجّ الشّيخ جعيّط لظاهر قول مالك بما ورد في المدوّنة، من أنّ ردّة الزّوجة مزيلة للعصمة[568]، اعتمادًا على قول الله تعالى : «لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ»[569].

ثمّ تعرّض الشّيخ جعيّط إلى استدلال الشافعيّة واحتجاج الحنفيّة وانتصر إلى رأي الحنفيّة[570]، لأنّه ظاهر قول مالك، وحجّة الحنفيّة بأنّ الرّسول صلّى الله عليه وسلّم له منصب الاقتداء به كالأمير لجنوده وأتباعه[571].

ويبيّن أنّ الاقتداء لا يتمّ إلاّ بدليل، لأنّه صلّى الله عليه وسلّم بعث ليتأسّى به، فكلّ حكم خوطب هو به عمّ عرفًا وإن كان فعله لا يتوقّف على أعوان[572]، وهو

---

[566] ابن الحاجب : منتهى الوصول 83، ط. مصر.

[567] الآمدي : الإحكام – 260/2 – الجويني : البرهان 367/1 – ابن الحاجب : المنتهى 35.

[568] سحنون : المدوّنة : 220/2.

[569] سورة الزّمر : الآية 65.

[570] الجويني : القائل : الذي صار إليه الأحناف أنّ الأمّة معه في ذلك الخطاب : البرهان: 368/1.

[571] جعيّط : مجالس العرفان : 228/1.

[572] الإسنوي : شرح المنهاج : 181/2 – الجويني : ن. م 493/1.

الذي اختاره الرّهوني[573] (-1230هـ/1845م) المالكي.

ثم ختم الشّيخ هذا الخلاف الأصوليّ بدعم آراء الحنفيّة، وظاهر قول مالك التي رجّحها من خلال آراء الصحابة، حيث قال : «وما ذهب إليه الحنفيّة، وتقدّم أنّه ظاهر قول مالك، هو الّذي يدلّ له احتجاج الحرّ بن قيس على عمر بقول الله تعالى: «خُذِ العَفْوَ وَأْمُرْ بِالعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الجَاهِلِينَ»[574]، ويدلّ له إنكار أمّ المؤمنين عائشة رضي الله عنها، على ما ذهب إلى أنّ نفس التّخيير طلاق بقولها : «قد خيّر الرّسول صلّى الله عليه وسلّم أزواجه فاخترنه»[575] فلم يعد ذلك طلاقًا، والتّخيير ورد فيه خطاب مختص بالرّسول صلّى الله عليه وسلّم[576].

كما يظهر للشّيخ جعيّط، أنّ السرّ في توجيه الخطاب إلى الرّسول عليه الصّلاة والسّلام، هو التّنبيه إلى تأكّد العمل بوصايا الآية الكريمة : «خُذِ العَفْوَ وَأْمُرْ بِالعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الجَاهِلِينَ».

وهذه الأوامر سيقت إليه، باعتبار كونه داعيا إلى الله وزعيمًا، وكما أنّ تصرّفه عليه الصّلاة والسّلام، تارة يكون باعتبار الإمامة، وأخرى باعتبار كونه قاضيًا أو مبلّغًا[577].كذلك ينبغي اعتبار الأوامر الموجّهة إليه صلّى الله عليه وسلّم، فقد تكون باعتبار كونه داعيًا أو قاضيًا أو إمامًا، وبذلك بتأكّد العمل بهذه الأوامر في حقّ الرؤساء والدّعاة، وإن كان مطلوبًا من جميع النّاس، فيتعيّن عليهم أنّ يوطّدوا

---

[573] الآمدي : الإحكام : 186/1 – 260/2.

[574] سورة الأعراف : الآية 199.

[575] في رواية البخاري : «خيّرنا رسول الله صلّى الله عليه وسلّم، فاخترنا الله ورسوله» ابن حجر: فتح الباري 367/9.

[576] جعيّط : المجالس 228/1 وما بعدها.

[577] القرافي : الفروق، الفرق 36، 205/1 – الإحكام : 22. الحجوي : الفكر السامي 169/1.

دعائم محبّتهم في قلوب أتباعهم حتّى تكون أوامرهم مطاعة وكلماتهم مسموعة وإشاراتهم نافذة[578].

كما تعرّض الشّيخ جعيّط إلى مسألة أصوليّة شبيهة بهذه المسألة، وهي الأحكام الموصى بها إلى النبّي - صلّى الله عليه وسلّم-، هل هي محمولة على التّأبيد أم تتغيّر بتغيّر الأحوال؟ واستنتج أنّها محمولة على الدّوام، ولا تتغيّر بتغيّر الأحوال اعتبارًا بالظاهر منها، ولا يرفع ذلك إلاّ ورود ما ينسخها، بوحي من الله تعالى وذلك بإجماع الكافّة.

واعتبر الشّيخ جعيّط أنّ الأحكام التّي تمسّها يد التّغيير، لا تنسب للشّريعة وإنّما لمغيّرها، وضرب لذلك مثلاً الشّريعة الموسويّة التي تنسب لسيّدنا موسى عليه السّلام، لّما غيّر بنو إسرائيل أحكامها، هذا بالنّسبة لشرع من قبلنا، أمّا بالنّسبة للشّريعة الإسلاميّة، فإنّ الشّيخ جعيّط ضرب مثلاً، وهو إنكار الصّحابة على مروان بن الحكم لّما قدّم الخطبة في العيدين على الصّلاة، في خلافة معاوية بن أبي سفيان[579].

---

[578] جعيّط : المجالس : 1 / 236 . 237.

[579] جعيّط : التّشريع الإسلامي : المجلّة الزيتونيّة : ج1 م9: ذو القعدة 1357هـ:جانفي 1939م، 20-22.

المسألة رقم 57
اجتهاد الرسول -صلّى الله عليه وسلّم-

بيّن الشّيخ جعيّط أنّ اجتهاده – صلّى الله عليه وسلّم–، مسألة ذات خلافٌ بين الأصوليين، والخلاف فيها جوازًا ووقوعًا[580].

فأمّا الجواز ففيه أربعة مذاهب، ثالثها جوازه في الحروب والآراء[581] رابعها الوقف، والجمهور على الجواز[582].

وأمّا الوقوع ففيه مذاهب ثالثها الوقف، والمختار عند الحنفيّة أنّه عليه الصّلاة والسّلام مأمور بانتظار الوحي أوّلاً، إلى خوف فوت الحادثة، ثمّ بالاجتهاد ثانيًا إذا مضى وقت الانتظار ولم يوح إليه، لأنّ عدم الوحي إليه فيها إذن بالاجتهاد[583].

ورجّح الشّيخ جعيّط قول الجمهور، الّذي يجوّز اجتهاده – صلّى الله عليه وسلّم- في الأحكام، أخذًا من السنّة مباشرة، عند قول الخثعمية التي قالت له : إنّ فريضة الحجّ أدركت أبي شيخًا كبيرًا لا يستطيع أن يثبت على الرّاحلة، أفيجيزني أن أحجّ عنه فقال لها : «أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيته أكان يقبل منك؟» قالت : نعم، قال: «فدين الله أحبّ أن يقبل»[584].

---

[580] الآمدي : الإحكام 165/4 وما بعدها – الغزالي : المستصفى 355/2 وما بعدها.

[581] ابن الحاجب : منتهى الوصول 157.

[582] الحجوي : الفكر السّامي 75/1 وما بعدها.

[583] الجويني : البرهان 1365/2 – الخضري : أصول الفقه. 370.

[584] مالك : الموطأ، باب الحجّ عمّن يحجّ عنه 359/1.

وبقوله – صلّى الله عليه وسلّم– لعمر لمّا سأله عن قبلة الصائم : «أرأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته أكان يضّرك؟»[585].

وبأنّه صلّى الله عليه وسلّم شاور أصحابه، في كثير من الأمور المتعلّقة بالحروب وغيرها، واعتبر الشّيخ جعيّط أنّ ذلك لا يكون إلاّ لتقريب الوجوه، وتخمير الرّأي، إذ لو كان لتطييب قلوبهم فإن لم يعمل برأيهم، كان ذلك إيذاء واستهزاء لا تطييبًا، وإن عمل فلا شكّ أنّ رأيه أقوى، وإن جاز العمل برأيهم عند عدم النّصّ، فبرأيه أولى لأنّه أقوى[586].

كما اعتمد الشّيخ جعيّط في ترجيحه على ما استنتجه أبو الوليد الباجي، من قوله – صلّى الله عليه وسلّم– فيما رواه البخاري عن أنس بن مالك[587] (-93هـ/712م) في باب بدء الأذان، قوله : «فأمر بلال أن يشفع الأذان وأن يوتر الإقامة»[588]، قال في المنتقى: «في الحديث دليل على أنّ النبيّ – صلّى الله عليه وسلّم– كان له الاجتهاد في أمور الشّريعة ما لم ينصّ له على الحكم، ولهذا أدّاه الاجتهاد إلى اتّخاذ الخشبتين للصّلاة لاجتماع النّاس لها، فلمّا رأى عبد الله بن زيد الأذان صار إليه»[589].

[585] ابن حجر : فتح الباري 152/4.

[586] ابن العربي : أحكام القرآن 1268/3. ولمزيد الاطلاع على المعارضين ومناقشتهم، أنظر: الإسنوي: شرح منهاج الوصول 244/3 وما بعدها.

[587] ابن عبد البرّ : الاستيعاب 44/1، 45 – ابن حجر : الإصابة 84/1.

[588] البخاري :الجامع الصّحيح 150/1.

[589] الباجي : المنتقى 130/1. جعيّط : مجالس العرفان : 1 / 36، 37.

المسألة رقم 58
قول الصّحابي أمرنا أو نهينا

عند شرحه لحديث الأذان[590]، بيّن الشّيخ جعيّط خلاف الأصوليّين في صيّغة الأمر وما أشبهها[591]، وذكر أنّ الجمهور يعتبر أنّ قول الصّحابي أمرنا ونهيا، محمول على أمره - صلّى الله عليه وسلّم-، فيكون حجّة، لأنّ الظّاهر أنّه لا يقول ذلك، إلاّ عن أمره - صلّى الله عليه وسلّم- إذ إطلاق مثله في العرف ينصرف إلى صاحب الأمر والنّهي، وهو رسول الله عليه الصّلاة والسّلام، وقيل: لا يكون حجّة لاحتمال أن يكون مضافًا إلى أمر الكتاب أو الأمّة، أو بعض الأئمة أو عن الاستنباط، لأنّه مأمور بموجب القياس، وعلّق الشّيخ بقوله : «وأجيب ببعده»[592].

وتعرّض الشّيخ جعيّط إلى تأويل بعض الأصوليّن، الذين استنبطوا من الحديث وجوب الأذان لقوله : «وأمر بلال»، والأمر إذا أطلق ينصرف إلى الوجوب على المختار[593]، وقد اختلف في ذلك، وبيّن الشّيخ أنّ سبب الخلاف هو أنّ مبدأ الأذان كان عن مشورة أوقعها - صلّى الله عليه وسلّم- بين الصّحابة، حتى استقرّ

---

[590] جعيّط : المجالس 24/1 وما بعدها.

[591] الجويني : البرهان 314/1 - الغزالي : المستصفى 2/2 وما بعدها - الآمدي : الإحكام 142/2 وما بعدها - الشّاطبي : الموافقات 3 /119 وما بعدها - التلمساني : مفتاح الوصول 15 وما بعدها - شرح الشّيخ محمّد بن حسين الهدّة على ورقات الجويني 74 وما بعدها.

[592] جعيّط : ن. م 33/1 - المحلّي على جمع الجوامع 173/2. وفي الإحكام : هو رأي جماعة من الأصوليين منهم الكرخي من الأحناف - الآمدي : 97/2.

[593] عند مالك وأصحابه: القرافي، التّنقيح 121. عند الأحناف إذا كان أمر الله تعالى فهو للوجوب، وأمر الرّسول عليه الصّلاة والسّلام وأصحابه للندب. ابن عبد الشّكور: فواتح الرّحموت 1 /373، وذكر الغزالي انصرافه إلى النّدب وإلى غيره وألمح إلى الخلافات: المستصفى 411/1 وما بعدها - المنخول : 105.

برؤيا بعضهم فأقرّه، كان ذلك بالمندوبات أشبه، ثمّ لمّا واظب على تقريره كان ذلك بالواجبات أشبه، واعترض الاستدلال بالأمريّة على وجوبه، بأنّ الظاهر في الوجوب هو صيغة الأمر لا لفظه، فإن اللّفظ الدّال على الطلب بالوضع، أعمّ من أن يكون الطّلب جازمًا أو غير جازم، فهما مسألتان، وقد صرّح بالفرق بينهما الآمدي[594] وابن الحاجب[595]، ذلك أنّ ابن الحاجب صرّح في أوّل المختصر وصحّح، أنّ المندوب مأمور به، ولم يحك الخلاف إلاّ عن الكرخي[596] (- 340هـ/951م) والرّازي، وذكر في مبحث الأوامر، أنّ الجمهور على أنّ صيغة الفعل للوجوب حقيقة، فدلّ ذلك على أنّهما مسألتان[597].

فيبدو أنّ الشّيخ جعيّط يرجّح أوامر الرّسول - صلّى الله عليه وسلّم- لصحابته على الوجوب-وهو رأي الباجي[598] ويعتبر قول الصّحابي حجّة.

[594] الآمدي : الإحكام 142/2 وما بعدها.

[595] حاشية السيّد على منتهى الوصول والأمل : 4/2.

[596] عبد الله بن حسين الكرخي الحنفي : ابن العماد : شذرات الذّهب 163/4 – كحالة : معجم المؤلّفين 45/6.

[597] أنظر : حاشية السّيد : ن. م 79/2. – ابن الحاجب : منتهى الوصول 26. – الإسنوي : شرح البيضاوي 17/2. – ابن العربي : الأحكام 1412/3.

[598] أنظر : كتاب الإشارات في الأصول المالكية بهامش ورقات الجويني 19. ط. 1.

المسألة رقم 59
حجّية الإجماع

عند شرحه لقوله تعالى : «وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا» (البقرة143) بيّن الشّيخ جعيّط أنّ هذه الآية وقع الاستدلال بها على أنّها حجيّة الإجماع[599]. وذكر كون الإجماع حجّة، هو ما ذهب إليه كافّة أهل السّنة[600] وجمهور المعتزلة، وخالف في حجيّته الشّيعة وبعض الخوارج[601].

وسبب مخالفتهم عدم ظفرهم بأدلّة، كما ظفر بها الجمهور[602]، ولهذا لم يقلّ أحد بكفرهم من حيث جحدهم أصل الإجماع لقيام العذر في حقّهم، وليؤكّد انتصاره إلى من يقول بأنّ الإجماع حجّة، استشهد بحديث لأنس بن مالك قال : مرّوا بجنازة فأثنوا عليها خيرًا، فقال النبي صلّى الله عليه وسلّم: «وجبت». ثمّ مرّوا بأخرى فأثنوا عليها شرًّا فقال : «وجبت»، فقال عمر: ما وجبت؟، قال: «هذا أثنيتم عليه خيرًا فوجبت له الجنة، وهذا أثنيتم عليه شرًّا فوجبت له النّار، أنتم شهداء الله في

[599] القرافي : التّنقيح 324. – المشاط : الجواهر الثّمينة 195.

[600] ابن الحاجب : منتهى الوصول 38 – الباجي : كتاب الإشارات في الأصول المالكية 81 – الجويني : البرهان 676/1 – السّبكي : جمع الجوامع 195/2 – الغزالي : المستصفى: 181/1 – ابن عبد الشكور : فواتح الرحموت 213/ 2 – التلمساني : مفتاح الوصول 119.

[601] ومنهم أحمد بن حنبل في إحدى الروايتين عنه، أنظر : الآمدي: الإحكام 198/1 – الإسنوي : شرح المنهاج 254/2 – الخضري : أصول الفقه 284.

[602] حسن حامد حسان : أصول الفقه 298.

الأرض»[603]، فهذا الخطاب للصّحابة ولمن كان على صفتهم من التّقوى[604]، ثم اعتبر الشّيخ جعيّط أنّ الأدلّة على الحجيّة تفيد الظنّ لقوله تعالى : «وَمَن يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِن بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ المُؤْمِنِينَ...» الآية[605] إذ يحتمل أن يكون اتّباع غير سبيل المؤمنين في المبايعة أو الاقتداء به، أو في الإيمان أو ترك مشاقّته، أو في ترك الكفر أو في الاجتهاد لا فيما أجمعوا عليه[606].

وختم الشّيخ جعيّط هذا المبحث بقوله : «وإذا تأملت كون أدلّة الإجماع حجّة أو خبر الواحد حجّة أو القياس حجّة، فهو راجع إلى هذا المساق، لأنّ أدلّتها مأخوذة من مواضع تكاد تفوت الحصر، ومع ذلك مختلفة المساق لا ترجع إلى باب واحد، إلاّ أنّها تنظّم المعنى الواحد الذي هو المقصود بالاستدلال عليه، وإذا تكاثرت الأدلّة على النّاظر عضّد بعضها بعضًا، فصارت بمجموعها تفيد القطع»[607].

[603] ابن حجر : فتح الباري، كتاب الجنائز : 228/3.

[604] القرطبي : الجامع لأحكام القرآن : 155/2 وما بعدها.

[605] سورة النّساء : الآية 115.

[606] الغزالي : المنخول : 305 – الآمدي : الإحكام : 200/1.

[607] مجالس العرفان : 2/ 70. 71.

المسألة رقم 60
سدّ الذرائع ومناقشة الشّيخ جعيّط للقرافي

وقع الشّهاب القرافي في الفرق «194» الخاصّ بقاعدة ما يسدّ من الذرائع[608] وما لا يسدّ منها، في إشكال حول استدلال المالكيّة على منع بيوع الآجال، بقوله تعالى : «وَلاَ تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ»[609]، وقوله جلّ ذكره : «وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ الَّذِينَ اعْتَدَوْا مِنْكُمْ فِي السَّبْتِ...» الآية[610] وهي لا تفيد في نظر الشّهاب القرافي، لأنّها تدلّ على اعتبار سدّ الذرائع في الجملة، وهو قدر متّفق عليه، وإنّما النّزاع في ذرائع خاصّة، وهي بيوع الآجال، ونحوها فينبغي أن تذكر أدلّة خاصّة بمحلّ النّزاع، وإلاّ فهذه لا تفيد[611].

فأجابه الشّيخ جعيّط معتمدًا على فصل من المقدّمة الثّالثة من الموافقات، يقول فيها الشاطبي : «كلّ أصل شرعيّ يشهد له نصّ معيّن، وكان ملائمًا لتصرّفات الشّرع ومأخوذًا معناه من أدلّته، فهو صحيح يبنى عليه ويرجع إليه، إذا كان ذلك الأصل قد صار بمجموع أدلّته مقطوعًا به»[612] واعتبر الشّيخ جعيّط أنّ ما أورده الشّهاب القرافي في فروقه غير وارد، لأنّ الذرائع قد ثبت سدّها في خصوصات كثيرة، بحيث أعطت

---

[608] قال الباجي : هي المسألة التي ظاهرُها الإباحة وتوصّل بها إلى فعل المحظور: كتاب الإشارات في الأصول المالكيّة: 113 وما بعدها.

[609] سورة الأنعام : الآية 108.

[610] سورة البقرة : الآية 65.

[611] القرافي : الفروق 266/3 وما بعدها.

[612] الشّاطبي : الموافقات 39/1.

في الشّريعة معنى السدّ مطلقًا عامًّا، فتجري في الأفراد مجرى العموم المستفاد من الصّيغ[613].

[613] جعيّط : المجالس : 2 /72، 73. وللتّذكير فإنّ مسألة بيوع الآجال هي القسم الثالث المختلف فيه من باب الذّرائع، مثلما ذكر القرافي في الفرق 58، الفروق 32/2. ويعتبر الإمام مالك شديد المبالغة في سدّ الذرائع، حتى أضحت هذه القاعدة تذكر به ويذكر بها. راجع : القرافي : التنقيح 448، 449 – الشاطبي : الاعتصام 211/1 – المشاط : الجواهر 226 – الحجوي : الفكر السامي 101/1 – 362/2 – البوطي : ضوابط المصلحة 238 – حسن حامد حسان : أصول الفقه : 383.

المسألة رقم 61
القول بمراعاة الخلاف

عرّف ابن عرفة مراعاة الخلاف بقوله : «إعمال دليل في لازم مدلوله الذي أهمل في نقيضه دليل آخر»[614] وضابطه في المذهب المالكي إذا كان القول قوي الدّليل، راعاه الإمام ككثير من الأنكحة الفاسدة يفسخها بطلاق وصداق، ويلحق الولد المتكوّن منه، وإذا كان ضعيف المدرك جدًّا لم يلتفت إليه كمن تزوّج خامسة، ومراعاة الخلاف من الاستحسان[615].

يقول الشّيخ جعيّط : ترجع مراعاة الخلاف في الأوامر إلى الاحتياط والورع، وفي باب النّواهي إلى المصلحة والتّيسير[616].

وعاب جماعة من المحقّقين القول بمراعاة الخلاف منهم القاضي عياض الذي قال : «القول بمراعاة الخلاف لا يعضّده القياس، وكيف يترك العالم مذهبه والصّحيح عنده ويفتي بمذهب غيره المضادّ له، ولا يسوغ للمجتهد الإفتاء بمذهب غيره إلاّ عند التّرجيح وخوف فوات النّازلة، فيسوغ له التّقليد ويسقط عنه التّكليف في تلك الحادثة»[617]. وذكر الشّيخ جعيّط من اختار العمل به واعتبره جمعًا بين متناقضين، لأنّ دليل كلّ من القولين يقتضي ضدّ ما يقتضيه الآخر أو بعض ما يقتضيه، والذي اختار

---

[614] الرصّاع : شرح الحدود 177. ط 1.

[615] الحجوي : الفكر السّامي 1/385.

[616] الشّاطبي : الموافقات 4/205.

[617] المشاط : الجواهر الثّمينة 235.

العمل بمراعاة الخلاف اللخمي[618] (-478هـ/1085م)[619] وابن العربي والشّاطبي الّذي بيّن أنّ حكمة التّشريع تقتضيه[620]، ثمّ يقول الشيخ جعيّط : «وإذا تمهّد هذا الأصل ظهرت قاعدة مراعاة الخلاف»، فهو يرجّح هذه القاعدة ويعتبرها أصلاً من أصول المذهب المالكيّ[621].

ومن أدلّته في ذلك ما جاء في حديث الأعرابي، الذي بال في المسجد[622]، أمر النّبي –صلّى الله عليه وسلّم- بتركه حتى يتمّ بوله، فإنّه أمر بتركه لأنّه إذا قطع بوله نجست ثيابه، ولحدث عليه من ذلك داء في بدنه، فترجّح جانب تركه على ما فعل من المنهيّ عنه، على قطعه بما يدخل عليه من الضّرر بأنّه ينجّس موضعين، وإذا ترك فالّذي ينجّسه موضع واحد[623].

---

[618] أبو الحسن علي بن محمّد الربعي اللخمي القيرواني – مخلوف : شجرة النور 117 رقم 326 – الزّركلي : الأعلام 148/5 – كحالة : معجم المؤلّفين 197/7.

[619] في الجواهر الثّمينة لحسن المشاط يعتبر اللخمي من المعترضين للقول بمراعاة الخلاف – أنظر : الجواهر 235.

[620] الشاطبي : الموافقات 12/1 وما بعدها، 150/1 وما بعدها، 202/4 وما بعدها.

[621] أنظر : الشاطبي : الاعتصام 145/2 – التّسولي : البهجة 10/1 – جعيّط : محمّد : منهج التّحقيق 277/1 – ابن الطّالب : إيصال السالك 31 وما بعدها – الحجوي : الفكر السّامي 1 /91-385.

[622] عن أنس بن مالك أنّ النّبي –صلّى الله عليه وسلّم- رأى أعرابيًّا يبول في المسجد فقال : «دعوه، حتّى إذا فرغ دعا بماء فصبّه عليه» – ابن حجر – فتح الباري 322/1.

[623] أنظر : جعيّط : مجالس العرفان 152/2 وما بعدها – علال الفاسي : مقاصد الشّريعة : 137.

المسألة رقم 62
مسألة الانتقال من مذهب إلى آخر

ذكر الشّيخ جعيّط خلاف العلماء فيمن لم يلتزم مذهبًا معيّنًا ويفتي بغيره، مستنتجًا أنّ اتّباع الهوى غير سائغ، وأنّ اختلافهم حينئذ هو اختلاف في الحال، التي يكون معها متّبعًا للهوى، أمّا عمل العامي بقول مجتهد في حادثة، فقد نقل ما ذكره الآمدي[624] وابن الحاجب[625] الاتّفاق على أنّ ليس له الرّجوع عنه إلى غيره في مثلها، وألمع إلى أنّهما نوزعا في حكاية الاتّفاق[626]، ثمّ عدّد آراء العلماء وأدلّتهم ورجّح رأيه، وهو رأي المالكيّة[627] في الموضوع قائلاً : «وقد تحصحص من كلام العلماء وأدلّتهم، أنّ المختار جواز الانتقال من مذهب إلى آخر، إذا كان لغرض صحيح وبه يتجلّى كون الدّين يسرًا، وأنّ اختلاف العلماء من تيسير الله على العباد»[628]. واستدلّ لدعم وجهة نظره برأي أحد الفقهاء السّبعة[629] وهو قاسم بن محمد[630] (- 102هـ/720م) الذي قال : «لقد نفع الله باختلاف أصحاب النبيّ – صلّى الله عليه وسلّم – في أعمالهم، لا يعمل العامل بعمل رجل منهم، إلاّ رأى أنّه في سعة ورأى أنّ خيرًا منه قد

[624] الآمدي : الإحكام : 238/4.

[625] أنظر : حاشية السيّد لمنتهى الوصول 309/2 – الونشريسي : المعيار 12 /46-47.

[626] راجع : جعيّط : م. ن 109/1 وما بعدها.

[627] أنظر : القرافي : الإحكام 65.

[628] أنظر جعيّط : المجالس : 111/1.

[629] راجع : ابن عبد البر: جامع بيان العلم وفضله 76/2 – الحجوي : م. ن: 291/2.

[630] أبو محمد القاسم بن محمد بن أبي بكر الصّديق، أنظر مثلاً : الشّيرازي: طبقات الفقهاء :59.

عمله»، ومثل معناه مرويّ عن عمر بن عبد العزيز[631] (- 101هـ/719م): «ما يسرّني أنّ لي باختلافهم حمر النعم»، قال القاسم : لقد أعجبني قول عمر بن عبد العزيز: «ما أحبّ أنّ أصحاب رسول الله لم يختلفوا، لأنّه لو كان قولاً واحدًا كان النّاس في ضيق وإنّهم أيمّة يقتدى بهم، فلو أخذ أحد بقول رجل منهم كان في سعة»[632].

[631] عمر بن عبد العزيز بن مروان بن الحكم، أنظر مثلاً : الشيرازي :طبقات الفقهاء: 64.

[632] أنظر : ابن عبد البرّ : جامع بيان العلم وفضله 296 – البيانوني : الاختلافات الفقهية: 17 – جعيط : المجالس 110/1 وما بعدها.

المسألة رقم 63

شرع من قبلنا شرع لنا

استدل الأبّي على أنّ شرع من قبلنا شرع لنا بحديث : «شكر الله للرّجل الذي سقى كلبا فغفر له». وقال : وهو فائدة الإخبار بالحديث[633].

فضعّف الشّيخ جعيّط رأيه بعد أن ذكر رأي المالكيّة والشافعيّة في المسألة، مبيّنًا اختلاف الفريقين، معتبرًا أنّ مورد الخلاف في ما ثبت شرعًا أنّه شرع من قبلنا، ولم يثبت فيه ناسخ ولا أنّه شرع لنا.

فمذهب إمام دار الهجرة مالك، وفقهاء المذهب أنّه شرع لنا[634]، والمشهور عند الشّافعيّة أنّه ليس شرعًا لنا، وهو مختار الآمدي[635] والسّبكي[636]، والمسألة كما قال الإبياري ظنّية[637]، وبعد هذا التّبيين، دافع الشّيخ جعيّط عن المالكيّة مستدلاً على أنّ شرع من قبلنا شرع لنا بحديث «من نام عن صلاة أو نسيها فليصلّها إذا ذكرها»[638]. وتلا رسول الله –صلّى الله عليه وسلّم– قوله تعالى : «وَأَقِمِ الصَّلَوٰةَ لِذِكْرِىٓ»[639].

633 الأبّي : الإكمال : 56/6.

634 القرافي : التنقيح 297 وما بعدها.

635 الآمدي : الإحكام : 137/4.

636 السّبكي : جمع الجوامع 352/2 – وفي البرهان : للشّافعي ميل إلى هذا 503/1.

637 المشاط : الجواهر الثمينة : 159 - 160.

638 الباجي : المنتقى : 1 /27.

639 سورة طه : الآية 14.

والخطاب في الآية لموسى عليه السّلام[640]، فالسّياق ظاهر في الاستدلال على وجوب الصّلاة عند التّذكر بالآية، وإلاّ لم يكن للتّلاوة فائدة[641]، ولو لم يكن شرع من قبلنا شرع لنا ما تمّ الاستدلال، وهذه الدّلالة هي دلالة الإيماء، وهو أن يذكر شيء، لو خلا عن التأثير في الحكم لكان لغوا يجلّ وينزّه عنه منصب الشّارع[642]. وضعّف الشّيخ جعيّط رأي الآمدي بدفاعه عن المالكيّة واعتبره حاول التفصّي من دلالة الحديث، على أنّ شرع من قبلنا شرع لنا، بأنّ فائدة التّلاوة تنبيه الأمّة على أنّها مأمورة بذلك، كما أمر موسى عليه السّلام[643]، فبيّن الشّيخ أنّه لا يخفى أنّ السّياق يأبى ذل مستدّلاً بالحديث الذي رواه مسلم : «إذا رقد أحدكم عن الصّلاة أو غفل عنها فليصلّها إذا ذكرها فإنّ الله تعالى يقول: «وَأَقِمِ الصَّلَوٰةَ لِذِكْرِىٓ»[644] والفاء ظاهرة في التّعليل، وقال عند تضعيفه للأبّي : «أمّا استدلال الأبّي على أنّه شرع لنا، بانعدام فائدة الإخبار على تقدير أنّه ليس شرعًا لنا، ففيه مجال للبحث، إذ من الفوائد التّرغيب في فعل الخير، بالتّنبيه على أنّ الخير يثمر أطيب الثّمار، وإن أصاب أخسّ الأشياء وأحقر الأمور»[645].

---

[640] ابن العربي : الأحكام : 1 / 23 وما بعدها و3 / 1257 وما بعدها.

[641] أنظر : الباجي : كتاب الإشارات في الأصول المالكية : 75.

[642] جعيّط : المجالس : 2 / 265.

[643] الآمدي : الإحكام : 4 / 137.

[644] الباجي : المنتقى : 1 / 27.

[645] الأبّي : الإكمال : 6 / 56 – جعيّط : ن. م 2 / 265 وما بعدها.

المسألة رقم 64
التّكليف بما لا يطاق

استنتج الشّيخ جعيّط من قوله تعالى : «رَبَّنَا وَلاَ تُحَمِّلْنَا مَا لاَ طَاقَةَ لَنَا بِهِ»[646] طلب ترك التّكليف بما لا يطاق، وبيّن أنّ ما لا يطاق يطلق على المستحيل عقلاً أو عادة[647]. والاتفاق منعقد على أنّ هذا الصّنف لم يقع التّكليف به، لا في هذه الأمّة ولا في الأمم السّابقة، وإذا ورد في الأوامر والنّواهي ما ظاهره بادئ الرأي، أنّه من هذا الصّنف، فيلزم تأويله وصرفه إما إلى الأسباب والنّتائج الداخلة تحت المقدور، كقوله تعالى: «فَلاَ تَمُوتُنَّ إِلاَّ وَأَنْتُم مُّسْلِمُونَ»[648] وكقوله – صلّى الله عليه وسلّم- لمن طلب أن يوصيه : «لا تغضب»[649]، فالمطلوب في الآية الاستمرار على الإسلام، وفي الحديث ما يترتّب على الغضب من التعدّي والانتقام أو ما يثير الغضب.

وحلّل الشّيخ جعيّط رأيه مبيّنًا أنّ ما لا يطاق يطلب على ما فيه مشقّة عظيمة، وهذا المعنى هو الذي ينبغي حمل الآية عليه، لأنّ الأوّل لا فائدة في طلبه، ولا يلزم من حمل الآية على التّكرار مع الطلب قبله، لأنّ الأوّل مقيّد بالتّكاليف الشّاقة التي ألزم بها من قبلنا، وهذا الطّلب مطلق في التّكليف بالشّاق كلّف الأمم السّابقة أم لا؟

---

[646] سورة البقرة : الآية 286

[647] القرافي : التّنقيح : 143 – الجويني : البرهان : 1/101 – الإسنوي شرح المنهاج : 1/23 وما بعدها – جعيّط: محمد بن حمودة : منهج التّحقيق : 1/432.

[648] سورة البقرة : الآية 132.

[649] ابن حجر : فتح الباري : 10/519.

ثم انتقد الإمام محمّد عبده وتلميذه الشّيخ محمد رشيد رضا، عند شرحهما لآية التّكليف، مؤكّدًا أنّ تفسيره الخاصّ للآية، هو الذي ينبغي التّعويل عليه، أمّا حمله على ما لا طاقة لنا به من الفتن والمحن، فهو وإن ذهب إليه جماعة من المتقدّمين وقبله الشّيخ محمّد عبده وتلميذه محمّد رشيد رضا فهو يعتبره غير صحيح[650]، لأنّ الحديث اقتضى أنّ الله استجاب هذا الدّعاء، مع أنّ البلايا والفتن والمحن لم ترتفع لا في الصّدر الأول في أوّل الإسلام، ولا عن الصّحابة ولا عمّن بعدهم من المؤمنين، والدّليل على ذلك عنده ما وقع في غزوة أحد، ويوم حنين، وما وقع في حرب الردّة، وما وقع على عثمان، وما وقع بين علي ومعاوية، وما وقع من الخوارج، وما وقع من التّتار[651].

[650] تفسير المنار: 3/ 151.

[651] جعيّط: المجالس: 2/ 115 وما بعدها.

المسألة رقم 65
الرّؤيا في الأحكام الشّرعيّة

بيّن الشّيخ جعيّط أنّ رؤيا غير الأنبياء، لا يبنى عليه حكم شرعّي[652]، إلاّ أنّه لا ينافي أنّه يجوز العمل بها في غيرها، إذا وجد شرط مراعاتها واعتبارها، وهو أن لا تخرم حكمًا شرعيًّا ولا قاعدة دينيّة، وإلاّ كان ذلك خيالاً ووهما، أو من إلقاء الشّيطان، وقد يخالطه ما هو حقّ وقد لا يخالطه.ثمّ نقل مثالاً عن الشّاطبي[653] سئل عنه ابن رشد الجدّ في حاكم شهد عنده عدلان مشهوران بالعدالة في أمر، فرأى الحاكم في منامه أنّ النّبي -صلّى الله عليه وسلّم- قال له : «لا تحكم بهذه الشّهادة فإنّها باطل». فبيّن ابن رشد أنّ مثل هذه لا اعتبار لها، في أمر ولا نهي ولا بشارة ولا نذارة، لأنّها تخرم قاعدة من قواعد الشّريعة، ثم نقل رواية عن أبي بكر وأخرى عن القاضي عياض.والثّالثة عن الشّيخ عبد القادر الجيلاني (- 561هـ/1167م) مستنتجًا أنّ ما خالف الشّريعة يدلّ على بطلانه في نفسه، وذلك أنّها قد تكون في ظواهرها كالكرامات، وليست كذلك بل من أعمال الشّيطان[654].فالشّيخ جعيّط يوضّح في هذا المبحث من أين يؤخذ الحكم الشّرعي وأنّ الرؤيا لا يستدل بها، معتمدًا على أحد فقهاء المذهب وهو ابن رشد الجدّ، الذي تؤخذ مسائله بصفة مسلّمة[655].

[652] المشاط : الجواهر الثّمينة : 258.

[653] الشّاطبي : الموافقات 2 /266. ابن رشد : الفتاوى : 1 /611-617.

[654] هذه المسألة في : -القرافي : الفروق، الفرق 268، 4 /241 – الشّاطبي : الموافقات 4 /80 – المشاط : عقد الجواهر : 258.

[655] راجع : جعيّط : مجالس العرفان : 1 /38 - 39.

اجتهادات الشّيخ جعيّط في الفروع الفقهيّة وترجيحاته :

- المسألة رقم 66 : تصرّفات الوصيّين.
- المسألة رقم 67 : الوصيّة بأكثر من ثلث.
- المسألة رقم 68 : الأخذ بالشّفعة.
- المسألة رقم 69 : شفعة الجار.
- المسألة رقم 70 : بيع المريض.
- المسألة رقم 71 : قسمة القاضي.
- المسألة رقم 72 : الانتزاع في قسمة العقّار.
- المسألة رقم 73 : العقود الواقعة بخط اليد دون إشهاد.
- المسألة رقم 74 : يمين شهادة السّماع.
- المسألة رقم 75 : صفة القائم بالدّعوى.
- المسألة رقم 76 : الشّهادة على خطّ المقرّ.
- المسألة رقم 77 : رجوع المقرّ عن إقراره.
- المسألة رقم 78 : إسقاط المسألة عن طريق الحل بالاستحالة.
- المسألة رقم 79 : مسألة العقلة.
- المسألة رقم 80 : مبحث الإبراء.
- المسألة رقم 81 : أخطاء القضاة في النّوازل.

تقـــــديم

لقد اجتهد الشّيخ جعيّط في عدّة قضايا تولّى الحكم فيها بالمحكمة الشّرعية، وقدّم بجانب إصلاحاته العلميّة التّطبيقية التي قام بها عندما تولّى وزارة العدل، عدّة إصلاحات فقهيّة نظريّة في آثاره، وفي حين كان اجتهاده داخل المذهب المالكي فقط في كتابه «الطّريقة المرضيّة في الإجراءات الشّرعية على مذهب المالكيّة» لأنّه كان متصدّرا لخطّة شيخ الإسلام المالكي. فإنّ الشّيخ جعيّط اجتهد في المذهبين المالكي والحنفي في اللاّئحة الشّرعيّة، وسبب اكتفائه الاجتهاد والتّرجيح في هذين المذهبين، لأنّ العمل بالمحاكم الشّرعيّة كان لا يجري إلاّ بمقتضاهما و هما المذهبان السّائدان بالبلاد التّونسيّة منذ زمن ابن زياد و أسد بن الفرات، وفي ما يلي عيّنات من هذه الاجتهادات والتّرجيحات.

المسألة رقم 66
تصرّفات الوصيّين

تبيّن هذه العيّنة مدى حرص الشّيخ جعيّط على حفظ حقوق النّاس، وتتمحور في تصرّفات الوصيّين، فإذا مات أحد الوصيّين فليس للحيّ منهما أن يتصرّف في المال، بل يرفع الأمر إلى الحاكم ليجعله وصيّا وحده ويطلق له التصرّف، أو يضمّ له وصيّا آخر مكان الميّت[656]، فالشيخ جعيّط يرى أنّ تصرّف الوصيّ الواحد لا يكفي، فربّما يخطئ بينما إذن الحاكم مع الوصي الحيّ يزيل ذلك اللبس، وهذا الرأي الذي اختاره الشّيخ جعيّط هو مذهب الإمام الأعظم ومحمد نقلاً عن الفتاوى الهنديّة[657].

فاجتهد الشّيخ جعيّط في الفروع الحنفيّة في هذه المسألة.

---

[656] جعيّط الائحة الشرعيّة : 755.

[657] السّرخسي المسبوط 28/ 20 وما بعدها – جماعة : الفتاوى الهندية 5/ 139.

المسألة رقم 67
الوصيّة بأكثر من الثّلث

خالف الشّيخ جعيّط مذهب إمام دار الهجرة في الوصيّة بأكثر من الثّلث لمن لا وارث له، فإنّ الإمام مالك لا يجيز ذلك[658]، بخلاف الإمام الأعظم فإنّه يجيز الوصيّة لما زاد على الثّلث عند فقد الوارث[659]. وهو رأي الشّيخ جعيّط، فعنده إذا أوصى أحد بجميع ما له وليس له وارث نفذت الوصيّة ولا يحتاج إلى إجازة بيت المال[660]. وهذا ما اعتمده القانون التّونسي في الفصل «188» من مجلّة الأحوال الشخصيّة ونصّه: «من لا دين له ولا وارث نفذت وصيّته ولو بكلّ ماله بدون توقّف على ميراث صندوق الدّولة»[661].

فالشّيخ جعيّط خالف مذهبه و أخذ عن الحنفيّة في هذه المسألة الاجتهاديّة.

---

[658] أنظر : ابن رشد الحفيد : البداية 2 /336.

[659] أنظر : جماعة : الفتاوى الهندية 6 /90.

[660] أنظر اللائحة الشّرعية 387.

[661] أنظر : مجلّة الأحوال الشّخصيّة : 36.

المسألة رقم 68

الأخذ بالشّفعة

صورة المسألة : أخذ الشّريك بالشّفعة، وحقّ شفعة عقّار متنازع عليه.

الجواب : في مسألة أخذ الشّريك بالشّفعة، يرى الشّيخ جعيّط أنّه لمشتري الشّقص أن يطلب الشّريك بالأخذ بالشّفعة أو التّرك لها، فإن امتنع أجبره الحاكم على أحدهما فإن طلب الإمهال لينظر هل يأخذ الحصّة المستشفع بها، رجّح الشّيخ جعيّط تأجيله ثلاثة أيّام، ولا يعتبر طلب المشتري وإيقافه الشّفع عند غير الحاكم[662]، وذلك حفاظا على حقوقه، وخالف الشّيخ جعيّط بذلك ما جاء في المختصر الخليلي وفي التّحفة[663] من أنّ الشّفيع إذا طلب التّأخير للمبيع فإنّه لا يؤخّر له إلاّ نحن ساعة[664].

أمّا في صورة حقّ شفعة عقّار متنازع عليه، فقد اختار الشّيخ جعيّط مذهب أبي يوسف الذي يرى أنّ شفعة من كان بيده عقّار وادّعى آخر أنّه لفلان الغائب، وأنّه باعه لذي اليد وأنّه شفيعه، وطلب تمكينه من الشّفعة وذو اليد ينكر ذلك ويدّعي أنّ العقّار له لم يشتره من أحد، فإنّ الخصومة تتمّ مع ذي اليد ويحكم عليه بالشّفعة، ويكون حكمًا على البائع والمشتري[665].

---

[662] الزّقّاق متن اللاّمية : 118 – اللاّئحة الشّرعية : 334.

[663] هي تحفة الحكّام في نكت العقود والأحكام : لأبي عبد الله محمّد بن عاصم الأندلسي.

[664] الأبّي : عبد السميع : جواهر الإكليل : 2 / 161 وما بعدها – التّسولي : علي : البهجة في شرح التّحفة 2 / 121.

[665] السّرخسي : المبسوط : 14 / 102 وما بعدها – جماعة : الفتاوي الهنديّة : 5 / 177. اللاّئحة الشّرعية: 686.

المسألة رقم 69
شفعة الجار

آثر الشّيخ جعيّط في شفعة الجار العمل بجواز الشّفعة للجار طبق المذهب الحنفيّ وخالف المذهب المالكي، وذلك لما استصدر أمرًا في 15 جمادى الأولى 1367هـ/23 مارس 1948 يقضي فيه بتخصيص الدائرة الحنفيّة بالنّظر في نوع من القضايا ومنها الشّفعة للجار، وأزال بهذا التّخصيص التّلاعب بين الخصوم الذي دام سنين طويلة، بسبب خلاف الدّائرتين المالكيّة والحنفيّة في هذه المسألة.

فإذا قام شخص لدى الدّائرة الحنفيّة طالبًا شفعة جاره، قضت له بذلك إلاّ إذا تمسّك خصمه بالدّائرة المالكيّة فإنّها ترفضها، ومن البعيد جدًّا إذًا أن يحكم في صالح الجار الذي يقوم طالبًا الشّفعة، لأنّه لا يقوم طبعًا بقضيّة أمام الدّائرة المالكيّة، وإذا قام بها أمام الدائرة الحنفيّة، فإنّ خصمه يتمسّك بالمذهب المالكيّ، ومن الواجب إذًا على الدّائرة الحنفيّة أن تتخلّى عن القضيّة لفائدة الدّائرة المالكيّة، وهذه تقضي بعدم سماع الدّعوى[666]. فرفع الشّيخ جعيّط هذا الخلاف الفقهيّ وعطّل التحيّلات، وجوّز شفعة الجار التي أصبحت من أنظار الدّائرة الحنفيّة فقط، وخالف بذلك مذهب إمامه، وعند إصدار مجلّة الحقوق العينيّة في 11 شوّال 1384هـ/12 فيفري 1965م أصبح العمل في شأن شفعة الجار بالمذهب المالكي، وجاء في الفصل «106» من المجلّة : «إنّه لا شفعة للجار على جاره»[667].

---

[666] شمّام : إشعاع الفقه الإسلامي :» 252 وما بعدها.

[667] مجلّة الحقوق العينيّة : 20.

المسألة رقم 70

بيع المريض

يعتبر الشّيخ جعيّط في مسألة بيع المريض عند المالكيّة، أنّ المريض إذا باع لأجنبيّ بيع محاباة ومات من مرضه، فإن حملها الثّلث نفذ البيع وإن لم يحملها وأجازه الورثة نفذ، وإن لم يجيزوها يبطل البيع ويردّون له ما دفع، وهو رأي ابن القاسم كما في التّحفة[668].

أمّا في مسألة بيع المريض عند الحنفيّة، فقد اختار الشّيخ جعيّط رأي الإمام الأعظم في بيع الإنسان من مرض موته شيئا لأحد ورثته، واعتبره موقوفًا على إجازة بقيّة الورثة، فإن أجازوا بعد موت البائع نفذ، وإن لم يجيزوه لم ينفذ[669] وذلك احتياطًا لحقوق الورثة، في حين يرى الصّاحبان أنّ البيع جائز، لكن إذا كان فيه غبن أو محاباة يخيّر الوارث المشتري بين الفسخ أو إتمام قيمة المثل[670].

---

[668] الشّيخ جعيّط : اللاّئحة الشّرعيّة : 307 – البهجة : 2 /82.

[669] اللاّئحة الشّرعيّة : 537.

[670] ابن عابدين : محمّد أمين : تنقيح الفتاوى الحامديّة : 1 /212.

المسألة رقم 71
قسمة القاضي

مسألة قسمة القاضي عند الحنفيّة

وفي مسألة قسمة القاضي عند الحنفيّة، اختار الشّيخ جعيّط قول الصّاحبين في جعل الأمر بيد القاضي، في القسمة التي تقع بين الشّركاء في دور، فلو طلب أحدهم جمع نصيبه من الدّور في دار واحدة، وأبى صاحبه فالرّأي فيه للقاضي إن رأى الجمع يجمع وإلاّ فلا[671]، فهذا الاختيار الذي مال إليه الشّيخ جعيّط فيه مصلحة الجميع لكي لا يتشتّت الملك، وكلّ شريك يجمع نصيبه وهو أنفع له، بينما يرى الإمام الأعظم أنّ القاضي يقسم كلّ دار أو كل أرض على حدة[672].

[671] جعيّط : اللاّئحة الشّرعيّة : 354.

[672] ابن الهمام : تكملة فتح القدير : 7/ 8 – جماعة : الفتاوى الهنديّة : 5/ 224.

المسألة رقم 72

الانتزاع في قسمة العقّار

صورة المسألة : نظرًا لمكانة الشّيخ جعيّط العلميّة المتميّزة، بين فطاحل القضاء في عصره، قدّم له المحامي الطيب العنابي سؤالا بتاريخ 2 شعبان.

- السّؤال : هل إنّ الانتزاع في قسمة عقّارات مسجّلة بصفتها جزءًا من مخلّف يشمل عقّارات غير مسجّلة من أنظار المحكمة الشرعيّة أم لا، إذا كان طرفا القضية تونسيّين؟

الجواب : قدّم له الشّيخ جعيّط جوابًا ضافيًا بتاريخ 27 شعبان 1375هـ/8 أفريل 1956م بيّن له حدود المحكمة أيّام الحماية في المسائل العقاريّة، ويتضمّن الجواب أنّ قسمة العقّار المسجّل بين الورثة إذا كان مورّثهم تونسيّا مسلمًا فهي من أنظار المحاكم الشّرعيّة، لا فرق في ذلك بين أن يكون العقّار كامل المخلّف أو جزءًا منه، ولا سيمّا إذا كان الطّرفان تونسيّين، واستشهد الشّيخ جعيّط بالمادّة الثّانية من مجلّة المرافعات الشّرعية التي ألّفها، وجرى بها العمل منذ 28 شوال 1367هـ/02-09-1948م[673]، وكانت هذه المادّة صريحة في كون مواريث الرّعايا التّونسيين، من مشمولات أنظار المحكمة الشّرعيّة، وبيّن الشّيخ أنّ ذلك لا ينافي ما جاء في المادّة الخامسة من مجلّة المرافعات الشّرعيّة[674]، من كون دعاوى الاستحقاق في العقّار المسجّل تسجيلاً نهائيًا خارجة عن أنظار المحاكم الشرعيّة، إذا كانت الدّعوى راجعة لذات العقّار وللمالك له، لأنّ القسمة لا ترجع إليهما، لأنّ ذات العقار عبارة عن حدوده التي أثبتّها التسجيل ومساحته وما هو داخل حدوده من بناء وشجر ومرافق وغير ذلك.

[673] أنظر : جعيّط : مجلّة المرافعات الشّرعيّة : 3.

[674] أنظر : ن. م : 4.

وبيّن الشّيخ جعيّط أنّ النّزاع في ما أثبته التّسجيل، بعد التّسجيل، ليس من أنظار المحكمة الشّرعيّة، وبذلك فإنّ النّزاع في طلب القسمة لا يرجع إلى ذات العقّار ولا إلى مالكه من حيث إنّه مالك، على أنّ المادة الخامسة من مجلّة المرافعات يلزم حملها على العقّار المسجّل الذي لم يكن ميراثًا ولا جزءًا من ميراث، والمادّة الثّانية من مجلّة المرافعات الشّرعيّة يلزم تعميمها حتى تتناول العقّار المسجّل وغير المسجّل، لأنّ تخويل غير المحاكم الشّرعيّة النّظر في المسجّل الذي هو ميراث تونسي مسلم أو جزء من ميراثه، يجرّ إلى النّظر في تعيين الوارث، وفي مقدار نصيب كلّ وارث وفي كيفيّة قسمته باعتباره ميراثًا، هل يجمع مع غيره من الأرضين المخلّفة عن المورّث، أو يقسم على حدة بين الوارثين، ومن المعلوم أنّ النّظر في المواريث من خصائص المحاكم الشّرعيّة، كما هو في المادة الأولى[675] من مجلّة المرافعات الشّرعيّة[676].

[675] جاء في المادّة الأولى ما يلي : تنظر المحاكم الشّرعيّة في قضايا الأحوال الشّخصيّة وفي المواريث وفي صحّة وفساد العقود المتعلّقة بالحالة الشّخصيّة أو المترتّب عليها الاستحقاق، وفي التّداعي وفي المنقولات بين الزّوجين أو لأجل المراكنة وفي قسمة العقّار وتصفيقه : 4.

[676] يحتفظ الشّيخ كمال الدّين جعيّط بهذه المراسلة المخطوطة في خزانته.

المسألة رقم 73

العقود الواقعة بخطّ اليد دون إشهاد

صورة المسألة : وقعت أمام المجلس الشّرعي المالكي، -وكان الشّيخ جعيّط من بين أعضائه —قضيّة تهمّ العقود الواقعة بخطّ اليد دون إشهاد.

الجواب : قال الشّيخ جعيّط : ينبغي للقاضي أن ينتبه إلى أمرين : أحدهما : إلى أنّ الاكتفاء بالإمضاء (التّوقيع) يلزم تقييده بما إذا كان الممضي (الموقّع) عارفًا بالكتابة، أمّا إذا كان لا يعلم من الكتابة إلا وضع اسمه ككثير من العوام، فلا يقوم الإمضاء حجّة عليه، إذا أنكر وقوع ما تضمّنته الكتابة، وذكر أنّه يعتقد أنّ الكتابة في غرض آخر، وأنّ الكاتب أخبره بأنّ الكتابة في الغرض الذي ذكره فأمضى لاعتقاده صدقة، ووقعت هذه القضيّة أمام المجلس المالكي، فوجّهنا اليمين على الممضي، ولما حلف ألغينا الكتاب المشتمل على الإمضاء، ووجهه ظاهر.

الثّاني : أن يعتبر الكتابة الخالية من الإمضاء، لأنّ العادة عندنا جارية على أنّ الكتابة لا تعتبر تامّة إلاّ بالإمضاء، ومراعاة العادة من الأصول التي انبنت عليها الأحكام، وقد صرّح الفقهاء بأنّ الأحكام المستندة إلى العوائد تتغيّر بتغيّر العوائد، قاله القرافي وابن عبد السّلام[677].

[677] يراجع الفروق للقرافي و قواعد الأحكام للعزّين عبد السّلام - الطّريقة المرضيّة : 186 - 187.

المسألة رقم 74
يمين شهادة السّماع

من المسائل الفقهيّة التي قدّم فيها الشّيخ جعيّط حقوق المتقاضين على الرّأي المشهور، مسألة يمين شهادة السّماع، فرأى ابن القاسم في المدوّنة أنّ شهادة السّماع تقبل بلا يمين[678]، بينما يرى الشّيخ جعيّط أنّ شهادة السّماع لا تقبل في أقلّ من إثنين، ولا يقضى لأحد بها إلاّ بعد يمينه[679]، وهو رأي ابن عرفة وخليل كما في التّسولي[680].

فالشّيخ جعيّط خالف عبد الرحمن بن القاسم أبرز تلامذة الإمام مالك احتياطًا في إعطاء الحقوق لذويها، وخصوصًا في هذا العصر بعد أن كثرت شهادة الزّور وتنوّعت.

---

[678] سحنون : المدوّنة الكبرى : 4/ 89.

[679] جعيّط : اللاّئحة الشّرعيّة : 585.

[680] الآبي : عبد السّميع : جواهر. الإكليل : 2/ 242. التّسولي : البهجة في شرح التّحفة : 1/ 132.

المسألة رقم 75
صفة القائم بالدّعوى

رجّح الشّيخ جعيّط قول ابن سهل[681] (-486هـ/1093م) عن ابن الهندي[682](-399هـ/1009م) وابن الطّاهر في المسألة مبيّنًا أنّه إذا كان القائم بالدّعوى وكيلاً، افتقر في قبوله أن يجعل له الإقرار إلاّ إذا كان وكيلاً عن الوصيّ في حقّ محجوره، أو وكيلاً عن المحجور فلا يجعل له الإقرار، لأنّ الإقرار عن المحجور عند ابن سهل غير نافذ. وضعّف الشّيخ جعيّط رأي أحمد بن الهندي الذي ذكر الإقرار في مثل هذه الوكالة[683] . ثم نقل الشّيخ جعيّط ما جاء في حاشية أحمد بن الطاهر على التّاودي قوله : «وعملنا اليوم فيما شاهدناه من محقّقي القضاة والمفتين، أنّ الوصي إذا وكّل في حقّ محجوره يجعل له الإقرار والإنكار كمقدّم القاضي ويمضون له ذلك[684] عند قول التّحفة» [685].

والنقص للإقرار والإنكار من ... توكيل الاختصام بالردّ قمن

واعتبر الشّيخ جعيّط أنّ ما ذكره أحمد بن الطّاهر غريب، لأنّه لم يتمّ ذكره في الكتب التي يعتمدها الشّيخ كثيرًا، وهي المخطوطات الثّلاثة :

---

[681] أبو الأصبغ عيسى بن سهل القرطبي : ابن فرحون: الديباج 181 – البغدادي : هديّة العارفين 1 /807 . -مخلوف: شجرة النّور: 166 رقم 349.

[682] أبو عمر أحمد بن سعيد الهمداني : عياض : ترتيب المدارك 649/3 – ابن فرحون : ن. م: 38.

[683] الطّريقة المرضيّة : 6.

[684] أنظر : ابن الطاهر : حاشيته على التّاودي على التّحفة (مخ) رقم 8645 - 157.

[685] متن العاصميّة : 20.

- شرح قاسم بن ناجي علي ابن الجّلاب.
- برنامج الشّوارد لشامل بهرام لقاسم عظوم.
- حاشية حسن الشّريف على شرح ميارة للامية الزّقاق، فهي أهمّ مراجعه في العقود والتّوثيق والعمل التونسي، وبرجوعه إليها ثبت له أنّ العمل التّونسي جرى على ما لابن سهل[686].

[686] الطّريقة المرضيّة : 7.

المسألة رقم 76
الشّهادة على خطّ المقرّ

اعتبر الشّيخ جعيّط ما استظهره التّسولي في شرح التّحفة[687]، من إلغاء ما عليه شهادته إذا لم تكن الوثيقة مكتوبة بخطّه ضعيفًا وغير صحيح، لأنّه مخالف لما شرح به الحطّاب قول خليل «وجازت على خطّ مقرّ» من أنّه لا فرق بين أن تكون الوثيقة بخطّه أو فيها شهادته فقط.وبالرّجوع إلى مواهب الجليل، وجدت أنّ الحطاب يقول: «ظاهره سواء كانت الوثيقة بخطه أو فيها شهادته فقط على نفسه وهو كذلك، قال في رسم الشجرة من سماع ابن القاسم من كتاب الشّهادات : وسئل مالك عن رجل كتب على رجل ذكر حقّ أو أشهد فيه رجلين، فكتب الذي عليه الحقّ شهادته على نفسه بيده «في الذّكر الحق» فهلك الشّاهد ثم جحد، فأتى رجلان فقالا نشهد أنه كتابه بيده. قال مالك : إذا شهد عليه شاهدان بإقراره فأرى أن يغرم.

قال ابن رشد : «هذا بيّن على ما قاله، لأنّ شهادة الرّجل على نفسه شهادة إقرار عليها وإقراره على نفسه شهادة عليها ونقله ابن عرفة»[688].وبيّن الشّيخ جعيّط أنّ وجه ضعف التّسولي أنّ احتمال الضّرب على ما بالرّسم مع وضع الشّهادة ضعيف جدًّا. ويبدو أنّ الشّيخ جعيّط ركّز عند تضعيفه على القول المشهور، معتمدًا على فقهاء المذهب الذين يقتدى بهم، وهم إمام دار الهجرة وتلميذه عبد الرحمن بن القاسم، وأبو الوليد محمد بن رشد الجدّ ومحمّد ابن عرفة[689].

---

[687] التّسولي : البهجة 1 /100.

[688] الحطّاب : مواهب الجليل 6 /187 - 188.

[689] الطريقة المرضيّة : 181.

المسألة رقم 77

رجوع المقرّ عن إقراره

تقديم المسألة : ذكر الشّيخ جعيّط عدّة قضايا حكم فيها سابقًا، وتبنّى هذا الحكم أو شارك في البتّ فيها ضمن المجلس المالكي.

مثل قضيّة تخصّ ما يقبل فيه رجوع المقرّ عن إقراره، اختلف فيها أعضاء المجلسين المالكي والحنفي، قام الشّيخ جعيّط بذكر موقف المجلسين ثم انتصر إلى أعضاء المجلس المالكي.

الجواب : صورة هذه النّازلة هي حبس لشخص يدعى الشّيخ الهيشري تضمّن رسم حبسه أنّ نصفه حبس على ابنه فلان، ونصفه حبس على بقيّة إخوته فلان وفلان وفلان الخ، فرفع بعض المستحقّين الأمر للقاضي الحنفي يطلب تقديم مقدّم على الحبس، وتوزيع ريع جميعه على سائر ورثة الشّيخ الهيشري على السّواء، فأدلى المختصّ بالنّصف برسمه المقتضى للاختصاص، فأبدى القائم مطاعن في الرّسم ظنّها القاضي الحنفي وجيهة فاستراب الرّسم وحجزه، وهدّد المستظهر به بالسّجن لتدليس الرّسم وأمر بتقسيم الحبس على الرّؤوس، وندب المستحقّين كلّهم للتّقارر على الحبسيّة وقسمة الحبس على الرّؤوس، ومن جملتهم مستحقّ النّصف فتقارّوا على ذلك، ووقعت القسمة بضع سنين على الوجه المسطّر، ثمّ قام الابن المختصّ بالنصف بمقتضى رسم الحبس على المستحقّين مدّعيًا اختصاصه بالنّصف لدى القاضي المالكي، فاحتجّ عليه المدّعى عليهم برسم المقارّة الصّادرة منه ومن غيره، فاعتذر بأن حجز الرّسم عنه ظنّه حكمًا بإبطاله، وأنّ تهديده بالسّجن لأجل الاستظهار به حمله على المقارّة، وتبيّن أنّ الرّسم صحيح لا ريبة به فقبل المجلس المالكي عذره وألغى المقارّة

بعد أن وجّه عليه يمينًا : «إنّ إقراره كان لما ذكر»، قال الشّيخ جعيّط : «وأرجف المبطلون في ذلك ما شاؤوا، وقد علمت أنّ ما فعله المجلس هو صريح الفقه»[690].

يبيّن تعليقه في خاتمة هذه المسألة، وجود من عارض ما حكم به المجلس المالكيّ. إلا أنّ الشّيخ جعيّط أكّد صحّة الحكم.

[690] الطّريقة المرضيّة في الاجراءات الشّرعيّة : 110.

المسألة رقم 78

إسقاط المسألة عن طريق الحلّ بالاستحالة

صورة المسألة : في حديثه عن نازلة وقعت أمامه تتعلّق بمسألة إسقاط البيّنة عن طريق الحلّ بالاستحالة.

الجواب : قال الشّيخ جعيّط : «الحلّ بالاستحالة كأن تشهد بيّنة أن الدّار للقائم ملكها بالشراء من المدّعى عليه عام كذا، فيثبت المدّعى عليه أنّ القائم في تاريخ الشّراء لم يبرز إلى عالم الوجود، ومن هذا ما وقع أمامنا في نازلة استحقاقيّة احتجّ القائم فيها برسم مدلّس، استفيد تدليسه من ختم به منسوب لبعض قضاة الحاضرة، وتاريخ الختم سابق على زمن الولاية، ومن تحديد العقّار في بعض جهاته بوقف المدرسة الباشيّة، مع أنّ التاريخ سابق على تاريخ بناء المدرسة»[691].اهـ.

قلت : تبيّن هذه المسألة الأخذ بالأحوط الذي يسير على مقتضاه القضاة الشّرعيّون قبل توثيق العقود، و التّحري من البيّنات و الختوم و التّواريخ.

[691] الطّريقة المرضيّة في الاجراءات الشّرعيّة : 66.

المسألة رقم 79
مسألة العقلة

صورة المسألة : وقعت أمام الشّيخ جعيّط مسألة تتعلّق بالعقلة، وبعد أن تعرّض إلى مآل المتنازع فيه إذا عقل عقلة حيلولة[692].

الجواب : بيّن الشّيخ جعيّط أنّ ما له غلّة كالبساتين وما له خراج كالحوانيت ودور الكراء، فحيلولته برفع يد المتصرّف فيه، ووضعه تحت يد أمين يجمع ما تحصّل من بيع غلّته أو من كرائه، ويبقيه تحت يده إلى أن يقع الحكم فيدفعه لمستحقّه، وما ليس له غلّة كدور السّكنى المرادة لها، لا للكراء، فعقلتها بإخلائها من أمتعة المتصرّف فيها. ثم بيّن الشّيخ جعيّط أنّ حكم الأرض، مختلف فيه بين فقهاء المذهب، وذكر آراءهم، فأبو بكر بن زرب قال : "عقلتها بمنع حرثها وزراعتها،" وقال عيسى بن أيوب : " تزريع الأرض وكراؤها من النّظر للفريقين، وتوقيفها ومنعها من ذلك ضرر نهى عنه النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم لما فيه من إضاعة المال،" وقال أصبغ بن فرج بن سعيد : «الذي أقول به أنّ الأرض تكرى ممّا يعمّرها على ما يجوز من الكراء، ولا تعطى لمن يزرعها من قبل نفسه على المساهمة».

ثم قال الشّيخ جعيّط : «شاهدنا الحكّام يجرون اليوم في الأرضين على ما لأصبغ بن سعيد هو الذي فعلناه، وبلغنا أنّ غيرنا ممّن تقدّمنا ينتحيه ثم إن كان المتنازع فيه جميع الأصل وقف الكراء كلّه، وإن كان في حقّه منه فقط وقف ما فيه النّزاع وما لا نزاع فيه على الرّاجح، ووقف ما فيه النّزاع فقط على ما اختاره غير واحد من المتأخّرين وهو الذي انتحاه القضاة اليوم»[693].اهـ.

---

[692] عقلة الحيلولة : انتزاع الشّيء من يد المشهود له ووضعه تحت يد أمين.

[693] الطّريقة المرضيّة في الاجراءات الشّرعيّة : 76 - 77.

تبيّن هذه المسألة اختلاف فقهاء المذهب المالكي في العقلة، و جريان العرف التّونسي على ما لأصبغ بن الفرج.

المسألة رقم 80

مبحث الإبراء

خالف الشّيخ جعيّط أحد علماء عصره والحطّاب والتّسولي، ورجّح قول المهدي في هذه المسألة.

فبعد أن بيّن الشّيخ جعيّط أنّ الإبراء من المعيّن، هو إسقاط لمطالبته به وهو في الحقيقة هبة، ذكر أنّ بعض علماء عصره[694] استبعده لكونه يناكد تحقيق ابن عبد السّلام في الإسقاط في المعين[695]. فأجابه الشّيخ جعيّط بأنّ الإبراء من وادي الإقرار، لأنّه اعتراف من المبارئ بأن لا حقّ له من المبترئ فيه، والإقرار بالمعيّن الّذي يعرف ملك المقرّ له جار مجرى الهبة ويحمل محملها، كما هو مصرّح به في الدواوين المذهبيّة[696] ثمّ ناقش الشّيخ جعيّط الحطّاب والتّسولي حول مفهوم الإبراء العام ورجّح قول مهدي الوزّاني.

ففي الحطّاب والتّسولي : «الإبراء بصيغة عامّة لا يتناول الربع، فإذا قال أبرأتك بصيغة عامّة لا يناول الرّبع، فإذا قال أبرأتك من جميع الدّعاوى، فلا تدخل الدابّة والدّار والثّوب ونحوها حتّى ينصّ عليها، فيقول : «من داري أو دابّتي» ونحو ذلك»[697].

---

[694] أمسك الشّيخ جعيّط عن ذكر اسمه.

[695] أنظر : المسألة في الحطّاب : مواهب الجليل 5 /232.

[696] جعيّط : الطّريقة المرضيّة : 112.

[697] أنظر : الحطّاب : ن. م: التنبيه الثاني 5 /232.

وقال المهدي الوزّاني : «والإبراء العّام يشمل المعيّنات كالعبد والدّابة على ما هو الصّواب خلافًا لمن وهم»[698] ورجّح الشّيخ جعيّط رأي الوزّاني واعتبره المتعين[699].

وهو بذلك من المجتهدين الذين بلغوا مرتبة التّرجيح داخل المذهب.

[698] مهدي الوزّاني : حاشيته على التّاودي على التّحفة : 282.

[699] جعيّط : الطّريقة المرضيّة: 113.

المسألة رقم 81
أخطاء القضاة في النّوازل

تقديم المسألة : استشهد الشّيخ جعيّط بعدّة أقضية، تولّى شخصيًّا الحكم فيها، ومن ذلك حديثه عن أخطاء بعض قضاة الآفاق في نوازل تتعلّق بالبيّنات الاسترعائيّة الّتي وقعت بين يديه.

الجواب : قال الشّيخ جعيّط : «وطالما أوقفنا بيّنات مقامة في الآفاق عن إذن قضاتها وقع إهمال التّسجيل بأعمالها، لأنّ عدم الخطاب دليل على ريبة للقاضي فيها. وكنّا نكاتب القاضي الآذن في شأنها، فإن عرف أنّ عدم خطابه لريبة فيها ألغيناها، وإن عرّف أنّه لغفلة أمرناه بتلافي أمرها بالخطاب عليها، وحين يتمّ ذلك نعرضها على المشهود عليه للإعذار فيها، فهذا الخطاب من أفراد ما يعبّر عنه الفقهاء بالثّبوت، ويفرّقون بينه وبين الحكم بأنّه يجري فيما لا يدخله الحكم كالعبادات والبيّنات، فإنّها موارد للثبوت وليست محلاً للأحكام فمعنى الثّبوت نهوض الحجّة»[700].

[700] جعيّط : الطّريقة المرضيّة : 175.

اجتهادات الشّيخ جعيّط في المقاصد الشّرعيّة

- المسألة 82 : مسألة الحرّية
- المسألة 83 : حفظ الكلّيات
- المسألة 84 : القول بالمصالح عند المالكيّة
- المسألة 85 : مقصد المشّقة تجلب التّيسير
- المسألة 86 : مقصد البدع
- المسألة 87 : مقصد التّيسير
- المسألة 88 : مقصد العمل
- المسألة 89 : مقصد التكسّب بالصّناعات و الحرف

الشّيخ جعيّط و المقاصد

يبدو أنّ الشّيخ جعيّط هو أوّل من كتب في علم المقاصد من شيوخ تونس، لأنّه من أطلق مصطلح "مقاصد الشّريعة الإسلاميّة" عنى به الشّيخ الإمام محمد الطّاهر ابن عاشور الذي أفرد هذا الفنّ بكتاب مستقل ذاع صيته شرقا و غربا، و تناوله الدارسون في أطاريح جامعيّة منها كتابَي: "نظريّة المقاصد عند الشّيخ ابن عـاشور" و محمد الطّاهر ابن عاشور و كتاب المقاصد الشرعيّة.

و كتاب الشّيخ الإمام صدر في طبعته الأولى سنة 1397 هـ / 1978 م، و لم يشر إليه الشّيخ ابن عاشور في فتاويه الصّادرة في العشرينات و الثلاثينات، و هذا ما يرجّح أنّه ألّفه بعد ذلك، في حين نجد الشّيخ جعيّط ينشر مقالا ضمن سلسلة "التّشريع الإسلامي" يتناول فيه علم المقاصد، و كان عنوان بحثه هذا : "المقـاصد الـشّرعيّة و أسرار التّشريع،" أو "القواعد العامّة في التّشريع و الحكم الباطنة في جزئيّاته" بيّن فيه صاحبه فقدان المكتبة الإسلاميّة لتأليف يجمع شمل المقاصد الشّرعيّة و هذا ما يرجّح سبقه لتناول هذا العلم النّبيل.

قـال في دراسته: "طالما حـدت بي عـوامـل الشّغف بـهذا الموضـوع النّفيـس و دواعي الشوق إلى تذّوقه، أن أتقصّى أثر أسلافنا فيه، فطفقت أتصفّح تراثهم العلمي و استكشف خباياه و أعجم ما في كنانته لأعثر على ضالتي المنشودة، فرأيت في مجموعة ما يقضي لبانة النّفس و يضيء أرجاء البصيرة، لكن بعد أن يلقي الباحث عرق القربة و يتجشّم قطع عقبات، تذره طليح النّصب صريح الضّجر لبعد النّجعة و صعوبة المرتقى.

ذلك أنّي لم أعثر في هذه الثّروة العلميّة من غزارة مادّتها و كثرة أنواعها، ووفرة عددها على ديوان جامع جدير باستحقاق هذا اللّقب، يجمع في مطاويه شمل المقاصد الشّرعيّة، و يفصح عن أسرار التّشريع، و إنما يوجد في بطون الدواوين الفقهيّة و كتب علم الخلاف[701]، صبابات من العلل و شذرات من الأدّلة، لا تشفي للواقف عند حدّها علّة، إذ لا تبتّه تلك العلل مقصدا تأزر إليه أفراد من أنواع الأحكام، و لا تناجيه بما يكفي للإذعان بأنّه مقصد، و لا تسفر عما في أغوار تلك العلل من الفوائد."

و تناول الشّيخ جعيّط الحديث عن الكتب التي انفردت بجمع أشتات الجزئيات و ذكر من بينها فروق شهاب الدّين القرافي و موافقات أبي إسحاق الشاطبي. حيث قال: "و يوجد في كتب القواعد الفقهيّة ما يجمع أشتات الجزّئيات، و لكنّها مقفرة من الاستدلال على تأصيل تلك القواعد، ممسكة عن حديث المصالح التي ترتّب عليها، و المفاسد التي تدرأ بها، على أنّي لا أغمص حقّ كتب القواعد البعيدة، فقد جلت في بعض الميادين و أطلعت في آفاقها كواكب اليقين، كبعض في فروق الشّهاب و جملة من القواعد المبثوثة في موافقات الشّاطبي، إلا أنّ ذلك غيض من فيض ووشل من بحر، و يوجد في بعض كتب التصوّف.ممّا يستخلص منه كثير من أسرار التّشريع، بيد أنّ معظمه قاصر على الآداب و أعمال القلوب، و ممزوج بما لا يساير أحوال الدّهماء من الجمهور، و لا يناسب إلا فريقا خاصا ممن نبذ الدّنيا وراءه ظهريّا."

[701] من أبرز كتب الخلاف كتاب «الإشراف على مسائل الخلاف» للقاضي عبد الوهاب، و كان الشّيخ جعيّط وراء طبع هذا الكتاب في الأربعينات و إدراجه ضمن كتب التّدريس في القسم العالي. و من كتب الخلاف المعتمدة : كتاب «بداية المجتهد و نهاية المقتصد» لأبي الوليد محمد بن رشد الحفيد، و «بدائع الصّنائع في ترتيب الشّرائع» لعلاء الدين الكاساني، و «المغنى لابن قدامة».

و يلقى في التفاسير و كتب الأحاديث كثير من أسرار التّشريع و مقاصده و لكنّها مشتقّة غير متّسقة، يقتصر منها على ما يتعلّق بالآية المسوقة و الحديث المتكلّم عليه، الأمر الذي لا يصل الإنسان معه إلى حظيرة القطع و اليقين لظنّية الدلالة و اختلاف العلماء فيها.

ثمَّ طلب الشّيخ جعيّط من فطاحل شيوخ الزّيتونة الاعتناء بهذا العلم، و كأنّي به يلمح إلى موسوعة الأمّة الإسلاميّة في ذلك العصر الشّيخ الإمام محمّد الطاهر ابن عاشور. قال الشّيخ جعيّط: "فكان لزاما على الباحث عن المقاصد الشّرعيّة و أسرار التّشريع رحال الصّبر، ليقطع هذه المهامة الفيح و بعد طول السّهاد و مواصلة الإدلاج، يحمد سراه و يجني ثمرة مناه، و ياليت بروق التّوفيق تتألّق للعلماء الرّاسخين من المعاصرين العاملين في سبيل الإصلاح، فتشرح صدورهم لمراجعة المواد المتحدّث عنها، و يجمع متفرّقاتها و نظم شتاتها، و سبكها في قالب يقري أريجها المشور، و يجعل الوصول إليها من الأمر الميسور."

ثمّ قدم الشّيخ جعيّط الطّريقة المثلى للتّأليف في هذا الفن، و حصر طريقته في صورتين:

-الأولى : "إجلاؤها في صورة قواعد عامّة يبرهن عن تأصيلها بالأدّلة السمعيّة المفيدة لذلك، و عن عمومها باعتبارها في أفراد المواضيع الفقهيّة المختلفة الأنواع، و يكشف عمّا في اعتبارها من المصالح الراجحة للأفراد و المجتمع."

- الثّانية : "أن تبرز في صورة موضوعات فقهيّة يستهلّ فاتحة كل موضوع منها بالمقاصد الّتي اعتبرها الشّارع فيه، و يستدلّ عليها بالجزئيّات الواردة عن الشّارع في ذلك الموضوع، والمحافظة على تلك المقاصد، و تحلّل تلك المقصد تحليل شافيا جاريا على قواعد جلب المصالح و درء المفاسد، و يتمّم ذلك بنظريات الفقهاء في الجزئيّات الّتي أمسك الشّارع عنها، فاستنتجوا أحكامها من المقاصد الّتي رعاها."

و أثبت الشّيخ جعيّط أنّه بانتهاج تلكم الصورتين يتأتّى على الفقيه أن يصل إلى مقاصد الشّارع. قال: "فبالسّير في هذا السّبيل يمكن للباحث أن يصل إلى مقاصد الشّارع و يتيسّر التفقّه في الدين، و يتّضح ذلك بتمهيد كان من المتعيّن أن يستهّل به الموضوع، لولا التطلّع إلى محادثة الإخوان بما يقصيهم عن الوقوع في مهاوي العثار، أو الوقوف على سواحل الحرمان، وهو أنّ التّشريع الدّيني أثر من آثار رحمة الله للعباد، و منهل من ينابيع اللّطف بهم، حيث جعل بينهم و بين المضار حصونا منيعة، وساق إليهم المنافع كما يساق الماء إلى الأرض الجزر، وهو في عامّة نواحيه يرمي إلى تزكية النّفوس و إزالة أوفر النقائص عنها، و غرس الفضائل فيها، يستوي في ذلك ما يرجع إلى علاقات العبد مع ربّه، و ما يؤول إلى العبد في خويصة نفسه، و ما يعود إلى علاقته مع بني جنسه. و قد أومأت بآية :﴿ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمْ الكِتَابَ وَ الحِكْمَةَ وَ يُزَكِّيهِمْ﴾[702]، و نظائرها إلى هذا الغرض بسيق الجمل في سلك ذلك الترتيب البديع، إذ الرّسول صلّى الله عليه و سلّم يتلو الآيات فتسمع و يبيّنها فتعلم، و يروّض النّفوس فتزكو، فكلما كانت التّزكية متأخّرة عمّا قبلها و مترتّبة عليها، و هي الغرض الأسمى من التّلاوة و التّعليم تفاهما بما تقضيه بالنتائج."

ثمّ تناول الشّيخ جعيّط نظريّة المقاصد و أسرار التّشريع عنده فقال : "و للشّارع فيما يشرّعه مقاصد و حكم إدراكها هو التّفقه في الدّين الذي يزيد المؤمن إيمانا، و تتفاوت قوى النّاظرين في استيفاء حظوظها منه، كما يرشد إليه قوله صلّى الله عليه و سلّم: "إنّما أنا قاسم و الله معط." و قول إمام دار الهجرة: "ليس العلم بكثرة الرّواية و إنّما هو نور يقذفه الله في قلب من يشاء."

و بنور هذا الإدراك أمكن للرّاسخين في العلم ضبط أحكام الجزئيات التي توارت بحجاب الخفاء، لسكون الشّارع و تخصيص العام بالقياس، و تقييد المطلق

[702] سورة البقرة : 129.

به، و تقديم بعض الأقيسة على بعض أخبار الأحاد، و تعميم المعنى بإلغاء خصوص اللّفظ،و ترجيح بعض الأخبار المتعارضة على بعض، و تمهيد قواعد الفقه.

و بيّن الشّيخ جعيّط أنّ المقاصد منها ما بلغ درجة اليقين مثل حفظ الكليّات الخمس، و منها ما بقي مبثوثا في كتب الفقه كالأدلّة الظّنية، قال وهو يبيّن المقاصد اليقينيّة و الظنيّة: " و ليست هذه المقاصد بالمنتظمة بربّانها في سلك البيان و لا بالملقاة في فيافي الإبهام، بل بعضها صرّح فيها الإفصاح عن محضه، و بعضها اقتصر فيها على التّعريف بوحي اللّفظ و رمز الإشارة، لذلك تفاوتت مراتبها، فكان منها ما بلغ هضبة العلم و اليقين كحفظ الكليّات الخمس : الدّين و النّفس و العقل و النّسب و المال، التي جاءت الشّرائع كلّها بالمحافظة عليها، و الّتي لا تستثير في اعتبارها إلى شاهد معيّن، بل تستقي اعتبارها من جزئيّات كثيرة مبثوثة في الشّريعة.

يشهد كلّ فرد منها لها حتّى صار اعتبارها مقطوعا به، كدأب الأدلّة الظنيّة الكثيرة الواردة على شيء معيّن، فإنّ مجموعها يفيد القطع على ما يشهد به الوجدان، و ما إفادة التّواتر المعنوي للعلم إلاّ من هذه النّاحية، فللمجموع من الأثر ما ليس للأفراد، و كان من المقاصد ما لم يعد منازل الظنون لقلّة شواهده أو خفائها، و هذه المقاصد عند التأمّل لا تكون إلاّ خادمة للمقاصد المقطوع بها، و هي الّتي يتّسع فيها مجال الاجتهاد و تنتشر لأجلها الأقوال و المذاهب.

ثمّ انتقل الشّيخ جعيّط إلى نظريّة التّقعيد الفقهي فقال:" و ما القواعد الّذي يؤصّلها أرباب المذاهب إلاّ ناظرة من هذه المشكاة، فمنها ما تعلّق بعروة اليقين، وهي القواعد الّتي تمالؤوا عليها، كقاعدة ارتكاب أخف الضّررين، و قاعدة عدم رفع اليقين بالشّك، وقاعدة سدّ الذّرائع في الجملة، و منها ما وقف بساحل الظّن و هي المختصّة ببعضها."

و قدّم الشّيخ جعيّط في بحثه القيّم الطّريق المفضية إلى إدراك المقاصد، ووضّح معالم الضّروريات و الحاجيات و التّحسينات و المتمّمات و المكمّلات. فقال: "والطّريق المفضي إلى إدراك هذه المقاصد استقصاء النّظر في مصادرها من الكتاب و السّنة، و استكشاف عالمها بالمسالك المعروفة في علم أصول الفقه، و استجلاء العلل بتبويئها منزلا من منازل الضروريّات و متمّماتها، و الحاجيات و مكمّلاتها والتحسينات و توابعها، ذلك أنّ هذه الشّريعة القيّمة جاءت بالمحافظة على ما يتوقّف عليه النّظام و استقامة الأحوال على اعتبارها، بحيث لو ولي شطر الإهمال لذهبت مظاهر العقل الإنساني أيدي سبأ، و جرت الأحوال على فساد و تهارج و اختلال تنزل بالانسان إلى درك الشّقاء، و تمنعه من الاستواء على صهوة الارتقاء، و هذا ما يعنونه الأصوليون بالضروريّات.

ووسعت هذه الشّريعة المباركة للعباد مجال استجلاب المصالح و درء المفاسد بتمكينهم من استيفاء ما هم بحاجة إليه، حتّى لا يمسّهم ضيق و يلحقهم حرج بالحيلولة بينهم و بين حاجياتهم، و هذا ما يلّقبه الأصوليون بالحاجيات. وزادت هذه الشّريعة في العناية بهم، فشرعت لهم ما يستحسن من مجاري العادات و قانون المروءة و مكارم الأخلاق، و هذا ما يسمّيه الأصوليون بالتّحسينات، و بالغت في المحافظة على كلّ مرتبة من هذه المراتب، فشرعت لها من الوسائل ما يكون أعون على تحقيقها، و أتمّ في صونها و حياطتها، وهو ما يسمّيه الأصوليون بالمتمّمات و المكمّلات[703].

و أثبت الشّيخ جعيّط في خاتمة هذا البحث ضرورة الاعتناء بعلم المقاصد و بالقواعد الأصليّة و الفرعيّة و ضوابطها لحفظ مصالح العباد، فقال: " فإذا حبس النّاظر علل الأحكام بطنا أو ظهرا، و أحاط بحالتها خبرا، كان في متناوله عند تزاحمها

[703] وضّح بعض علماء العصر مقاصد الشّريعة في حوار قام به معهم عبد الجبّار الرفاعي، مقاصد الشّريعة آفاق التجديدد : 7 و ما بعدها.

و تعارض مقتضياتها استجلاء مقصد الشّارع في تقديم ما هو أحّق بالتقديم، و استنار له الطّريق فألحق غير المنصوص بأشباهه و نظائره.

و إذا تبيّن أنّ هذه المراتب الثّلاث و مكملاتها هي القطب الذي تدور عليه رحى جزئيات الشّريعة، و أنّها تطوف حول حفظ مصالح العباد[704]، و إغلاق أبواب الشّرور عنهم، فيلزم لإدراك أسرار التّشريع إجراء جزئيّاته على ما ترمي إليه هاته المراتب، و لمعرفة المقاصد الشّرعيّة تلقي ما ورد فيها صريحا أو استشارتها من الجزئيات السّمعيّة المحقّقة لتلك الرّغائب[705].

و يصرّح جعيّط في بعض مجالسه على ضرورة الإلمام بفنّ مقاصد الشّريعة لأهميّته، و للتّفريق مثلا بين المجتهد و العامي، و ليثبت أنّ المجتهد هو العارف بالمقاصد الشّرعية يقول في مجالسه : "نشترط في إتّباع المصالح أن لا تناقض أمرا مفهوما من الشّريعة، و من أين يعلم العامي ذلك وهو لم يحط معرفته بالمقاصد الشّرعيّة[706].

و كأنّي بالشّيخ جعيّط يصرّ على احترام التخصّص و أن لا مندوحة للعامي بأن يغوص في ملفّ الاجتهاد.

[704] لقد وفق العزّ بن عبد السلام في مقصد مصالح العباد : قواعد الأحكام : 31 و ما بعدها.

[705] المجلّة الزّيتونيّة ج 3 م 1 : رمضان 1355 هـ / نوفمبر 1936 م : 124 - 128 .

[706] مجالس العرفان : 1 / 40.

المسألة عدد 82

مقصد الحريّة

ألّف الشّيخ جعيّط ضمن سلسلة البحوث الّتي كتبها أيّام حصول تونس على استقلالها الدّاخلي بحثا مقاصديّا عنوانه بـ: "الحريّة و أثرها في التّشريع"، قارن فيه حفظ الكليّات الخمس من الوجهة الإسلاميّة و الرّؤية الغربيّة، فبعد أن عرّف مصطلح الحرّية و نبذ العبوديّة، حلّل مقاصد الكليّات الخمس الّتي جاءت الشّرائع الإسلاميّة بالمحافظة عليها، و هي حفظ الدّين و النّفس و المال و العقل و النسب.

و تعرّض الشّيخ جعيّط عند تحليله لمقصد حفظ الدين إلى مسألة شرف الأمّة التّونسية بموقفه منها منذ الثلاثينات و هي مسألة التّجنيس، قال: "...و من هنا يدرك النّاظر أنّ تمكين المسلم من التّجنيس بجنسيّة دولة غير إسلاميّة الموجب مفارقة الملّة الحنيفيّة و الجامعة الإسلاميّة لا يبيحه التّشريع الإسلامي بحال[707].

أمّا في مقصد حفظ النفس فإنّ الشّيخ جعيّط قارن بين الرؤية الغربيّة للنفس البشريّة و الرؤية الإسلاميّة. فقال: "و في ناحية حفظ النفس لا يرى التّشريع العصري الغربي حرجا من الانتحار تحقيقا لمسمّى الحرّية عنده، و يراه الدّين الإسلامي جريمة كبرى يمنع المسلم أن يقع في حمأتها و يتجرّع علقهما.قال الله تعالى: ﴿وَ لَا تُلْقُوا بِأَيْدِيَكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾[708]، وورد في الحديث الصّحيح : "من قتل نفسه بشيء عذّبه الله به في نار جهنّم"[709]، فإضراب الجوع المفضي إلى هلاك النفس لا تبيحه الشريعة

[707] راجع موقف الشّيخ المشرّف من قضية التّجنيس.

[708] سورة البقرة : 195.

[709] مسلم بشرح النووي : كتاب الأيمان : 2 / 118 - 119 .

و تمنعه أشدّ المنع، و من واجب المسلمين أن يقلعوا عن تقليد غير المتديّنين في هذه السنّة السيّئة الّتي لا يبرّرها مبرّر[710].

و قال الشّيخ جعيّط عند تحليله لمقصد حفظ المال : يمكّن التّشريع العصري الغربي العاقل البالغ سنّ الرّشد من التصرّف في ماله تصرّفا حكيما رشيدا أو تصرفا أفرق أهوج يفضي إلى ذهاب ثروته أيدي سبأ، لأنّ ذلك من مقتضيات الحرّية.

أمّا الدّين الإسلامي فيمنع التصرّف الأخرق في المال و يمسك يد صاحبه عن تبديده في غير المباحات، لما في ذلك من المضرّة النّاشئة عن هذا السّلوك.

قال الله تعالى : ﴿وَ لاَ تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمْ الَّتِي جَعَلَ اللَّه لَكُمْ قِيمًا﴾[711]، و قال أيضا:﴿وَ لاَ تُبَذِّرْ تَبْذِيرَا﴾ [712]، كما واصل الشّيخ جعيّط تقديم المقارنات بين التّشريعين الغربي و الإسلامي، فقال في ناحية حفظ العقل:"اختلف التشريع بالاختلاف في مسمّى الحريّة أيضا، فلذلك يجيز التّشريع الغربي العصري تناول المسكّرات و المخدّرات من غير تحديد، و يمنع الدين الإسلامي كلّ ما يحجب العقل. قال الله تعالى:﴿يَا أَيُّهَا الّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الخَمْرُ وَ المَيْسَرُ وَ الأَنْصَابُ و الأَزْلاَمُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ﴾[713]، و في الحديث الصّحيح:"كلّ شراب أسكر فهو حرام."[714].

---

[710] راجع فتوى إضراب الجوع.

[711] سورة النسّاء : 5.

[712] سورة الاسراء : 26.

[713] سورة المائدة :90.

[714] ابن ماجة: كتاب الأشربة باب ما أسكره كثيره فقليله حرام : 3392.

و أوضح الشّيخ جعيّط اختلاف التّشريعين في ناحية حفظ النفس أيضا، فقال "فجاز عند الغربيين التبنّى و أن يلحق المرء بنسبه من ليس منه، و جاز عندهم التّعاشر بين الرّجل و المرأة من غير إبرام عقد زواج، و منع الّشريع الإسلامي أن يلحق المرء بنسبه من ليس منه، فقال الله تعالى: ﴿وَ مَا جَعَلَ أَدْعِيَاءَكُمْ أَبْنَاءَكُمْ ذَلِكُمْ قَوْلُكُمْ بِأَفْوَاهِكُمْ وَ اللَّهُ يَقُولُ الحَقَّ وَ هُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ.أُدْعُوهُمْ لِآبَائِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ﴾[715] .

كما قدم الشّيخ جعيّط مقصد الزّواج من منظور إسلامي، و بيّن الاختلاف في العلائق الزّوجية، قال: "ففي العلائق الزّوجية ينفّذ التّشريع الغربي الشّروط التي انعقد عليها الزواج،سواء منها ما يوثّق السّعادة الزّوجية و ما يحطّمها، و يبطل التّشريع الإسلامي الشّروط المناوئة لعقد الزّواج، و يجعلها لاغية كشرط أن تتحّمل المرأة بأعباء نفقة الزّوج، و شرط أن لا يتحمّل الرجل أعباء إنفاق المرأة و ما ذلك إلاّ ليبقى عقد الزّواج محتفظا بصيغته الطبيعيّة، حتّى لا يتسرّب الاختلال لما بنى عليه الزّواج من تشارك الزّوجين في القيام بشؤون الحياة، و انصراف كلّ لما هو قادر عليه و أنسب بخلقته."[716] .

أثبت هذا البحث أنّ الشّيخ جعيّط كان له إطّلاع واسع على قوانين الآخر، و لو تأمّل الباحث في زمن تأليف هذا الموضوع لتبيّن له أنّ الشّيخ كان يرمي إلى تكريس هويّة تونس العربيّة الإسلاميّة، و التمسّك بتلكم الهويّة بعد أن تستقلّ البلاد نهائيّا. فقد ألّف قبل هذه الدراسة بحثا حول الإسلام دين دولة و قوميّة.[717]، و آخر حول الشّورى و الإسلام[718] .

[715] سورة الأحزاب : 5.

[716] المجلّة الزّيتونيّة: ج 9 م 9 : 1374 هـ : 1955 م : 344 و بعدها.

[717] المجلّة الزّيتونيّة: م 9 ج 1 : 1374 هـ : 12و بعدها.

[718] المجلّة الزّيتونيّة: م9 ج 4 : 1374 هـ : 194و بعدها.

و أكّد حرصه على هويّة تونس في خطابه التاريخي الّذي ألقاه أمام محمد الأمين باي بمناسبة يوم الإضحى المبارك لما انتقد مسألة اللائكيّة[719]. و ركّز على ضرورة الحفاظ على الهوية التّونسيّة العربيّة الإسلاميّة، وهو الذي دأب عليه الدستور التّونسي في بنده الأول من قانونه.

[719] المجلّة الزّيتونيّة: م9 ج 6 : 1374 هـ : 218. الشّيخ محمد العزيز جعيّط : حياته و آثاره.

المسألة عدد 83

حفظ الكليّات

أثناء حثّ التونسيين على تعاطي مهنة الزراعة، بيّن الشّيخ جعيّط أنّ حكمها الوجوب الكفائي من حيث توقّف حفظ النّفوس عليها، و أثبت تمكنّه من مقاصد حفظ الكليّات الخمس التي من بينها حفظ النّفس، قال الشّيخ جعيّط: " وحفظ النفس واجب وهو أرقى القواعد الخمس التي شرّعت الأحكام لصونها[720]، ذلك أنّ المقاصد الّتي تشرّع لها الأحكام ثلاثة أنواع:

- الأوّل الضروري : و هو ما ليس منه بدّ في قيام مصالح الدّين و الدّنيا : بحيث إذا فقد لم تجر مصالح الدنيا على استقامة، وفات النعيم و الفوز في الآخرة، و مجموع الضروريات خمس: حفظ الدّين و النّفس و النّسل و المال و العقل، و حفظها يكون بأمرين: أحدهما أن يقيم أركانها و يثّبت قواعدها ، و ذلك عبارة عن مراعاتها من جانب الوجود، و الثّاني ما يدرأ عنها الاختلال الواقع أو المتوقّع فيها، و ذلك عبارة عن مراعاتها من جانب العدم.

فأصول العبادات راجعة إلى حفظ الدين، و العادات من تناول المأكولات و المشروبات و الملابس و المساكن راجعة إلى حفظ النّفس و العقل، و المعاملات أي ما كان راجعا إلى مصلحة الإنسان مع غيره كانتقال الأملاك بعوض أو بغير عوض، بالعقد على الرّقاب أو المنافع أو الأبضاع راجعة إلى حفظ النّسل و المال، و أحكام الجنايات راجعة إلى درء ما يعود على إحدى الكلّيات الخمس بالخلل[721].

---

[720] راجع تحليل كلية حفظ النّفس في : الدريني : فتحي : دراسات و بحوث في الفكر الإسلامي المعاصر : 1 / 83.

[721] راجع المسألة في : الشّنقيطي : نشر البنود على مراقي الصّعود : 2 / 179. - الغزالي : المستصفي 1/ 38. 2/ 10.

– النوع الثّاني الحاجي : وهو ما افتقر إليه التّوسعة و رفع التضييق المؤدي إلى حرج و المشّقة اللاحقة بفوت المطلوب، و هذا النّوع جار في العبادات كالقراض و المساقاة و السّلم و المزارعة و المغارسة، و في الجنايات كالحكم باللّوث و القسامة و ضرب الدّية على العاقلة[722].

– النوع الثّالث التّحسينيات : و معناهاالأخذ بما يليق من محاسن العادات و تجنّب الأحوال الّتي تأنفها الأحلام الراجحة، و تجمع ذلك قيم مكارم الأخلاق[723]، و هذه جارية أيضا في العبادات كالطّهارة و ستر العورة و التقرّب بنوافل الخير من الصدقات و غيرها، و في العادات كآداب الأكل و الشرب و مجانبة المآكل النّجسة و المشارب المستخبثة، و في المعاملات كالمنع من بيع النّجس و فضل الماء و الكلأ، و في الجنايات كمنع قتل النّساء و الصّبيان و الرّهبان في الجهاد.

و اتّضح مما ذكرنا أنّ أنواع الطلب بأسرها جارية في الأنواع الثلاثة، و أنّ الشّريعة ضبطت أحكام ما يتعلّق بالإنسان لا فرق بين ما هو أخروي محض و ما هو دنيوي صرف[724].

---

[722] ر : مقصد الحاجيات في : الدريني : فتحي : أصول التّشريع الإسلامي : 52 - 53.

[723] مقصد التّحسينيات في : الشاطبي : الموافقات – 2 / 11 ابن عاشور : مقاصد الشّريعة : 82 - 83. زروق : قواعد التصرف : القاعدة 78 : 47.

[724] مجالس العرفان : 1 / 81 - 82. و من أراد التوسّع في هذا الباب عليه مراجعة كتب مقاصد الشّريعة الإسلاميّة.

المسألة عدد 84
القول بالمصالح عند المالكيّة

لقد بلغ فكر الشّيخ جعيّط الاجتهادي درجة متقدمة خولت له الالمام بأصول مذهب بلاده الرّسمي و التعرّف عن الأصول المذهبية الأخرى، و لما يتراءى له قوّة الدّليل في أصل من أصول مذهبه المالكي ينتصر إليه مستشهدا بمصادر أصليّة معتمدة.

لقد تناول عند شرحه لحديث الأذان من كتاب الأذان باب بدء الأذان من صحيح البخاري، قضيّة المصالح و مراعاتها و العمل بها، و قال عند تحليله لهذه المسألة :

"و القول بالمصالح نسب لمالك رحمه الله، و تحقيق القول فيه أنّ المناسب و هو ما يلزم من ربط الحكم حصول مصلحة أو درء مفسدة ينقسم باعتبار شهادة الشّرع إلى ثلاثة أقسام :

– الأوّل ما شهد باعتبار أصل معيّن، فيعتبر باتفاق القائسين.

– الثّاني ما شهد بإلغائه أصل معيّن فيردّ اتفاقا.

–الثّالث ما لم يشهد له بالاعتبار و لا بالإلغاء أصل معيّن و هذا هو المرسل، و ربط الحكم به يسمّى استصلاحا و استدلالا، و اختلف في اعتباره، فذهب القاضي و جماعة إلى ردّه و الاقتصار على كلّ معنى له أصل، و ذهب مالك إلى جواز اتباع وجوه الاستصلاح و الاستصحاب، قربت من موارد النّصوص أو بعدت، إن لم يضادّها أصل من الأصول الثّلاثة : الكتاب و السنّة و الإجماع[725].

[725] الشّوكاني : إرشاد الفحول : 215. القرافي : التّنقيح : 391.

و ذهب الشّافعي إلى التّمسك بالمعنى و إن لم يستند إلى أصل على شرط قربة من معاني الأصول الثّابتة[726]، و قد شدّد إمام الحرمين (- 478هـ / 1085م) النّكير على مذهب مالك وألزمه ثلاثة أشياء:

- الأوّل : اختلاف الاحكام باختلاف الأشخاص و البقاع و الأوقات.

-الثّاني : انحلال الأمر من صيرورة ذوي الأحلام بمثابة الأنبياء عليهم السّلام.

-الثّالث: أنّ العامّي العالم بوجوه السياسات إذا راجع العلماء في قضية، و أعلموه أنّها ليست منصوصة في كتاب و لا سنّة و لا أصل له يدانيها، تأتّى له أن يحكّم عقله، و قد أجاب فحول المالكيّة عن ذلك كلّه، و منهم الإمام أبو الحسن الأبياري المالكي في شرح البرهان، فأجاب عن الأوّل بأنّه لا مضرّة تلزم من اختلاف الأحكام باختلاف الأحوال و البلدان ، و عن الثّاني بأنّه تهويل ليس وراءه تحصيل إذ العلماء ورثة الأنبياء، و ماكان النبيّ يذكر إلا ما فهمه عن ربّه تعالى، و إذ جعل الله تعالى للعلماء أن يحكموا بما يرونه صوابا تحصيلا مقصود الشّارع، لم تكن لهم مجاوزة في ذلك و لا تعدية، و كانوا إنّما حكموا بحكم الله تعالى، ألا ترى أنّهم إذا استنبطوا المعاني من الأصول فإنّهم بعقولهم أدركوا ذلك ، و لا ينسب الحكم إليهم بحال.فأيّ فرق بين أن يفهموا المعاني من الأصول فإنّهم بعقولهم أدركوا ذلك، و لا ينسب الحكم إليهم بحال. فأيّ فرق بين أن يفهموا المعاني من أصول معيّنة و بين أن يفهموها مستندين إلى كلّ الشّريعة؟ و عن الثّالث بأنّه وهم لوجهين :

- أحدهما أنّا نشرط في اتّباع المصالح أن لا تناقض أمرا مفهوما من الشّريعة، و من أين العامي ذلك وهو لم يحط معرفة بالمقاصد الشّرعية.

---

[726] الآمدي : الإحكام : 3 / 203.

- الثّاني أنّا لانريد بالمصلحة هنا مطلق جلب المنفعة و دفع المضرّة و إنّما نريد بها المنفعة المقصودة للشّارع، و إنّما يعرفها العلماء دون العوام.

و قد بيّن إمام الحرمين في البرهان معنى التقريب الذي نسبه إلى الشّافعي، بأنّه قد ثبتت أصول معلّلة اتفق القائسون على عللها، فقال : تجعل تلك الأصول معتبرة و تجعل الاستدلالات قريبة منها و إن لم تكن أعيانها، و اعتبار المعنى بالمعنى تقريبا أولى من اعتبار صورة بصورة بمعنى جامع، و تعقّبه الأبياري بأنّه لم تظهر الجهة التي يشترط فيها التقارب، فإن اكتفى بمجرد التّقارب في المصلحة أعلمت جميع المصالح، و إذا اشترط الاشتراك في الوجه الأخصّ فهو المؤثر بعينه، و بين الدّرجتين رتب متفاوتة في القرب و البعد لا تنضبط بحال.

و اعترض قوله (و اعتبار المعنى بالمعنى تقريبا أولى) بأنّا قرّبنا الصورة نظرا إلى الاشتراك في المعنى.

و أما تقريب المعنى بالمعنى فأي شيء يقرّب شيئا منه، و الاستدلال على اعتبار المصالح ذكره الشّهاب القرافي في غالب كتبه الأصولية[727].

فالشّيخ جعيّط يناقش فحول الأصول مثل إمام الحرمين الجويني، و هذا دليل على تمكّنه من هذا الفن[728]، و إلمامه بأصول المذاهب الفقهيّة . وهو الذي أثر عنه عندما تصّدى لتدريس كتاب الإشراف على مسائل الخلاف"للقاضي عبد الوهاب" أنّه ينتصر للمذهب الذي تراءت له حججه القويّة. وهو القائل:

---

[727] من كتب القرافي الأصولية : شرح التنقيح، و الفروق و العقد المنظوم في الخصوص و العموم، و كلها مطبوعة، وللإشارة فإنّ كتاب شرح التنقيح وضع له أحمدحلولو اليزليطي القيرواني حاشية طبعت بتونس سنة 1910 بعناية الشّيخ المصلح محمد النّخلي القيرواني. كما حشاه الشّيخ نحند الطّاهر ابن عاشور و الشّيخ محمد بن حمودة جعيّط.

[728] كتاب مجالس العرفان : 1 / 39 - 41. راجع كتاب الشّيخ محمد العزيز جعيّط حياته و آثاره.

نحن مع الدّليل حيثما ما نميل و غبار الخلاف ينجلي بين فاضل و مفضول.
وكان يقول لطلبته : نحن اليوم شافعيّة، و يقول في يوم آخر : نـحن الـيـوم حنفيّة، و هكذا...

المسألة عدد 85
مقصد المشّقة تجلب التيسير

يرى الشّيخ جعيّط أنّ الثّواب يحصل بسبب المشقّات و إن لم تتسبب عن العمل المطلوب، كما يؤجر الإنسان و يكّفر عنه من سيئاته بسبب ما لحقه من المصائب و المشقات،و بيّن أنّ المشقّة الغير مقصودة للشارع في التكليف، ينبني عليها أنّ المكلّف ليس له أن يقصد المشقّة في التّكليف نظرا إلى عظم أجرها، و له أن يقصد العمل الذي يعظّم أجره لعظم مشقّته من حيث هو عمل، و ذلك لأنّ الأعمال بالنيّات و المقاصد معتبرة في التصرفات فلا يصلح منها ما وافق قصد الشّارع[729]، قال الشّيخ جعيّط:

"فإذا كان قصد المكلّف إيقاع المشقّة، فقد خالف قصد الشّارع من حيث إنّ الشّارع لا يقصد بتكليف نفس المشقّة، و كل قصد يخالف قصد الشّارع فهو باطل. و ينبني عليه أيضا أنّ المشّقة غير المعتادة إذا حصلت بسبب المكلّف و اختياره مع أنّ العمل لا يقتضيها بأصله، فإنّ المكلف يكون منهيّا عنها"، و ضرب مثلا لذلك حديث النّاذر للصّيام قائما في الشّمس، الذي أمره الرّسول صلّى الله عليه و سلّم بإتمام صومه و بالعقود و الاستظلال. و استشهد بقول الإمام مالك بن أنس: "أمره أن يتمّ ما كان لله طاعة و نهاه عمّا كان له معصية، لأنّ الله تعالى لم يضع تعذيب النّفوس سببا للتقرّب إليه."

واستثنى الشّيخ جعيّط التيسير في المشقّة التابعة للعمل،قال "أما إذا كانت المشّقة تابعة للعمل، كالمريض الذي لا يقدر على الصّوم إلا بمشقّة خارجة عن المعتاد في مثل الصّوم، فهذا هو الذي جاء فيه قول الله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّه بِكُمْ اليُسْرَ وَ لاَ يُرِيدُ

[729] راجع مثلا : ابن حميد : رفع الحرج في الشّريعة الإسلاميّة : 29 و مابعدها.

بِكُمْ الْعُسْرَ﴾[730]، و جاء فيه مشروعيّة الرّخص[731].

و للإفادة فإنّ الله تعالى يحبّ أن تؤتى رخصة مثلما تؤتى عزائمه، فعلى المسلم أن يولج في الدّين يرفق و لن يشادّ الدّين أحد إلا غلبه.

[730] سورة البقرة : 185.

[731] مجالس العرفان : 2 / 119.

المسألة عدد 86

مقصد البدع

تناول الشّيخ مسألة البدعة بالدّرس عند شرحه لقوله صلّى الله عليه و سلّم "إيّاكم و محدثات الأمور، فإنّ شرّ الأمور محدثاتها و إنّ كلّ محدثة بدعة و إنّ كلّ بدعة ضلالة"[732]. فبيّن المقصد من ذمّ البدع المتعلّقة بالشّريعة فقال: "إنّ تناول الضّابط لكثير من البدع بعذر من النبوّة هو المطلوب، وهو المحقّق لكون الشّريعة كافلة لجميع مصالح العباد، متماشية مع ما يقتضيه التقدّم و الرقيّ، صالحة لكل زمان و مكان.

و بيّن الشّيخ جعيّط أنّ الشّارع جاء بأمور الدّين مفصّلة، و هدى إلى أمور الدّنيا بالإجمال و القواعد الكلية، كمشروعية الشّورى و طاعة أولي الأمر فيما يستنبطون من الأحكام باجتهادهم، و قواعد اليسر و رفع الحرج و غير ذلك مما يوافق كلّ زمان و كلّ حال. ثمّ أضاف: "و ما على النّاظر إلا أن يتأمّل في مطاوي الآيات القرآنية و الأحاديث النبوية و يتفهّم المقاصد الشرعيّة حتّى لا يقف موقف الجمود في المشاريع المفضية إلى النّتائج الحسنة إلا ما تصادمها القواعد الشرعيّة."

و اعتبر الشّيخ جعيّط أنّ المحدثات المتعلّقة بالدّنيا ليس من وادي البدع، فقال: "هذا و ما جاء من ذمّ البدع و المحدثات فذلك بالنّسبة للدّين، أما ما كان متعلّقا بالدّنيا خاصّة فلا يسمّى بدعة، و هذا كإحداث المصانع و بناء ناطحات السحاب و تعبيد الطّرقات و مدّ السّكك الحديديّة، و صنع الطّائرات و غير ذلك مما لا عهد به في العصور الإسلاميّة الأولى.

[732] البخاري : كتاب الأدب : باب قول الله تعالى : "يَا أَيُّهَا الّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا الله وَ كُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ"

ثمّ قدم الشّيخ جعيّط إشكالا وهو إذا علمنا أنّ البدعة خاصّة بالأمور الدّينية، فهل هي مذمومة بإطلاق كما يقتضيه ظاهر الحديث، أو هي مذمومة تارة و ممدوحة أخرى.

و اعتبر أنّ الإجابة عن هذا السّؤال تختلف باختلاف تفسيرها، فإن فسّرناها بأنّها طريقة في الدّين مخترعة تضاهي الشّريعة، يقصد بالسّلوك عليها المبالغة في التعبّد لله سبحانه، بناء على رأي من لا يدخل العادات في معنى البدعة، أو طريقة في الدين مخترعة تضاهي الأعمال الشّرعية، يقصد بالسّلوك عليها ما يقصد بالطّريقة الشّرعيّة، بناء على رأي من يدخل الأعمال العادية في معنى البدعة، فلا تكون مذمومة منهيّا عنها لأنّها تشريع بغير حقّ و زيادة في الدّين.[733]

و استشهد الشّيخ جعيّط بقوله صلّى الله عليه و سلّم: "من عمل عملا ليس عليه أمرنا فهو ردّ."[734]، فإنّ مفهومه أنّ العمل الذي هو من أمره لا يكون مردودا، و البدعة أطلق الحديث في ردّها لأنّه وصفها بالضّلالة فلزم أنّها ليست من أمره. و نقل ما جاء في الأبيّ[735]، الذي قال: "ما ليس من أمره فهو ما يسنّه و لم يشهد الشّرع باعتباره، فيتناول المنهيّات و البدع التي لم يشهد الشّرع باعتبارها."

ثمّ قدم الشّيخ جعيّط إشكالا آخر مفاده لو فسّرت البدعة بالمعنى اللّغوي ووقع حملها على ما حدث مما لا عهد به في زمن النبوّة، و اهتدى إلى أنّه يلزم تخصيص ذلك بما لم يدّل عليه دليل شرعيّ من نصوص النّزاع و لا من قواعده، و استشهد بما جرى للشّهاب القرافي في فروقه، حيث ذكر في الفرق 252 بين قاعدة ما يحرم

---

[733] لمزيد توضيح مسألة البدعة : يراجع كتاب : البدعة و المصالح المرسلة لتوفيق يوسف الواعي : 83 و ما بعدها.

[734] ابن حجر : فتح الباري : 5 / 156.

[735] أبو عبد الله محمد الوشتاتي (- 828 هـ / 1425م) له كتاب إكمال المعلم بشرح فوائد مسلم : مخلوف : الشجرة : 244. - محفوظ : تراجم المؤلفين : 1/ 46 و ما عدها.

من البدع و ينهى عنه، منها أن ألحق التفصيل في البدع و أنها خمسة أقسام تجري في جميع أنواع الأحكام الشّرعيّة.

قال الشّيخ جعيّط فيما تناولته قواعد الوجوب و أدّلته من الشّرع فهو واجب لتدوين القرآن و الشّرائع إذا خيف عليها الضياع.

ثم أردف قائلا :"قلت و من ذلك اتخاذ السّلاح العصري من المدافع و الرّشاشات و الطّائرات الحاملة للقنابل على اختلاف أنواعها، و الدّبابات و غير ذلك من السّلاح الجديد الذي يمكن به الدّفاع بها عن بلد الإسلام، و حماية المسلمين من شرّ الحدثان الذي يجعل بيضة الإسلام في خطر إذا لم يقع اتّخاذه و التحصّن به.

و في قاعدة النّدب بيّن مقصد تضخيم هيئة أصحاب القرار و النّفوذ، و اعتبر ذلك لا يندرج ضمن البدع المذمومة، بل هو من مقتضيات الأعراف فقال:"و ما تناولته قواعد النّدب و أدّلته من الشريعة فهو مندوب كتحسين الزّي، و تضخيم الهيئة للأيمّة و القضاة و ولاة الأمر، على خلاف ما كان عليه أمر الصّحابة، فإنّ المصالح و المقاصد الشّرعيّة لا تحصل إلا بعظمة الولاة في نفوس النّاس. و في زمن الصّحابة معظم تعظيمهم إنما هو بالدّين و سابق الهجرة، ثمّ تطور النّظام و ذهب ذلك القرن و حدث قرن آخر لا يعظّمون إلا بالمظاهر، فيتعيّن تضّخيم الهيئات حتّى تحصل المصالح، و لهذا لمّا قدم عمر بن الخطاب الشام و وجد معاوية بن أبي سفيان قد اتخذ الحجّاب و أرخى الحجاب، و اتخذ المراكب النّفيسة و الثياب العليّة و سلك ما يسلكه الملوك، أنكر عليه ذلك و سأله عنه فقال :"إني بأرض نحن فيها محتاجون لهذا." فقال :"لا آمرك و لا أنهاك." و معناه أنت أعلم بحالك، هل أنت محتاج إليها فيكون حسنا أو لا؟

و هكذا يقال في بقية أنواع البدع.

ثم بيّن الشّيخ جعيّط أنّ القرافي سلك منهج شيخه سلطان العلماء، فقال: "وقد تبع القرافي شيخه عز الدّين بن عبد السّلام في قواعده فإنه قسّم أحكام البدع إلى الأقسام الخمسة[736]. وجعل الطّريق في ذلك أن تعرض البدعة على قواعد الشّريعة، فتلحق بما تقتضيه القاعدة، و مثل البدع المندوبة بإحداث الرّبط و المدارس و بناء القناطر و كلّ إحسان لم يعهد في الصّدر الأوّل." و أثبت الشّيخ جعيّط أنّ أبا إسحاق الشّاطبي فوّق سهام الانتقاد على الشّهاب القرافي في هذا التّقسيم، فقال في كتاب الاعتصام[737]: "من حقيقة البدعة أن لا يدّل عليها دليل شرعيّ، فالجمع بين عدّ تلك الأشياء بدعا و بين كون الأدّلة تدلّ على وجوبها أو ندبها أو إباحتها جمع بين متنافيين" .قال الشّاطبي:" و كأنّ القرافي تبع شيخه عزّ الدّين." علق الشّيخ جعيّط قائلا:" و الظّاهر أنّ الشّيخ عزّ الدّين قد سمّى المصالح المرسلة بدعا بناء على أنّها لم تدخل أعيانها تحت النّصوص المعيّنة، و إذا كانت تلائم القواعد الشّرعيّة فمن هنالك جعل القواعد هي الدّالة على استحسانها، فتسميته لها بالبدع من حيث فقدان الدّليل المعين على المسألة، و استحسانها من حيث دخولها تحت القواعد، فصار من القائلين بالمصالح المرسلة و سماها بدعا في اللّفظ، كما سمّى عمر رضي الله عنه الجمع في قيام رمضان في المسجد بدعة[738].فالشّيخ جعيّط تطرّق لمقصد البدع و المحدثات و قدم رأي فحاطل المقاصد في المسألة، و راعى المصلحة المرسلة في إباحة المحدثات الدّنيوية، لأنّ المصلحة المرسلة من أوكد أصول المذهب المالكي.[739]

---

[736] قواعد الأحكام في مصالح الأنام: 660 و ما بعدها.-القرافي: الفروق:الفرق 252.

[737] الشّاطبي: الاعتصام: 1/ 36 و ما بعدها.- البوطي: ضوابط المصلحة.

[738] يقصد بالجمع: الجمع لصلوات التّراويح التي قال فيها عمر: نعمت البدعة هذه.

[739] مجالس العرفان: 1/ 86 - 89.

المسألة عدد 87
مقصد التّيسير

انبنى التّشريع الإسلامي على مقصد التّيسير و الأخذ بالرّخص، وإنّ النصوص الشّرعيّة الدّالة على ذلك أكثر من أن تحصى[740] ، و بحكم إلمامه الواسع بالتّنظير المقاصدي، فإنّ الشّيخ جعيّط قارب بين الدّين و التسيير و اعتبرهما سيان. قال في إحدى مجالسه: "إذا كان المراد بالدين خصوص الإيمان فمعنى كونه يسرا أي في حدّ ذاته، لأنّ الإيمان بالنّسبة إلى كافة الأمم واحد لا يختلف باختلافهم، و لكن إرادة الإيمان وحده لا تلائم قوله: "أحب الدّين إلى الله الحنيفية السّمحة." إذ إرادة الإسلام فيه متعيّنة.

و إذا أريد بالدّين الإسلام أوهما مما احتمل يسره بالنّسبة لذاته، و احتمل يسره بالنّسبة إلى أديان الأمم الغابرة، لأنّ الله تعالى وضع عنّا الإصر الذي حمله على الامم قبلنا، فشرع لنا التّوبة بالنّدم و الإقلاع و كانت لمن قبلنا بالقتل. قال الله تعالى: ﴿وَ إِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ إِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنْفُسَكُمْ بِاتِّخَاذِكُمْ العِجْلَ فَتُوبُوا إِلَى بَارِئِكُمْ فَاقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ﴾[741].

و شرع لنا تطهير الثّياب النّجسة بالماء و قد كانت لمن قبلنا بالقطع بالمقراض، و شرع لنا تحلّة اليمين و لم تشرّع لمن قبلنا، و جعل لنا الأرض مسجدا و طهورا و لم يكن لغيرنا، و أباح لنا أكل الميتة عند الاضطرار و حرّمه على غيرنا، كلّ ذلك

---

[740] لمعرفة مقاصد الرّخص الشّرعيّة: راجع كتاب عمر عبد الله كامل: الرّخصة الشّرعيّة في الأصول و القواعد الفقهيّة.

[741] سورة البقرة : 54

لطف بهذه الأمّة و رحمة بها.قال تعالى: ﴿وَ مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾[742].

و بين الشّيخ جعيّط أنّ التّكاليف المستفادة من النّصوص التي تدّل على معنى لا تحتمل غيره و لا تقبل التأويل يسيرة جدّا، و الأمور المجمع عليها نادرة بالنّسبة لغيرها، و ما ذاك إلا تسييرا من الله تعالى و توسعة على عباده، حتّى يكونوا في أمرهم على فسحة الاجتهاد و تحصل السّلامة للكلّ في العمل، لما اعتقد أنّه مراد سواء أقلنا أنّ المصيب واحد أو متعدّد.[743]

[742] سورة الحجّ: 78.

[743] مجالس العرفان: 1 / 104 - 105 .

المسألة عدد 88

مقصد العمل

بيّن الشّيخ جعيّط في إحدى أختامه الرمضانيّة أنّ العمل من المقاصد الضّرورية، وأثبت أنّه لا يجوز الاستدلال بأهل الصّفّة، و الانقطاع إلى الذّكر و ملازمة أماكن العبادة مع البطالة تأسيّا بأهل الصّفّة فقال:

"لا يبغى أن يظنّ أنّ ترك الاشتغال و ملازمة الزّوايا و الانقطاع للذّكر رتبة شرعيّة مطلوبة، و لا يصحّ الاستدلال على ذلك بأهل الصّفّة التي كانت في مسجد رسول الله صلّى الله عليه و سلّم، يجتمع فيها فقراء المهاجرين، و هم الذين نزل فيهم قوله تعالى: ﴿وَاصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالغَدَاةِ وَ العَشِيِّ﴾[744] .

و بيّن الشّيخ جعيّط السّبب الذي ركن فيه فريق من الصّحابة إلى التّفرّغ للذّكر في مسجد الرّسول صلّى الله عليه و سلّم، لأنّ الرّسول عليه الصّلاة و السّلام لمّا هاجر إلى المدينة، كانت الهجرة واجبة على كلّ مؤمن بالله ممّن كان بمكّة أو غيرها، فكان منهم من احتاط لنفسه فهاجر بماله أو شيء منه فاستعان به لمّا قدم المدينة، في حرفته التي كان يحترف بها من تجارة أو غيرها، و منهم من فرّ بنفسه و لم يقدر على استخلاص شيء من ماله فقدم المدينة صفر اليدين، و كان الغالب على أهل المدينة العمل في حوائطهم و أموالهم بأنفسهم، فلم يكن لغيرهم معهم كبير فضل في العمل، و كان من المهاجرين من أشركهم الأنصار في أموالهم و هم الأكثرون، ومنهم من لم يجد طريقا يكتسب به، فجمعهم النّبي صلّى الله عليه و سلّم في صفّة مسجده.

---

[744] سورة الأنعام : 53.

قال الشّيخ جعيّط: "و الصفّة سقيفة كانت في مسجده و هي من جملته، و كان يحضّ النّاس على إعانتهم و الإحسان إليهم."[745]

و بقي هذا الفريق من الصّحابة الذين أطلق عليهم إسم "أضياف الإسلام"، حتّى فتح الله على رسوله و على المؤمنين، فصاروا إلى ما صار إليه النّاس غيرهم من كان ذا أهل و مال و طلب للمعاش و اتّخاذ المسكن، لأنّ العذر الذي حبسهم في الصّفة قد زال فرجعوا إلى الأصل لمّا زال العارض، و الدّليل على أنّ القعود في الصّفة غير مقصود لنفسه، و أنّ بناء الصفّة للفقراء غير مقصود أيضا عدم مثابرة أهلها و غيرهم على البقاء فيها، و لا أنّها عمرت بعد النّبي صلّى الله عليه و سلّم و لو كان من قصد الشّارع ثبوت تلك الحالة، لكانوا هم أحقّ بفهمها، ثمّ بإقامتها و المكث فيها عن كل شغل، و أولى بتجديد معالمها، لكنّهم لم يفعلوا ذلك البتّة.

ثمّ بيّن الشّيخ جعيّط المقصد من عدم تشبّه العاطلين عن العمل المتواكلين بأهل الصفّة. قال: "فالتّشبت بأهل الصفّة إذن في إقامة ذلك المعنى، و اتّخاذ الزّوايا للقعود عن الكسب لا يصحّ، و لن يأتي آخر هذه الأمّة بأهدى مما كان عليه أوّلها.[746]

و للتّوضيح فإنّ الشّيخ جعيّط تحدّث عن الفريق المتواكل من أهل الصفّة، أما الفريق الذي وفّق بين الذّكر و العمل و أسّس للطّرق الصّوفية التي تحرص على التّربية الروحيّة، و تبحث عن الغذاء الرّوحي الذي يجب أن يوازن الغذاء المادي الذي يقدّم للجسد، فتوجّهه العقدي و السّلوكي محمود دون مغالاة، فمن أوغل في الرّوحانيات على حساب الماديات فقد أفرط، و من أوغل في الماديات على حساب الرّوحانيات فقد فرّط، و القاعدة تقول : لا إفراط و لا تفريط.

[745] مجالس العرفان : 1 / 93 .

[746] مجالس العرفان : 1 / 94 - 95 .

المسألة عدد 89

مقصد التكسّب بالصّناعات و الحرف

بيّن الشّيخ جعيّط أنّ التكسّب بالصّناعات و الحرف لا يستقيم صلاح النّاس إلا بها، و جميعها من الفروض الكفائية. و إنّما لم يشدّد الشارع في طلبها حوالة على الوازع الباعث على الاشتغال بها، و استشهد بقول الله تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلاً مِنْ رَبِّكُمْ﴾[747]، و بقوله جلّ و علا: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلاَةُ فَانْتَشِرُوا فِي الأَرْضِ وَ ابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللهِ﴾[748]، ثمّ قال: "وهذه الرّغبة في التكسّب رعاية للمال من جانب الوجود، و لرعايته من جانب العدم نهى الشّارع عن أكل المال بالباطل، وعن إضاعة المال، و جعل للأموال من الحرمة ما للدّماء و الأعراض. قال الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَ تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالبَاطِلِ إِلاَّ أَنْ تَكُونَ تِجَارَةٌ عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ﴾[749]، ثمّ تناول الشّيخ جعيّط مقصد الإنفاق، فبيّن أنّ الإنفاق في غير المصلحة الشّخصيّة الخاصة بالمنفق ثقيلا على النّفوس، لأنّ الأنانيّة و حبّ الاستئثار من جبلّة البشر، لذلك رفع الشّارع طلبه إلى أقصى الغايات، و أكثر من وسائل التّرغيب فيه و استشهد بعدّة آيات كريمة مدعّمة، منها قوله تعالى : ﴿وَ مَا تُقَدِّمُوا لِأَنْفُسِكُمْ مِنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِنْدَ اللهِ هُوَ خَيْرًا وَ أَعْظَمَ أَجْرًا﴾[750]. ثمّ تخلّص الشّيخ جعيّط إلى أنّ التّجارة مهنة شريفة باعتبارها أنها من الواجبات الكفائية، لأنّها يتوقّف عليها استقامة الأحوال العامّة التي لا تقوم

[747] سورة البقرة : 198.

[748] سورة الجمعة: 10.

[749] سورة البقرة: 188.

[750] سورة المزمل : 20 - مجالس العرفان : 2/ 177 - 178.

الخاصّة إلا بها، و حدّد حظ التّجارة في الفروض الكفائية الثّلاثة؛ فقال:

الفروض الكفائية ثلاثة أقسام :

- قسم لم يعتبر فيه حظّ المكلّف بالقصد الأوّل على كل حال كالولايات العامة للمصالح العامة.

- قسم اعتبر فيه حظّ المكلّف بالقصد الأوّل، وهو كل عمل كان فيه مصلحة الغير في طريق مصلحة الإنسان في نفسه، كالصّناعات و الحرف العادية كلها. و أثبت الشّيخ جعيّط أنّ هذا القسم راجع إلى مصلحة الإنسان و استجلابه حظّه في خاصّة نفسه، و إنّما كان استجلاب المصلحة العامة فيه بالعرض.

- وقسم يتوسّط بينهما فيتجاذبه قصد الحظّ و لحظّ الأمر الذي لا حظّ فيه، و هذا ظاهر في الأمور التي لم تتمحّض للعموم، و ليست خاصّة، و يدخل تحت هذا ولاية أموال الأيتام و الأحباس و الصّدقات و نحوه، فإنّها من حيث العموم يصحّ فيها التجرّد من الحظّ، و من حيث الخصوص و كونها كسائر الصّنائع الخاصّة بالإنسان في الاكتساب يدخلها الحظّ، و لا تناقض في ذلك لانفكاك الجهة، فيؤمر انتدابا أن يقوم به لا لحظّ ثمّ يبذل له الحظّ في موطن ضرورة أو غير ضرورة، حيث لا يكون ثمّ قائم بالانتداب[751]، و أصل ذلك في وادي أموال الأيتام قوله تعالى: ﴿وَ مَنْ كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ وَ مَنْ كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِالمَعْرُوفِ﴾[752].

---

[751] مجالس العرفان: 2/ 212 - 213.

[752] سورة النّساء: 6.

الخاتمة

تثبت هذه الفتاوى بوضوح تقديم الشّيخ جعيّط لجانب المصلحة والتّيسير على سائر الجوانب الفقهيّة، وتؤكّد أنّه مجتهد بلغ مرتبة التّرجيح في نظري، فهل المباحث الفقهيّة التي قمت بتقديمها، والفتاوى التي حبّرتها يد الشّيخ جعيّط تثبت جميعها أنّه بلغ مرتبة اجتهاد الفتوى والتّرجيح أم لا؟

إنّ المتأمل في فقه الشّيخ جعيّط، لا يشعر أحيانًا بانتماء هذا الشّيخ للمذهب المالكي.عندما يتحدّث عن خلاف العلماء في المسائل الفقهيّة، فهو يتعرّض لحجم المذاهب الأخرى بكلّ تجرّد إذا كانت قوّيةً، و لا يمانع في الأخذ بها و السّير على منوالها،و يخالف بذلك إمامه في بعض الأحكام مخالفةً تستند إلى التّخريج على أصول مذهبه بنظر آخر. و جلّ المسائل التّرجيحيّة التي قدّمها الشّيخ جعيّط تستند إلىدليل، فهو يوازن بين ما روي عن الأيمّة من الرّوايات المختلفة، و يرّجح بعضها عن بعض من جهة الرّوايات و الدّراية.

و يشعر المتأمل في فقه الشّيخ جعيّط بأنّه مالكيّ مدافع عن مذهبه، و ذلك عندما تكون تحاليل مذهبه قوّيةً، و ناقد للمذاهب الأخرى عندما يلاحظ مظاهر الضّعف في بعض أحكامها.

فهذه المكانة العلميّة جعلت مرتبة الشّيخ جعيّط في الاجتهاد، تدور بين أن يكون مجتهدا في المذهب أو مجتهدا في الفتوى. قال الآمديّ: "مجتهد المذهب هو المفتي الذي يجوز له الفتوى بمذهب غيره من المجتهدين،و هو قادر على التّفريع على قواعد إمامه و أقواله، و متمّكن من الفرق و الجمع و النّظر و المناظرة."[753]

---

[753] الآمدي : الإحكام : 4 / 236

وهو من يفتي بمذهب مجتهد تخريجا على أصوله إن كان مطّلعا على مبانيه أهلا للنّظر فيه و المناظرة.[754]

أمّا مجتهد الفتوى فهو من أصحاب التّرجيح في الأقوال، و حسبهم أن يرجّحوا ما اختاروه من الخلاف بالحجج التي وصلوا إليها باجتهادهم المذهبي، مثل الشّيخ إسماعيل التّميمي. و مجتهد الفتوى من الأيمّة المقتدى بهم في التّرجيح[755]، فهو الذي يعتمد الأدّلة و ليس له أن ينشئ حكمًا بالهوى و اتّباع الشّهوات.[756]

و مجتهد الفتيا هو المتبحّر في مذهب إمامه، المتّمكن من ترجيح قول على آخر، أطلقهما إمامه، أو بترجيح قول أصحاب ذلك الإمام على قول آخر أطلقوهما.[757]

و شهد علماء الزّيتونة بأنّ الشّيخ جعيّط بلغ مرتبة الاجتهاد داخل المذهب، فقد قال له الشّيخ محمّد الطّاهر ابن عاشور يوما: "يصلح أن تكون مجتهدا داخل المذهب" ، و اعتبره الشّيخ محمود شمّام قد بلغ درجة التّرجيح وهو مجتهد داخل المذهب.[758]

و قارنه الشّيخ محمد الشّاذلي النّيفر بالشّيخ إسماعيل التميمي الذي أدرك رتبة الاجتهاد المذهبي وهو التّرجيح في الأقوال، و اختلف العلماء في ضبط رتبة مجتهد المذهب، فالمالكيّة يضعونه في المرتبة الثّانية بعد المجتهد المطلق و قبل مجتهد الفتيا.[759]

---

[754] ابن عبد الشّكور : فواتح الرحموت: 2 / 404 .

[755] الحجوي : الفكر السّامي : 4 / 214 - 227. ط المدينة المنوّرة.

[756] القرافي : الإحكام : 6 و ما بعدها.

[757] مثلا : المشّاط : الجواهر الثّمينة : 285.

[758] شمام : إشعاع الفقه الإسلامي 157.

[759] الونشريسي : المعيار نقلا عن القرافي : 11 / 365 .

و الحنفية يضعونه في المرتبة الثّالثة، بعد المجتهد المطلق و المجتهد المنتسب.

و أطلق الشّافعية على مجتهد المذهب اسم مجتهد التّرجيح، و أدرجوه في المرتبة الثّالثة بعد المجتهد المطلق و المجتهد المقيّد، و يليه في الرّتبة مجتهد الفتيا.[760]

ففي أي مرتبة يدرج شيخ الإسلام المالكي محمّد العزيز جعيّط ؟

[760] أنظر مثلا الدّهلوي : وليّ الله : عقد الجيد في أحكام الاجتهاد و التّقليد : 33 و أيضا السّيد عفيفي : أصول التّشريع الإسلامي : م.الأزهر . م9 س9، 1938م . 495.



فهرس المصادر والمراجع

الكتب والدّراسات المطبوعة والمخطوطة

1- القرآن الكريم

-أ-

2- الآبي: عبد السّميع الأزهري: جواهر الإكليل شرح مختصر خليل: (1-2). دار الفكر بيروت لبنان: د.ت.

3- الآمدي: أبو الحسن علي: الإحكام في أصول الأحكام (1-4) مؤسسة النّور: د.ت.

4- الأبّي : أبو عبد الله محمّد بن خلف الوشتاتي: (1-7): إكمال الإكمال شرح صحيح مسلم: ط1: مطبعة السّعادة مصر: 1328هـ.

5- ابن الأثير: أبو الحسن الجزري: أسد الغابة في معرفة الصّحابة: تحقيق إبراهيم البنّا ومن معه: كتاب الشّعب مصر: د.ت. (1-4)

6- الإسنوي: شرح تهذيب الإسنوي على منهاج البيضاوي (1-3): تحقيق إسماعيل محمّد شعبان: ط: الكلّيات الأزهريّة القاهرة : د.ت.

-ب-

7- الباجي: أبو الوليد: كتاب الإشارات في الأصول المالكيّة: المكتبة العتيقة تونس: 1328هـ.

8- الباجي: أبو الوليد: المنتقى شرح الموطّأ: ط1: (1-7) السّعادة مصر 1332هـ.

9- البخاري: أبو عبد الله محمّد بن إسماعيل: صحيح البخاري (1-4) دار الفكر بيروت: د.ت دار الطباعة : إسطنبول: 1981م.

10- البغدادي: إسماعيل باشا: هديّة العارفين في أسماء المؤلّفين: دار الفكر للطّباعة بيروت: 1982م.

11- البنّاني: أبو عبد الله محمّد بن عبد السّلام: حاشية البناني على الزّرقاني: (1-8) ط1: مطبعة بولاق مصر: 1293هـ.

12- البنداق: محمّد الصّالح: المستشرقون وترجمة القرآن: دار الآفاق الجديدة بيروت ط1: 1980م.

13- بوذينة: محمّد : مشاهير التّونسيين: مطبعة شركة فنون الرّسم والنّشر والصّحافة: 1988م.

14- البوطي: محمّد سعيد رمضان: ضوابط المصلحة في الشّريعة الإسلامية: الدّار المتّحدة للطّباعة والنّشر: بيروت: ط5: (1410هـ ـ 1990م).

15- البيانوني: محمّد أبو الفتح: دراسات في الاختلافات الفقهيّة: دار السّلام: القاهرة: 1405هـ.

16- البيهقي: أبو بكر أحمد بن حسين: السّنن الكبرى (1-10) ط1 مطبعة حيدر أباد الهند: 1347هـ.

-ت-

17- الترمذي: أبو عيسى محمّد: السّنن (5-1) دار الدّعوة إسطنبول: 1401هـ-1981م، دار الفكر للطّباعة بيروت ط: 1394هـ.

18- التّلمساني: الشّريف محمّد شمّام: ط1 المطبعة الأهليّة تونس: 1346هـ.

19- ابن تيميّة: تقي الدّين أحمد: الفتاوى الكبرى: تقديم حسنين مخلوف: (1-5) دار المعرفة للطّباعة بيروت : د.ت.

-ث-

20- الثّعالبي: عبد العزيز: كتاب مسألة المنبوذين في الهند: دار الغرب الإسلامي: 1 404هـ.

-ج-

21- جاد الحق علي جاد الحق: كتابة الآيات على الأوراق اليوميّة: مجلّة الأزهر: جمادى الثّانية 1411هـ:ديسمبر 1990م.

22- جاد الحق علي جاد الحق : عصير الشّعير: مجلّة الأزهر: جمادى الثانية 1411هـ: ديسمبر 1990م.

23- الجارم: علي: البلاغة الواضحة: البيان والمعاني والبديع: دون ناشر.

24- ابن جزي: محمّد الغرناطي: القوانين الفقهية: دار العلم للملايين: 1979م.

25- جعيّط: علي: ذيل منهج التّحقيق والتّوضيح لحلّ غوامض التّنقيح: (1-2) ط1: مطبعة النّهضة: تونس 1340هـ:1921م.

26- جعيّط: كمال الدّين: الشّيخ محمّد العزيز جعيّط: حياته وآثاره: مجلّة جوهر الإسلام: 1977:1978م.

27- جعيّط: محمّد بن حمودة: منهج التّحقيق والتّوضيح لحلّ غوامض التّنقيح: ط: النّهضة: تونس 1340هـ.

28- جعيّط : محمّد العزيز: التّشريع الإسلامي: المجلّة الزيتونيّة: 1355هـ/ 1936م.

29- جعيّط: محمّد العزيز: الطّريقة المرضيّة في الإجراءات الشّرعيّة: ط. الإرادة تونس: د.ت.

30- جعيّط:محمّد العزيز: مجالس العرفان ومواهب الرّحمن (1-2) الدّار التّونسيّة 1973م. ط 1.

31- جعيّط:محمّد العزيز: المقاصد الشّرعيّة و أسرار التّشريع:المجلّة الزّيتونيّة:ج3 م1: 1355هـ / 1936م.

32- جعيّط:محمّد العزيز: الحرّية و أثرها في التّشريع: المجلّة الزّيتونيّة ج9 م9 : 1374هـ / 1955م.

33- ابن الجلاّب: أبو القاسم عبيد الله بن الحسين البصري: التّفريع: تحقيق حسين سالم الدّهماني (1-2): دار الغرب الإسلامي: بيروت.

34- جماعة من العلماء : الفتاوى الهنديّة: (1-6) دار إحياء التّراث بيروت لبنان: د.ت.

35- جمال: غريب: التّأمين في الشّريعة الإسلاميّة والقانون: دار الشروق جدّة: د.ت.

36- الجويني: إمام الحرمين: البرهان: تحقيق عبد العظيم ديب: دولة قطر: 1379هـ.

-ح-

37- ابن الحاجب: أبو عمرو عثمان: منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل: دار الكتب العلمية بيروت: 1415هـ.

38- ابن حجز: الحفاظ أحمد بن علي العسقلاني: الإصابة في تمييز الصّحابة (1-4) مطبعة السّعادة مصر: ط1: 1328هـ.

39- ابن حجر: فتح الباري بشرح صحيح البخاري (1-14): دار المعرفة بيروت لبنان: د.ت.

40- ابن حجر الهيتمي: الزّواجر والجوابر عن اقتراف الكبائر (1-2) مطبعة حجازي مصر: 1356هـ.

41- الحجوي: محمّد بن الحسن الثّعالبي: الفكر السّامي في تاريخ الفقه الإسلامي: المطبعة العلميّة المدينة المنوّرة: (1-4): 1396هـ بتعليق عبد العزيز القارئ ومطبعة دار التّراث بالقاهرة.

42- الحدّاد: الطاهر: امرأتنا في الشّريعة والمجتمع: ط4: الدّار التّونسية للنّشر: 1985م.

43- ابن حزم: محمّد الظاهري: المحلّى (1-13): تحقيق أحمد محمّد شاكر: ط. بيروت بالأوفست: 1342هـ.

44- حسن حامد حسّان: أصول الفقه (1-2): دار النهضة العربية 1970م.

- حسام الدّين: محمّد: ترجمة حسنين مخلوف: مجلّة الأزهر: جمادى الثانية 1411هـ:ديسمبر 1990م.

45- أبو الحسن: علي بن عبد الله المالكي: كفاية الطالب الربّاني لرسالة ابن أبي زيد القيرواني بهامشها حاشية العدوي: دار المعرفة بيروت (1-2): د.ت.

46- الحسيني أبو المحاسن: محمّد بن علي: ذيل تذكرة الحفّاظ: دار المعرفة للطباعة بيروت: ط 2 / 1398هـ / 1978م.

47- الحصفكي: الحنفي: حاشية الدّر المختار شرح تنوير الأبصار: مطبعة بولاق مصر: 1325هـ ط1.

48- الحطّاب: أبو عبد الله محمّد الرّعيني: مواهب الجليل لشرح مختصر خليل (1-6): ط1، السّعادة مصر: 1328هـ.

49- ابن حميد صالح : رفع الحرج عن الشّريعة الإسلاميّة : ضوابطه و تعليقاته. جامعة أمّ القرى : ط 1 : 1403هـ.

50- حميض: خليل: نقل الدّم: مجلّة الأمّة: ربيع الثّاني: 1403هـ. جانفي: 1983م.

51- حميض: خليل: حكم الاستفادة من أعضاء الموتى: مجلّة الأمّة: شعبان: 1403هـ:ماي 1983.

-خ-

52- الخرشي: محمّد: شرحه على خليل: مطبعة محمّد أفندي مصر: د.ت.

53- الخضر: محمّد حسين: تونس وجامع الزيتونة: تحقيق علي الرّضا التونسي: المطبعة التّعاونية دمشق: 1971م.

54- الخضري: محمّد: أصول الفقه: المكتبة التجاريّة الكبرى: مصر: 1389هـ.

55- ابن خلدون: عبد الرّحمن: المقدّمة: دار القلم بيروت لبنان ط1: 1978م.

56- ابن خلّكان: وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزّمان: تحقيق إحسان عبّاس: دار الثّقافة بيروت: د.ت.

57- خليل: أبو إسحاق الجندي: المختصر: بشرح عبد السّميع الآبي: دار الفكر بيروت لبنان: د.ت.

58- خوجة: حسين: ذيل بشائر أهل الإيمان بفتوحات آل عثمان: تحقيق الطّاهر المعموري: ط1: الدّار العربيّة للكتاب: ليبيا تونس 1975م.

59- ابن الخوجة: محمّد الحبيب: تشريح الموتى: مجلّة الهداية الإسلاميّة: جمادى الثّانية 1402هـ: جانفي 1986م.

-د-

60- الدّرامي: تقي الدّين بن عبد القادر: الطّبقات السّنية في التّراجم الحنفيّة: تحقيق محمّد دلو: لجنة إحياء التّراث القاهرة ط17: 1970م.

61- أبو داود السجستاني: السّنن: دار الدّعوة إستانبول: 1401هـ-1981م.

62- الدّردير: أبو البركات أحمد بن محمّد: الشّرح الكبير: دار الفكر للطّباعة والنّشر د.ت (1-4).

63- الدّردير: الشّرح الصّغير عن أقرب المسالك بحاشية أحمد الصاوي: دار الفكر للطّباعة: د.ت: (1-2).

64- الدّريني: محمّد فتحي: خصائص التّشريع الإسلامي مؤسّسة الرّسالة: ط1: 1402هـ-1982م.

65- الدّريني: محمّد فتحي: أصول التّشريع الإسلامي : دار الكتاب لبنان : 1367 هـ / 1977م.

66-الدّريني: محمّد فتحي: دراسات و بحوث في الفكر الإسلامي المعاصر.دار قتيبة 1408هـ / 1988م.

67- الدّسوقي: محمّد: حاشيته على الشّرح الكبير للدّردير (1-4) دار الفكر للطّباعة والنشر: د.ت.

68- الدّمشقي: محمّد بن عبد الرحمن: رحمة الأمّة في اختلاف الأئمّة: دار الكتب العلميّة: لبنان" ط1: 1987م.

69- الدهلوي: ولّي الله: حجّة الله البالغة (1-2) دار المعرفة بيروت: د.ت.

70- الدّهلوي: ولّي الله: عقيد الجيد في أحكام الاجتهاد والتقليد: ط. مصر: 1327هـ.

-ذ-

71- الذّهبي الحافظ: تذكرة الحفّاظ: دار إحياء التّراث العربي لبنان (1-2): د.ت.

-ر-

72- ابن راشد: القفصي: لباب اللباب: المطبعة التونسيّة ط1: 1346هـ.

73- ابن رشد: أبو الوليد محمّد: (الجد) البيان والتّحصيل والشّرح والتّوجيه والتّعليل في المسائل المستخرجة (1-20) تحقيق أساتذة من علماء الغرب: ط: دار الغرب الإسلامي بيروت: إدارة إحياء التراث الإسلامي قطر: 1406/1404هـ 1986/1984م.

74- ابن رشد الجدّ: المقدّمات بهامش المدوّنة: دار الفكر بيروت 1406هـ/1986م.

75- ابن رشد الجدّ: الجامع من المقدّمات: تحقيق المختار التليلي ط1: دار الفرقان الأردن: 1405هـ.

76- ابن رشد الجدّ: الفتاوى: تحقيق المختار التّليلي (1-3) ط: دار الغرب الإسلامي: 1407هـ.

77- ابن رشد : أبو الوليد : (الحفيد): بداية المجتهد ونهاية المقتصد : (1-2): مطبعة الحلبي: مصر: ط3: 1395هـ – 1975م.

78- الرّصاع : أبو عبد الله محمّد الأنصاري: شرح حدود ابن عرفة: المطبعة التّونسية: 1350هـ.

79-الرّفاعي : عبد الجبّار : مقاصد الشّريعة آفاق التّجديد : دار الفكر.سوريا: 2002.

80- الرّهوني: محمّد بن أحمد: حاشية أوضح المسالك وأسهل المراقي إلى سبك إيريز الشّيخ عبد الباقي: (1-8) : حجرية. ط. بولاق مصر 1306هـ، ط1.

81- رشيد رضا : محمّد: تفسير المنار : مكتبة القاهرة ط4 (1-13) د.ت.

-ز-

82- الزحيلي: وهبة: نظريّة الضّرورة الشّرعيّة: مؤسّسة الرّسالة بيروت: ط4: 1405هـ – 1985م.

83- الزركلي: الأعلام: قاموس التراجم: (1-6) دار العلم للملايين بيروت: ط4: 1979م.

84- الزّرقا : أحمد : شرح القواعد الفقهيّة: دار القلم دمشق: 1409م- 1989هـ، ط2.

85- الزّرقاني: عبد الباقي: حاشيته على خليل: (1-8) مطبعة بولاق مصر: 1293هـ.

86- زرّوق : أحمد : قواعد التصوّف : تحقيق الشّيخ عثمان الحويمدي:المطابع الموحّدة. تونس : 1987م.

87- الزّقاق: أبو الحسن علي: متن لامية الزّقاق: ط. الحنفي مصر: د.ت.

88-الزّمرلي: صادق: أعلام تونسيّون: تقديم وتعريب حمّادي السّاحلي. دار الغرب الإسلامي: بيروت، ط1: 1986م.

89- ابن أبي زيد: عبد الله القيرواني : النّوادر والزّيادات: مخطوط بدار الكتب الوطنية (1-4) رقم 5728 وما بعدها. (طبع مؤخّرًا).

-س-

90- السّايس: محمّد علي : تاريخ الفقه الإسلامي: دار الكتب العلميّة بيروت 1401هـ.

91- السّبكي: تاج الدّين: طبقات الشّافعية الكبرى: ط. مصر (1-6): 1324هـ.

92- السّبكي: تاج الدّين: جمع الجوامع: دار الفكر بيروت (1-2) د.ت.

93- سحنون: عبد السّلام بن سعيد التّنوخي: المدوّنة الكبرى (1-4) دار الفكر بيروت لبنان: 1406هـ.

94- السّرخسي: شمس الدّين: المبسوط: ط. السّعادة مصر: (1-30) د.ت.

95- السلاّمي: محمّد المختار: انتفاع الميّت بثواب التّلاوة: مجلّة الهداية الإسلاميّة: شعبان 1412هـ مارس 1990م.

96- سليم: نبيل: نقل الدّم: مجلّة الأمّة: صفر 1405هـ- نوفمبر 1984م.

97- السّنبهلي: محمّد برهان الدّين: قضايا فقهية معاصرة: دار القلم دمشق ودار العلم بيروت: ط1. 1408هـ-1988 م.

98- أبو سنّة: أحمد فهمي: الرّبا والوديعة المصرفيّة: مجلّة الأزهر: فيفري 1990م- رجب 1410هـ.

99- السّيوطي: جلال الدّين: الإتقان في علوم القرآن: (1-2) دار المعرفة بيروت: د.ت.

100- السيّوطي: جلال الدّين: أسباب النّزول: بهامش تفسير الجلالين: مكتبة العلوم الدينيّة للطّباعة بيروت.

101- السّويسي: محمّد بن يونس: الفتاوى التونسيّة في القرن 14هـ: رسالة دكتوراه مرقونة بجامعة الزيتونة: 1986م.(طبعت مؤخّرا)

-ش-

102- ابن الشّاط: قاسم بن عبد الله الأنصاري: إدرار الشّروق على أنواء الفروق: (1-4): دار المعرفة: بيروت: د.ت.

103- الشّاطبي: أبو إسحاق: الموافقات في أصول الشّريعة (1-4) دار المعرفة بيروت: د.ت.

104- الشّاطبي : أبو إسحاق: الاعتصام (1-2) دار المعرفة للطّباعة والنّشر: بيروت: د.ت.

105- شحاته: حسين: التّأمين المعاصر ومظلّة الأمن في الإسلام: مجلّة منار الإسلام: جمادى الأولى 1403هـ:ماي 1983م.

106- شرف : محمّد صالح: قراءة القرآن بواسطة الرّاديو: مجلّة منار الإسلام. ربيع الأوّل 1401هـ: فيفري 1981م.

107- شرف : محمّد صالح: فتوى حول عدم انتفاع الميّت بالثّواب: مجلّة منار الإسلام: رجب: ماي 1982م.

108- شرف : محمّد صالح: حرمة بيع الدّم: مجلّة منار الإسلام : صفر 1403هـ- ديسمبر 1982م.

109- شرف : محمّد صالح : إضراب الجوع : مجلّة منار الإسلام: جمادى 1402هـ-أفريل 1984م.

110- شرف الدّين : أحمد : الإجراءات الطبيّة الحديثة وحكمها في ضوء قواعد الفقه الإسلامي: مجلّة المسلم المعاصر: رجب 1402هـ-ماي 1982م.

111- الشّريف: محمّد الهادي: تاريخ تونس: مطبعة سراس للنّشر تونس: ط2: 1985م.

112- شلبي: مصطفى: حول توريث البنات: مجلّة الأزهر: مارس 1991م.

113- شلتوت: محمود: الفتاوى: دار الشّروق القاهرة: ط 14- 1407هـ-1987م.

114- شمّام: محمود: أعلام من الزّيتونة: المطابع الموحّدة تونس : 1990م.

115- شمّام: محمود: إشعاع الفقه الإسلامي على القانون الوضعي بالبلاد التونسيّة: المطابع الموحّدة تونس: 1406هـ- 1986م.

116-الشّنقيطي : عبد الله : نشر البنود على مراقي السّعود.مطبعة فضالة - المغرب.د.ت

117- الشّوكاني: محمّد بن علي: نيل الأوطار وشرح منتقى الأخبار من حديث سيد الأخبار (1-8) ط: مطبعة مصطفى الحلبي مصر.

118- الشوكاني: محمّد علي: إرشاد الفحول إلى تحقيق الحقّ من علم الأصول:دار الفكر.بيروت.د.ت.

119- الشّيرازي: أبو إسحاق: طبقات الفقهاء: تحقيق إحسان عبّاس: دار الرّائد العربي بيروت: ط2. 1401هـ- 1981م.

-ص-

120- الصّاوي: أحمد: بلغة السّالك لأقرب المسالك : (1-2) دار الفكر بيروت لبنان: د.ت.

121- الصّعيدي: علي: حاشية العدوي على شرح أبي الحسن على الرّسالة: دار المعرفة بيروت: د.ت (2-1).

122- ابن الصّلاح: أبو عمرو بن عثمان الشّهرزوري: فتاوى ومسائل في التّفسير والحديث والأصول والفقه: تحقيق عبد المعطي أمين قلعجي (1-2) دار المعرفة بيروت ط1: 1406هـ- 1986م.

-ض-

123- ابن أبي الضياف: أحمد: إتحاف أهل الزّمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان: (1-8): الدّار التونسيّة للنشر ط3: 1990م.

-ط-

124- ابن الطّالب: محمّد بن يحيى: إيصال السّالك في أصول الإمام مالك: المطبعة التّونسيّة: 1346هـ.

-ع-

125- ابن عابدين: محمّد أمين: ردّ المختار على الدرّ المختار شرح تنوير الأبصار (1-5) ط. بولاق: 1395هـ.

126- ابن عابدين: محمّد أمين: العقود الدريّة في تنقيح الفتاوى الحامديّة: دار الطّباعة (1-2) 1273هـ.

127- ابن عاشور: محمّد الطّاهر: أليس الصّبح بقريب: الشّركة التّونسيّة للتّوزيع: 1967م.

128-ابن عاشور: محمّد الطاهر: مقاصد الشّريعة الإسلاميّة : الشركة التّونسيّة للتّوزيع: 1978م.

129- ابن عاشور: محمّد الفاضل: أركان النّهضة الأدبية بتونس: مطبعة النجاح: د.ت.

130- ابن عاشور: محمّد الفاضل : تراجم الأعلام: الدّار التّونسيّة للنشر 1970م.

131- ابن عاشور: محمّد الفاضل : الحركة الأدبيّة والفكريّة في تونس: معهد الدّراسات العربيّة دار الهنا 1956م تونس. الدّار التّونسيّة للنّشر 1972م.

132- ابن عاصم: محمّد: تحفة الحكّام في نكت العقود والأحكام: ط. مصر: د.ت.

133- ابن عبد البرّ: أبو عمر يوسف: الاستيعاب في معرفة الأصحاب بهامش الإصابة (1-4) مطبعة السّعادة مصر 1328هـ: ط1.

134- ابن عبد البرّ: جامع لبيان العلم وفضله (1-2).دار الفكر بيروت.

135- ابن عبد البرّ: الانتقاء في فضائل الثّلاثة الأئمّة الفقهاء: مكتبة القدسي مصر: 1350هـ.

136- ابن عبد البرّ: الكافي في فقه أهل المدينة المالكي: تحقيق محمّد بن محمّد أحيد ولد ماديك الموريتاني (1-2) مطبعة حسّان القاهرة: 1399هـ- 1989م. مطبعة الرّياض الحديثة: ط1: 1398هـ- 1978م.

137-ابن عبد السّلام: عزّ الدّين : قواعد الأحكام في مصالح الأنام ط.د دمشق.

138- ابن عبد الشكور: محمّد: فواتح الرّحموت بمسلم الثّبوت، بهامش المستصفى (1-2) ط. الأميرية مصر: 1363هـ.

139- عبد الوهاب: حسن حسني: خلاصة تاريخ تونس: الدّار التونسيّة للنشر 1986م.

140- عتر: نورالدّين: المعاملات المصرفيّة والرّبويّة وعلاجها في الإسلام: ط4: مؤسّسة الرّسالة: 1400هـ- 1980م.

141- ابن عرفة: محمّد : المختصر الفرعي: مخطوط (1-4) أرقامه مختلفة بدار الكتب الوطنية: ج1 رقم : 10844.

142- عفيفي: السيّد: أصول التّشريع: مجلّة الأزهر: 1357هـ- 1938م.

143- ابن العربي: أبو بكر: أحكام القرآن: (1-4) تحقيق : علي محمّد البجاوي: دار الجيل بيروت: 1408هـ- 1988م.

144- العلوي: عبد الواحد: كتاب المواريث والأموال: مطبعة جامعة محمّد الخامس فاس المغرب: ط1 - 1977م.

145- العليان: شوكت: التأمين عند فقهاء الشّريعة: مجلّة الوعي الإسلامي: 1399هـ- أفريل 1979م.

146- ابن عمر: محمّد الصّالح: الأدب الحديث والمعاصر: بيت الحكمة قرطاج 1990م.

147- العياشي: المختار: البيئة الزّيتونيّة: دار التركي للنّشر تونس 1990م.

148- عياض القاضي: ترتيب المدارك وتقريب المسالك: تحقيق أحمد بكير محمود: دار مكتبة الحياة بيروت: (1-3) 1967م.

-غ-

149- أبو غدّة: عبد السّتار: فقه الطبيب وأدبه: مجلّة المسلم المعاصر: ذو القعدة: 1401هـ: أكتوبر 1981م.

150- أبو غدّة: عبد السّتار: نقل الدّم: مجلّة المسلم المعاصر: رمضان 1403هـ ماي 1983م.

151- الغزالي: أبو حامد: المستصفى في أصول الفقه: ط1 بولاق مصر (1-2).

152- الغزالي: أبو حامد: المنخول من تعليقات الأصول: تحقيق محمّد حسين هيقو: د.ت.

-ف-

153- الفاسي: علاّل: مقاصد الشّريعة الإسلاميّة ومكارمها: مكتبة الوحدة العربيّة: الدّار البيضاء: د.ت.

154- ابن فرحون: برهان الدّين إبراهيم: الدّيباج المذهب في أعيان علماء المذهب: تحقيق: محمد الأحمدي أبو النّور: مطبعة التّراث للطّبع بيروت : د.ت.

155- ابن فرحون : تبصرة الحكّام بهامش عليش (1-2): دار المعرفة بيروت: د.ت.

-ق-

156- ابن القاضي: محمّد الهادي: استعمال الصّحف: مجلّة الهداية التونسيّة. جمادى الثّانية 1395هـ - 1975م.

157- القرافي: شهاب الدّين أحمد: الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرّفات القاضي والإمام: تحقيق عرنوس: ط. الأنوار مصر: 1357هـ.

158- القرافي : شهاب الدّين أحمد: شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول: دار الفكر بيروت: ط1: 1393هـ - 1973م.

159- القرافي: شهاب الدّين أحمد: الفروق: (1-3) دار المعرفة للطّباعة بيروت: د.ت.

160- القرطبي: أبو عبد الله محمّد: الجامع لأحكام القرآن: (1-20) دار الكتاب العربي للطّباعة: القاهرة: 1367هـ- 1967م.

161- ابن قطلوبغا: زين الدّين القاسم: تاج التّراجم في طبقات الحنفيّة: مطبعة المثنّى بغداد: 1962م.

162- ابن القيم : أبو عبد الله محمّد بن أبي بكر "ابن قيم الجوزيّة" : زاد المعاد في هدي خير البلاد: (1-4) المطبعة المصريّة ط1: 1347هـ- 1928م.

163- ابن القيم: الفوائد المشوّق إلى علوم القرآن: دار الكتب العلميّة: بيروت: ط2 - 1988م.

164- ابن القيم: الطرق الحكميّة في السّياسة الشّرعيّة: دار الكتب العلميّة: بيروت: د.ت.

- ك-

165- الكاساني: علاء الدّين بن مسعود: بدائع الصّنائع في ترتيب الشّرائع: (1-7) المطبعة الجمالية مصر: 1328هـ (1-10) مطبعة الإمام: مصر: تعليق أحمد مختار عثمان: د.ت.

166- كامل : عمر عبد الله : الرّخصة الشّرعيّة في الأصول الفقهيّة : المكتبة المكيّة : 1999.

167- كبري زاده: أبو الخير عصام الدّين طاش كبري زاده: طبقات الفقهاء: مطبعة نينوي الموصل ط:1954م.

168- الكتّاني: عبد الحيّ: فهرس الفهارس والأثبات ومعجم الأعاجم والمشيخات والمسلسلات: المطبعة الجديدة: 1346هـ (1-2).

169- كحالة: عمر رضا: معجم المؤلّفين (1-13) : دار إحياء التراث العربي بيروت: د.ت.

170- كنّون: أبو عبد الله محمّد بن المدني علي : حاشيته على الرّهوني على الزّرقاني على خليل (1-8) ط1: بولاق مصر: 1306هـ.

-ل-

171- اللّكنوي: أبو الحسنات: الفوائد البهيّة في تراجم الحنفيّة تصحيح: محمّد بدر الدّين النّعساني: مطبعة السّعادة مصر: 1324هـ.

-م-

172- ابن ماجه: أبو عبد الله محمّد القزويني: السّنن: (1-2) تحقيق محمّد فؤاد عبد الباقي: مطبعة الحلبي مصر: د.ت.

173- مالك: بن أنس: الموطأ: تعليق: محمّد فؤاد عبد الباقي (1-2) دار إحياء الكتب المصرية 1370هـ.

174- الماوردي: علي بن محمّد البصري: الأحكام السّلطانيّة والولايات الدينيّة: ديوان المطبوعات الجامعية الجزائر: 1983م.

175- محفوظ: محمّد: تراجم المؤلّفين التونسيّين: دار الغرب الإسلامي بيروت: ط2: 1982م (1-5).

176- المحلّي: جلال الدّين: شرح جمع الجوامع: دار الفكر بيروت: د.ت.

177- مخلوف: حسنين: فتوى حول نقل العين: مجلّة الأمّة: شعبان 1403هـ-ماي 1983م.

178- مخلوف: محمّد بن محمّد: شجرة النّور الزكيّة في طبقات المالكيّة: دار الفكر العربي بيروت: د.ت.

179- مخلوف: محمّد بن محمّد: تتمّة شجرة النّور الزكيّة: دار الفكر بيروت: د.ت.

180- المرغيناني: علي بن أبي بكر: الهداية شرح بداية المبتدي: بحاشية الفتح القدير: المطبعة الميمنيّة مصر (1-6): د.ت. المكتبة التجاريّة الكبرى مصر (1-2) ط1: د.ت.

181- مزالي: محمّد الصّالح: الوراثة على العرش الحسيني: الدّار التونسيّة للنشر: 1969م.
182- مسلم: الإمام أبو الحسن مسلم القشيري: صحيح مسلم بشرح النّووي (1-18) دار إحياء التراث العربي: د.ت.
183- المشاط: حسن بن محمّد: الجواهر الثّمينة في بيان أدلّة عالم المدينة: دار الغرب الإسلامي: 1411هـ.
184- منصور: فاروق: مواقف من حياة الشّيخ محمد أبو زهرة: مجلّة الأمّة: مارس 1981م.
185-المهيري: محمد:فتاوى الشّيخ محمد المهيري الصفاقسي. تحقيق محمّد بوزغيبة و حامد المهيري : المطبعة العصريّة 2002 تونس.
186- المواق: أبو عبد الله محمّد: التاج والإكليل لمختصر خليل (1-6) بهامش الحطاب. مطبعة السّعادة – مصر:1328هـ.

-ن-

187- ابن ناجي: أبو القاسم عيسى بن ناجي التّنوخي: شرح الرّسالة: (2-1) دار الفكر بيروت: 1402هـ – 1982م.
188- ابن نجيم: زين الدّين بن إبراهيم: الأشباه والنّظائر: تحقيق: محمّد مطيع الحافظ: دار الفكر سوريا: ط1: 1403هـ – 1983م.
189- ابن النّديم: أبو الفرج محمّد بن إسحاق: الفهرست: دار المعرفة للطباعة والنّشر بيروت: 1978م، المطبعة الرحمانيّة مصر: 1348هـ.
190- النّسائي: السّنن: شرح السيّوطي وحاشيته: (1-8) مطبعة الأزهـر:د.ت.
191- النّسيمي: محمّد ناظم: حكم الاستفادة من أعضاء الموتى: مجلّة الوعي الإسلامي: ربيع 1402هـ:فيفري 1982م.

192- النّووي: محيي الدّين: شرح صحيح مسلم (1-18): دار إحياء التراث العربي بيروت: د.ت.

193- النّيفر: محمّد الشاذلي: ذيل مسامرات الظّريف بحسن التعريف للشّيخ محمّد ابن عثمان السنوسي: دار بوسلامة للطباعة والنّشر تونس: ط1 - 1983م.

-هـ-

194- الهدة: محمّد بن حسين: حاشية قرّة العين على ورقات الجويني: المكتبة العتيقة 1368هـ.

195- ابن الهمام: كمال الدّين: شرح الفتح القدير: (1-8) ط. بولاق مصر 1316هـ: ط1 المطبعة الميمنية مصر: د.ت (1-6) مع التّكملة.

-و-

196-الواعي: توفيق يوسف : البدعة و المصالح المرسلة : دار التّراث. الكويت : 1984.

197- الوزّاني: مهدي: حشايته على التّاودي على التّحفة: ط.حجرية 1310هـ.

198- الونشريسي: أحمد بن يحيى: المعيار المعرّب والجامع المغرب عن فتاوى علماء إفريقيّة والأندلس والمغرب: تحقيق جماعة من علماء المغرب: دار الغرب الإسلامي: (1-13) 1401هـ.

- **القوانين و الصّحف والمجلات:**

1- صحيفة الاستقلال: مديرها المسؤول: محمّد المنصف المنستيري: تونس.

2- مجلّة الأمّة: تصدر عن رئاسة المحاكم الشرعيّة بقطر.

3- صحيفة الحرية: لسان التجمّع الدّستوري الديمقراطي: تونس.

4- صحيفة الزّهرة: مديرها المسؤول: عبدالرحمن الصنادلي: تونس.

5- صحيفة الصّباح: مديرها المسؤول: الحبيب شيخ روحه: تونس.
6- صحيفة العمل: لسان الحزب الاشتراكي الدّستوري: تونس.
7- مجلّة الأحوال الشخصيّة: المطبعة الرّسميّة: 1993م.
8- مجلّة الأزهر: تصدر عن مجمع البحوث الإسلاميّة بالأزهر الشّريف: مصر.
9- مجلّة الحقوق العينيّة: المطبعة الرّسميّة: 1985م.
10- مجلّة جوهر الإسلام: مديرها المسؤول: محمّد الحبيب المستاوي تونس.
11- المجلّة الزيتونيّة: تصدرها هيئة من مدرّسي جامع الزيتونة برئاسة الشّيخ محمّد الشّاذلي ابن القاضي.
12- مجلّة مجمع الفقه الإسلامي: منظّمة المؤتمر الإسلامي بجدّة المملكة السّعوديّة ع4 ج1.
13- مجلّة المسلم المعاصر: مديرها المسؤول جمال الدّين عطيّة: الكويت.
14- مجلّة المرافعات الشرعيّة: للشّيخ جعيّط: ط1948هـ.
15- مجلّة الهداية الإسلاميّة: كانت تصدر عن إدارة الشّؤون الدّينيّة بالوزارة الأولى وتصدر حاليًا عن إدارة المجلس الإسلامي الأعلى بتونس.
16- مجلّة الوعي الإسلامي: تصدر عن وزارة الأوقاف والشّؤون الإسلاميّة بالكويت.
17- مجلّة منار الإسلام: تصدر عن وزارة العدل والأوقاف بالإمارات المتّحدة.
18- صحيفة النّهضة: مديرها المسؤول: الشّاذلي القسطلّي: تونس.

– **المراسلات والمخطوطات :**

1- ابن الطّاهر: عبد اللّطيف: حاشيته على التّاودي على التّحفة: مخ بدار الكتب الوطنية رقم 8645.

2- فتوى إرث البنت: مراسلة بين الشّيخ جعيّط ووزير العدل بتونس سنة 1956م.

3- فتاوى الأعذار المبيحة للفطر في رمضان: مراسلة بين الشّيخ جعيّط والرّئيس السّابق للجمهوريّة التونسيّة الحبيب بورقيبة 1959م.

4- فتوى ترجمة القرآن: مراسلة بين مواطن تركي والشّيخ جعيّط 1958م.

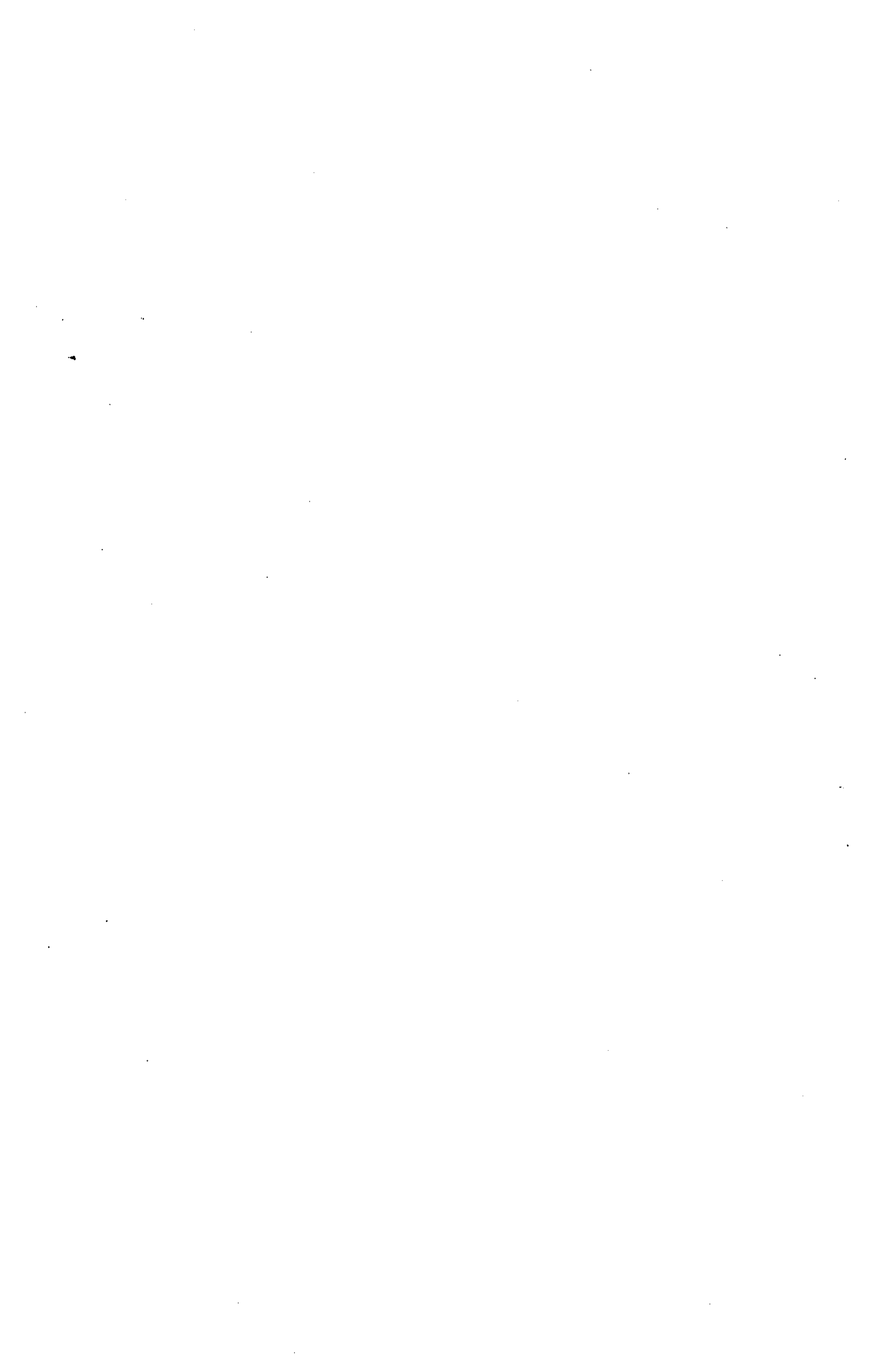
5- فتوى توحيد المواسم والأعياد: مراسلة بين الجامعة العربيّة ووزارة الخارجيّة التونسيّة والشّيخ جعيّط: 1956م.

6- فتوى حكم التّصوير في الإسلام: مخطوطة يحتفظ بها نجله.

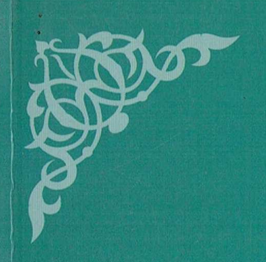
7- فتوى نقل عين الآدمي موته للأعمى: يبدو أنها مراسلة بين الشّيخ جعيّط ووزارة الصحّة.

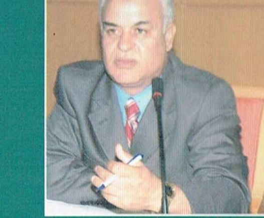
8- فتوى الوصيّة الواجبة: مراسلة بين الشّيخ جعيّط ووزير العدل التونسي: 1956م.

9- CNUDST 1/1984: SERIE DOCUMENTS.



الفهرس العام





تحقيق الأستاذ الدكتور:

محمّد بوزغيبة

و هو مدير قسم الشّريعة و رئيس وحدة فقهاء تونس، و رئيس تحرير المجلّة المحكّمة التّنوير بجامعة الزّيتونة.

مهتمّ بالتّراث الفقهيّ و القضائيّ التّونسي، و بفقهاء و علماء البلاد التّونسية و إشعاعهم وإصلاحاتهم.

من آثاره المطبوعة :

. حركة تقنين الفقه الإسلامي بالبلاد التّونسية.

. علماء الإصلاح و الاجتهاد في تونس.

. فتاوى الشّيخ الإمام محمّد الطّاهر ابن عاشور.

. فتاوى الشّيخ محمّد المهيري الصّفاقسي.

. مجموع دراسات و محاضرات منشورة بمجلات محكّمة داخل البلاد و خارجها.

. الشّيخ أبو الحسن اللّخمي : فتاويه و اختياراته و ترجيحاته (تحت الدّرس).

و يضمّ هذا الكتاب بين دفّتيه 55 فتوى، حبّرتها يد الشّيخ العلاّمة محمد العزيز جعيّط، في مسائل العبادات و الأسرة و الآداب و السّلوك، و فتاوى مستحدثة.كما يضمّ مسائل اجتهاديّة في الفروع الفقهيّة و الأصوليّة و المقاصديّة (34 مسألة). وتنفرد الطّبعة بالمسائل المقاصديّة.و بتتبّعي خطى الشّيخ برّد الله ثراه، بدا لي أنه كان متمكنا من الأصول و القواعد، محيطا بأراء الفقهاء في المسائل الفرعيّة المختلفة، ملمّا بما جرى به العرف و العمل في البلاد التّونسيّة، فهو دون ريب من علماء الاجتهاد في البلاد التّونسيّة في هذا العصر.

ISBN 978-9938-806-56-4



الشَّيخ الجليل

محمّد العزيز جعيّط

مجالس العرفان و مواهب الرّحمان

دراسة و تحقيق الدكتور :

محمّد بوزغيبة

أستاذ الفقه الإسلامي و علومه

و رئيس وحدة فقهاء تونس بجامعة الزيتونة



تونس - بيروت



2

مجالس العرفان و مواهب الرحمان

شروح حديثيّة
للشّيخ الجليل محمّد العزيز جعيّط

تبويب الشّيخ كمال الدّين جعيّط
مفتي الجمهوريّة التونسيّة السابق

تذييل و فهرسة الأستاذ الدكتور محمّد بو زغيبة
مدير قسم الشريعة و رئيس وحدة فقهاء تونس
بجامعة الزّيتونة

الدار المتوسطية للنشر

بسم الله الرحمان الرحيم

الكتـاب: مجالس العرفان و مواهب الرحمان

المؤلف : فضيلة الشيخ محمّد العزيز جعيّط

مدير النشر : عماد العزّالي

تصميم الغلاف و الكتاب : شيماء المذيوب

الترقيم الدولي للكتاب: 978-9938-806-52-6

الطبعة الأولى: 2010 م - 1431 هـ



تونس - بيروت

الدّار المتوسطيّة للنّشر – تونس
5 شارع شطرانة 2073 برج الوزير أريانة
الهاتف : 880 698 70 216 - الفاكس : 633 698 70 216
البريد الإلكتروني : medi.publishers@gnet.tn

Mediterranean Publishers - Tunis Tunisia
5 avenue chotrana 2073 Borj Elouzir Ariana
Tél. 216 70 698 880 - fax : 216 70 698 633
E-mail : medi.publishers@gnet.tn

فهرس المجالس

1- تراجم صحيح مسلم ليست من وضع مؤلّفه ولهذا يكثر فيها الاختلاف، بخلاف تراجم صحيح البخاري حتى قيل مذهب البخاري يعلم من تراجم صحيحه.
2- محمل حديث إذا أحبّ عبدي لقائي أحببت لقاءه وإذا كره عبدي لقائي كرهت لقاءه.
3- مدة ولاية عمرو بن العاص إمارة مصر.
4- ما قاله عمرو بن العاص لما حضرته الوفاة ونظر إلى ماله.
5- زمن غزوة ذات السلاسل وسببها.
6- ترجية المحتضر مطلوبة.
7- أحاديث فضل شهادة أن لا إلاه إلا الله.
8- تأويل أحاديث أبي ذر وغيره من أتى بالشهادتين عند من يرى تأويلها، والاستغناء عن تأويلها عند من لا يرى ذلك.
9- سبب تأخّر إسلام عمرو بن العاص.
10- جواز تقديم المفضول على الفاضل للمصلحة.
11- استحقاق عمرو بن العاص لقيادة الجيوش.
12- الخلاف في الحقائق الشرعيّة مما لا طائل تحته.
13- الإيمان والإسلام في الأصل متغايران مفهوما ومراد من قال بترادفهما.
14- ضابط التكفير ببعض الأفعال.
15- تكفير الخارج من جنسية أهل الإسلام الداخل في جنسيّة أهل الكفر عند المؤلّف، وغمزه ما استدل به بعض أهل العلم من معاصريه على كفره.
16- متى كانت الهجرة ومتى سقط وجوبها.
17- معنى حديث لا هجرة بعد الفتح.
18- معنى الحج المبرور.

1- الإضافة في قولهم ذات يوم من إضافة المسّمى إلى الاسم.
2- إذا أضيفت ذات إلى أوقات خاصة لا يقاس عليها غيرها.
3- الكلام من ارتفاع أعون على السماع ولهذا اتّخذ المحدّثون منصّات يقتعدونها عند التّحديث.
4- لم تكن المنارة في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وإنما اتخذت بعده.
5- خوف رسول الله صلى الله عليه وسلم على الصحابة مما يفتح بعده من شدّة شفقته.
6- فائدة تقييد الخوف بما يفتح بعده.
7- التخلّق بالشفقة من التأسّي برسول الله صلى الله عليه وسلم.
8- محمل النّهي عن السّؤال الوارد في الكتاب وفي السنّة.
9- للعالم أن يؤخّر الجواب لمصلحة.
10- كان الصّحابة يفرقون مما يغضب رسول الله.
11- كان رسول الله صلى الله عليه وسلم عندما ينزل عليه الوحي يأخذه البهر والعرق والغطيط لثقل الوحي.
12- كأن قد تستعمل للظن من غير قصد إلى التّشبيه وإن كان خبرها جامدا.
13- معنى ما جاء في الحديث (لا يأتي الخير بالشّر).
14- اعتراض المؤلّف على ما ذهب إليه العيني من كون متاع الدنيا نعمة مطلقا.
15- وجه الجمع بين ذم المال ومدحه وإن المحمود منه غير المذموم.
16- حذف الموصول الأسمى وبقاء صلته ممنوع عند البصريين جائز عند الكوفيين وهو مختار الرضى.
17- بيان التّشابيه البديعة في حديث (وإنّ مما ينبت الربيع يقتل أو يلمّ إلا آكلة الخضرة، حتى إذا امتدّت خاصرتاها استقبلت عين الشمس فثلطت وبالت ورتعت وإنّ هذا المال خضرة حلوة).

12- حديث (المرء مع من أحبّ) من جوامع الكلم وبدائع الحكم.
13- قول الرّسول للسائل عن الساعة (ما أعددت لها) من الأسلوب الحكيم عند الطيبي، وقريب من الأسلوب الحكيم عند الشّهاب الخفاجي، ولا خلاف بينهما فيما يظهر للمؤلّف.
14- تلقّى المخاطب بغير ما يترقّب غير مقصور على النّكات التي ذكرها الخطيب القزويني في التّلخيص.
15- وجه عدول الرّسول عن إجابة السائل عن عين سؤاله.
16- المحبة ثلاثة أنواع محبة إعظام ومحبة رحمة ومحبة مشاكلة وإحسان.
17- محبة الرّسول المكلّف بها هي الحبّ العقلي الاختياري، أي إيثار ما يقتضي العقل رجحانه وإن خالف الطبع.
18- محبّة السائل للرّسول التي اعتدّ بها هي محبة العقل والطبع التي لها دلائل وشواهد كثيرة.
19- الثواب والعقاب لا تلازم بينهما وبين التكاليف.
20- قضايا الأعيان بمجردها لا يحتج بها لعدم عمومها.

1- نظمت آية ﴿خُذِ العَفْوَ وَأْمُرْ بِالعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الجَاهِلِينَ﴾ من مكارم الأخلاق أصدافا، حتى قال جعفر الصادق ليس في القرآن آية أجمع لمكارم الأخلاق منها وتوجيه ذلك.
2- اختلاف الأصوليين في الخطاب المختصّ برسول الله هل يعمّ الأمّة ظاهرا فيحمل عليه، أو لا يعمّ وبسط مجال الكلام في ذلك.
3- اختلاف المفسّرين في أحكام قول الله تعالى (خذ العفو) ونسخه.
4- اختيار القاضي أبي بكر بن العربي احتمال آية (خذ العفو) لجميع ما قيل فيها من السهولة في العطاء، وإسقاط الحقوق النّفسيّة واحتمال الأذى ومخالفة النّاس.

5- اختلاف العلماء في المراد من العرف.
6- الإعراض مخصوص بالكفار الذين أمر عليه السلام بقتالهم عام فيمن يبقى بعدهم.
7- الفرق بين قولنا أعرض عنه وبين قولنا لا تقابل سفاهتهم بمثلها.
8- الترتيب بين هذه الجمل الثلاث التي اشتملت عليها الآية غاية في التّنسيق.
9- رأي المؤلّف في سرّ توجيه الخطاب إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم.
10- ينبغي أن يقال في توجيه الأوامر إلى رسول الله ما قيل في تصّرفه.
11- تأكد العمل بهذه الأوامر في حق الرؤساء والدعاة والزعماء لأنّ نجاح الدعوة معقود بالعمل بهذه الوصايا.
12- العمل بهذه الأوامر قد يكون نتيجة مجاهدة للنفس وقد يكون جبلّة.
13- الصفات الفطرية هل يتعلّق بها الحب والبغض من الله، وهل يقع عليها الثواب والعقاب.
14- كان لعمر بن الخطاب مجالس شورى وذلك من قواعد الشريعة وعزائم الأحكام، التي جرى عليها السلف الصالح والأيمة المقتدى بهم.
15- اصطلاح أهل الصدر الأول إطلاق القرّاء على العلماء.
16- عدم ابتهال عمر بالسّن في أهل الشّورى اقتداء برسول الله صلى الله عليه وسلم.
17- التعريف بعيينة بن حصن.
18- في قصة عيينة بن حصن مع عمر ما يخفّف على الرّؤساء والزّعماء العاملين في سبيل الخير وصلاح الأمة، من التعرّض لتفويق سهام الانتقاص والتّسفيه، ويحقق أنّ السلامة من السّنة السّوء متعذّرة فيستمرون على رأب الثأى وإقامة معالم الرشاد، معتمدين على إصلاح السريرة وإرضاء الله ثم إرضاء كرام العشيرة.

1- بحث المؤلّف مع الإمام الفخر في استنتاج حجيّة الإجماع من آية ﴿يَا أَيُّهَا الذِينَ آمَنُوا اتَّقُو اللَّهَ وَكونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ﴾.
2- أنواع الصّدق.
3- المذاهب في حقيقة الصّدق.
4- التّنبيه على الخطأ الذي وقع فيه الشيخ تاج الدين السّبكي وعلى الخطأ الذي وقع فيه العلاّمة الشيرازي.
5- حكم الكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم.
6- إجازة المبتدعة الكذب عليه فيما يرجع إلى التّرغيب والتّرهيب والرّد عليهم.
7- الخلاف في جريان احتمال الصدق والكذب في المركبات التّقييدية وترجيح عدم جريانها فيها.
8- الخلاف في الشهادة بتوكيل فلان ابن فلان على كذا، هل هي شهادة بالوكالة فقط أو هي شهادة بها وبالنسب.
9- الإشكال في تكذيب اليهود في قولهم كنّا نعبد عزير ابن الله وتكذيب النّصارى في قولهم كنّا نعبد المسيح ابن الله والجواب عنه.
10- الصّدق والكذب في الكنايات يتوجّهان إلى المعنى المكنى عنه لا إلى المكنّى به.
11- هل يختص الكذب بزمني الماضي والحاضر فلا يدخل الوعد أو لا يختص بهما فيدخله.
12- إخلاف الوعد هل هو جائز أو محرّم وبسط الأدلّة في ذلك.
13- العزم على المعصية يستحق المؤاخذة.
14- هل يقضي بالوعد.
15- هل يعتبر الإيصال في الهداية.
16- يجوز الكذب في ثلاث ولكن اختلف في صورة ما يجوز منه فيها.

3- حلم معاوية وبعد نظره في السياسة.
4- سبب ملازمة سعد بن أبي وقاص وغيره من كبراء الصحابة بيوتهم في الفتنة بين علي ومعاوية.
5- بعث علي بن أبي طالب ولده للدفاع عن عثمان بن عفان.
6- المخالفون لعلي الخارجون عنه لشبهة بغاة.
7- قتلة عثمان ظلمة عتاة.
8- استنقاص الأمويين لعلي بن أبي طالب بعد موته غرض سياسي محض.
9- الغلوّ في اعتقاد فضل علي بن أبي طالب أدّى بجماعة إلى الكفر.
10- تعلّق سائر فرق الشيعة على أنّ الخلافة لعلي وأنّه وصى له بها بحديث: أما ترضى أن تكون منّي بمنزلة هارون من موسى، وبسط هذا الدليل والجواب عنه.
11- استدلال الشيعة على أنّ عليا كرم الله وجهه أحقّ بالإمامة من غيره بآية «إنّما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون» ووجه الاستدلال والجواب عنه.
12- هل يجوز القتال في الأشهر الحرم.
13- سبب غزوة خيبر وردّ قول بعض المستشرقين الغرض منها الحصول على الغنائم.
14- موقف اليهود حيال رسول الله موقف عدائي من أول يوم نزل المدينة.
15- إسناد الحب إلى الله تعالى يراد به الإثابة وحسن الجزاء.
16- حب العبد لله يصّح أن يراد به الميل النّفسي.
17- ترهات افتريت في تترّس سيدنا علي بباب عند حصن من حصون خيبر.
18- ما يذكر في شأن الحمار المسمى بيعفور لا أصل له وإن أورده عياض في الشّفاء والسهيلي في الرّوض الأنف.

1- التجاء الصحابة إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فيما يشتّد عليهم من أمور الدّين والدّنيا.
2- شكوى جابر إلى رسول الله ثقل ما تركه أبوه من الدّين.
3- شكوى جابر إلى رسول الله القحط وتضرر الزرع والضرع.
4- فزع الصحابة إلى رسول الله لما نزلت آية ﴿الذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بظلْمٍ﴾.
5- رأي الشيخ ابن قيم الجوزية في آية ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظلْمٍ﴾ وبحث المؤلّف معه فيما ذهب إليه.
6- خشية الصحابة من عقاب الله وعدم اغترارهم بصحبة رسول الله صلى الله عليه وسلم.
7- كلما كانت المعرفة بالله تعالى أتم كانت الخشية منه أشدّ.
8- اختلاف العلماء في المراد من المحاسبة على ما في النفوس.
9- يكتب العزم على السيئة سيئة غير السيئة التي همّ بها.
10- النّسخ لا يجري في الخبر إلا إذا تضّمن تكليفا.
11- المتقدمون يطلقون النّسخ تارة على رفع دلالة الظّاهر.
12- النسيان منه ما يعذر صاحبه ومنه مالا يعذر.
13- اختيار ابن قيم الجوزية عدم الحنث في الإيمان إذا فعل المحلوف عليه نسيانا أو خطأ.
14- ترك المأمور به نسيانا لا يسقط المأمور.
15- اختلف الفقهاء في الحنث بفعل المحلوف عليه نسيانا أو خطأ، والبحث مع ابن قيم الجوزية في كثير من أدلّته التي استدلّ بها على ما اختاره.
16- إسقاط المؤاخذة بالتأويل الفاسد تكاد أدلّته تفوت الحصر.
17- التكليف بما لا يطاق غير واقع.
18- المراد بإرادة الله اليسر حكمة التشريع لا إرادة التكوين.

3- إنما أبطل الإسلام الحلف الجاهلي الذي يكون للمغالبة والمنافرة والمؤاخذة بجريرة الحليف، أما الحلف على الخير فلم يبطله وسمّاه مؤاخاة.

4- الشروط التي يجب الوفاء بها هي ما وافقت دين الله تعالى.

5- المؤاخاة بين المهاجرين والأنصار وقعت مرتين.

6- فوائد المؤاخاة التي استنبطها المؤلف ثلاث.

7- روعي في التشريع الإسلامي ثلاثة أصول.

8- اختلاف العلماء في أنّ قول الله تعالى ﴿وَالذِينَ عَقَدَتْ أَيْمَانُكُمْ فَآتُوهُمْ نَصِيبَهُمْ﴾ منسوخ أو محكم.

9- شروط ولاء الموالاة عند الحنفية.

10- التعريف بعبد الرحمن بن عوف.

11- التعريف بسعد بن الربيع.

12- شكوى زوجة سعد بن الربيع لرسول الله صلى الله عليه وسلم استيلاء الربيع على جميع مال ابنه بعد موته، وإنّه لم يعطها ولا ابنتيها شيئا فنزلت آية الميراث.

13- وجه كون المهاجرين أفضل من الأنصار مع ما عليه الأنصار من محبّة رسول الله وإيثارهم المهاجرين لأجله.

14- كثرة المال لا تضاد الزّهد.

15- الإيثار قد يكون بالنفس وقد يكون بغيره من الأمور المحبوبة.

16- رد المهاجرين للأنصار منائحهم بعد قتال أهل خيبر.

17- الدليل على شرف التجارة وفضلها.

18- الأعمال في الفروض الكفائية ثلاثة أقسام : قسم لم يعتبر فيه حظ المكلف بالمقصد الأول، وقسم اعتبر فيه حظه بالقصد الأول، وقسم توسّط بينهما.

19- لإمام الطِاعة أن يتعرّف أحوال أصحابه بالسؤال ليكون على بصيرة منها، ويرشدهم إلى السّداد فيما قصّروا.

20- يشرع الدّعاء للنكاح.

1- التّحابب ملاك الخير وجماعه.

2- أصل الخيرات حب الإنسان نفسه.

3- ما ركب في الإنسان من قوة التفكير والشهوات الطاغية استدرجه إلى الابتكار والاختراع.

4- جميع ما جاء به الرّسل عليهم السلام لا يخرج عن دائرة ما هو خير للإنسان، تقتضي مصلحته إيجاده وما هو شرّ له تقتضي مصلحته اجتنابه.

5- امتثال الأوامر واجتناب النّواهي قد يكون داعية الثواب والعقاب وقد يكون تعظيم الربوبية وشكرها.

6- أسباب الإخلال بالمأمروات وملابسة المنهيات.

7- التحابب بين الناس حاجز قويّ يقيم الشرور.

8- الطلب كما يستفاد من الصيغ الموضوعة له يستفاد من القرائن.

9- طلب التحابب يصرف إلى ما يدخل في دائرة المقدور.

10- الترغيب في التعليم وعيادة المريض والصدقة والرفق وتفريج الكرب.

11- تفسير المعروف للطيبي وللشيخ ابن عرفة وما أورده الأبّي.

12- وجه كون رسول الله صلى الله عليه وسلم أحبّ إلى المؤمنين من غيره.

13- بعض ما جاء في حلم رسول الله وصبره وجوده وسخائه وشجاعته ونجدته وشفقته ورفقه.

14- سبب الأمداح النبوية ومبعثها.

15- احتمالات المراد من الإيمان في حديث «لا تدخلون الجنة حتى تؤمنوا ولا تؤمنوا حتى تحابّوا».

16- إدخال أداة النهي على ما لا يقصد النهي عنه وإنما القصد طلب ما بعده مسلك عربي أصيل.

17- يصح عطف الجملتين المختلفتين خبرا وإنشاء إذا كانت الجملة الخبريّة إنشائيّة معنى.

1- الإحسان على تعدّد أصنافه نتيجة الشعور النفساني وأثر الإحساس الإنساني.
2- أجمع آية في القرآن للخير والشر آية : ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالعَدْلِ وَالإِحْسَانِ﴾.
3- العدل عبارة عن القدر الواجب من الخيرات، والإحسان عبارة عن الزيَادة في تلك الطاعات.
4- أودع الله تعالى في الإنسان القوّة البهيميّة والقوّة السبعيّة والقوّة الوهميّة والقوّة العقليّة، وجميعها مفتقر إلى التأديب والتهذيب إلا القوّة العقليّة.
5- جمعت آية : ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالعَدْلِ وَالإِحْسَانِ﴾ما يتّصل بالتكاليف فرضا ونفلا وما يتصل بالآداب عموما وخصوصا.
6- كان لآية ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالعَدْلِ وَالإِحْسَانِ﴾الأثر البالغ في نفوس مستمعيها.
7- الآيات المكية يرجع معظمها إلى التّوحَيد ومكارم الأخلاق والتحذير والتبشير ومجادلة الكفار بالبراهين على فساد معتقداتهم، حتى إنّ عمومها لا يحتمل التخصيص.
8- الرقة القلبيّة قد تكون فطريّة وقد تكون بما عرض للنفس من آلام وأحزان فأفزعها.
9- بحث المؤلّف مع الأبّي في الاستدلال على أنّ شرع من قبلنا شرع لنا بحديث: «شكر الله للرجل الذي سقى كلبا فغفر له».
10- القواعد التي بني عليها الشكر خمس.
11- معنى الشكور في صفة العبد وفي صفة الله تعالى.
12- الحجة لأهل السّنة في أنّ الكبائر التي لم تقع التوبة منها تحت عفو الله تعالى ومذهب المعتزلة في ذلك. وردّ حججهم.
13- الخلاف بين الشهاب القرافي وابن الشاط في افتقار الثواب إلى نيّة التقرّب.
14- الفرق بين أسباب المثوبات والمكفّرات.

15- اختلاف العلماء في بقاء حديث : «في كلّ كبد رطبة أجر» على عمومه أو تخصيصه بالحيوانات المحترمة.

16- انتقاد المؤلّف لما ذهب إليه العيني في الرّد على أبي عبد الملك قيس بن سعد مفتي مكّة في قوله : هذا الحديث كان في بني إسرائيل وأما الإسلام فقد أمر بقتل الكلاب.

17- الاهتمام بالحيوانات العجم وحمايتها ليس من مبتكرات الإفرنج كما يظنّه المفتونون، بل سبقهم الشّرع الإسلامي في ذلك بقرون.

تقديم

الحمد لله ذي العزة والطّول، رفع العمل الصالح إليه وهدى إلى الطّيب من القول، به القوة والحول، وهو الوزر في كل خطب وهول، أحسن إلى الإنسان وأنعم، وعلّمه ما لم يكن يعلم، وطبعه على حبّ كشف الحقائق، وبحث الجلائل والدقائق، وخصّه بالعقل الحصيف والبيان الفصيح، وندبه إلى التفقّه في الدين، وبوّأ من تفقّه فيه منازل الصدّيقين، وآجره على الاجتهاد، ولو زاغ عن سبيل السّداد. والصلاة والسلام على سيدنا محمد الهادي إلى الحق، الدّاعي إلى سبيل ربّه بالحكمة والموعظة الحسنة والجدال بالرفق، الصّادع بما أمر به وأوحى إليه، المجتهد في تبليغ ما أنزل عليه، حتى دخل الناس في دين الله أفواجا، وقوّموا باتباع تعاليمه ووصاياه اعوجاجا، صلى الله وسلم عليه وعلى آله وأصحابه الذين حموا ملّته وحفظوا سنّته، فصار كل منهم سراجا وهّاجا.

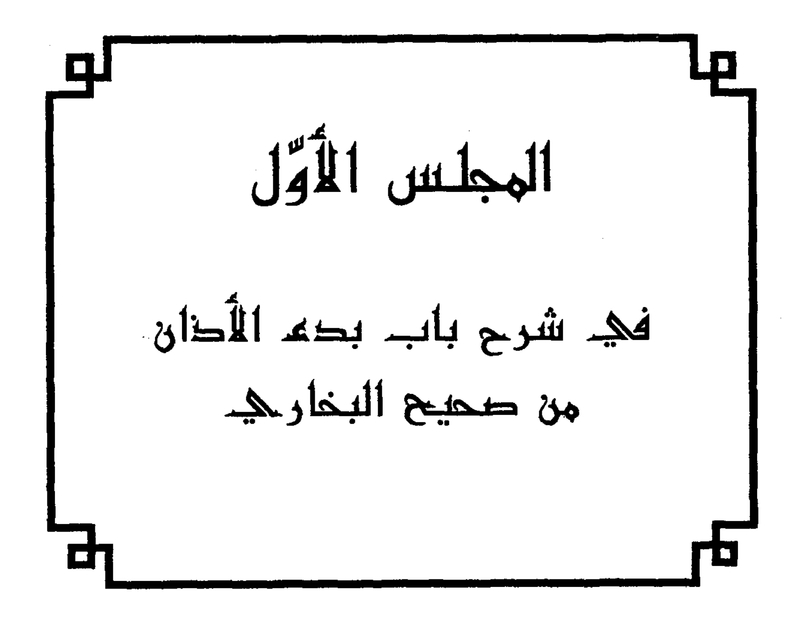
أما بعد، فقد كنت في عهد غابر، وزمن دابر، عقدت مجالس علميّة، لشرح بعض الأحاديث النبويّة، مما أخرجه الإمامان محمد ابن اسماعيل البخاري ومسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري أو أحدهما في صحيحيهما البالغين غاية الإتقان، وكان المجلس يضمّ ثلّة من شيوخنا الذين استووا على صهوة العرفان وسقونا فراتا من ينابيعهم

الصافية، وأرضعونا أفاويق علومهم الشهيّة الشافية، عاملهم الله بالحسنى، وأنزلهم في جنان الخلد المقام الأسنى، فقد بذلوا في تلقيننا جهودا مشكورة، وصرفوا أوقاتا موفورة مأجورة. ويحضره من العلماء الأعيان، المحرزين قصب السّبق في ميادين العلوم والفضل والإحسان، من اجتمعنا معهم في حلق الدراسة أو ضمّنا اتحاد أو تقارب الزمان، ومن أخذوا عنّا وصاروا في المعارف ذوي شأن. وتجري فيه مذكرات وبحوث أرقّ من النّسيم البليل، وأبهج من أزهار الربيع الجميل، وأشهى إلى النّفوس من الشفاء للعليل، تسفر عن تحقيقات نفيسة، وتجلى مشاكل جدّ عويصة، يشهدها جمع من الجمهور حريص على الاستفادة، والتبرّك بحضور مجالس الحديث النّبوي على ما اعتاده أهل بلدنا، وأحسن بها من عادة. ولما بلغت من الكبر عتيا، وأصبح ما كان دانيا مني قصيا، وما كان طيعا عصيا، وكان أكثر الجيل الحاضر، لم يدرك هذه المجالس الطاهرة الباطن الجميلة الظاهر، ولا استنشق عبير واديها، وخبر ما اشتملت عليه مطاويها، وكانت مشتتة الشمل مبعثرة الأجزاء لا تجمعها صلة قرابة ولا رابطة تأليف، ولم تلمسها يد الترتيب والترصيف، خفت أن يصيبها ضياع أو إغفال، فيتركها قابعة في زوايا الإهمال فتخفي أنوارها، وتستتر أقمارها، وتغيض أنهارها، وتذوي أزهارها، فلا يقع عليها بصر، ولا يظهر لها أثر فعزمت على لمّ شتاتها وترتيبها، وزيادة تهذيبها، وجمع فوائدها وتنسيق جواهرها وفوائدها، لتتمكن الأجيال كلّها من عجم عيدانها ومغازلة خرائدها، وحسانها، وتستعين بقوادمها وخوافيها، على التّحليق في جو التّحقيق واقتناص شوارد واديها.

وسميت هذه المجالس المجموعة :

مجالس العرفان ومواهب الرحمان

والله المسؤول أن يجعل ما تضمنته من الكلام المسموع والعمل المرفوع، إنّه السميع المجيب، عليه توكّلت وإليه أنيب.


المجلس الأوّل
في شرح باب بدء الأذان
من صحيح البخاري

بسم الله الرحمن الرحيم. نحمدك اللهم يا من أوضحت معالم الدّين، وتطوّلت ببعثة أمام المرسلين، وخاتم النبيين، وأرسلته رحمة للعالمين، وجعلته أسوة للمهتدين، ونصلّي ونسلم على نبيك المعصوم في الأقوال والأعمال، وعلى آله وصحبه المستوين على صهوات الكمال، ونعتمد عليك في بلوغ الآمال، ونستعيذ بك من خطل الرأي وزلل اللسان، لدى الكلام على أحاديث بدء الآذان.

قال الإمام محمد بن اسماعيل البخاري الجعفى رضي الله عنه في صحيحه:

بسم الله الرحمن الرحيم. كتاب الأذان باب بدء الأذان وقوله عز وجل﴿ وَإِذَا نَادَيْتُمْ إِلَى الصَّلاَةِ اتَّخَذُوهَا هُزُوًا وَلَعِبًا، ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لاَ يَعْقِلُونَ﴾، وقوله: ﴿إِذَا نُودِيَ لِلصَّلاَةِ مِنْ يَوْمِ الجُمُعَةِ﴾.

حدّثنا عمران بن ميسرة، قال حدّثنا عبد الوارث، قال حدّثنا خالد عن أبي قلابة عن أنس قال : ذكروا النّار والنّاقوس، فذكروا اليهود والنصارى، فأمر بلال أن يشفع الأذان وأن يوتر الإقامة، حدّثنا محمود بن غيلان، قال حدّثنا عبد الرزاق، قال أخبرنا ابن جريج، قال أخبرني نافع أنّ ابن عمر كان يقول : كان المسلمون حين قدموا المدينة يجتمعون فيتحيّنون الصلاة ليس ينادي لها، فتكلّموا يوما في ذلك،

فقال بعضهم، اتّخذوا ناقوسا مثل ناقوس النصارى، وقال بعضهم: بل بوقا مثل قرن اليهود فقال عمر: أولا تبعثون رجلا ينادي بالصلاة، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: يا بلال قم فناد بالصلاة.

الشرح

تقرّر في العرف أنّ عظمة المتبوع توجب العناية بالتابع وتبوّئه مقاعد المبرّة والكرامة، ولما كان متبوعنا الأعظم سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم أكرم الخلق على الله، وأحبّهم إليه وأرفعهم منزلة عنده وقد آتاه من معالي الدرجات وأصناف الكرامات، ما يضيق عنه نطاق الحصر، كنّا معشر هذه الأمّة أعظم الأمم قدرا وأكثرهم على قلة العمل وخفّته أجرا، وخصّنا الله بالتّحف الفاخرة وآتانا ما لم يوته الأمم الغابرة، ومن جملة ما خصّنا به الأذان والإقامة، وقد أكرم الله نبيه صلى الله عليه وسلم بذلك حيث رفع به ذكره وقرن به اسمه وقد امتن عليه بذلك إذ قال: ﴿وَرَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ﴾.

وحصل لهذه الأمّة ببركة نبيّها شيء من هذه المنقبة، فقد جاء من ذكرها والثناء عليها ومدحها في القرآن وفي الكتب السالفة كثير، حتى قال موسى عليه السلام، على ما جاء في بعض الأحاديث : «اللهم اجعلني من أمّة محمد، لما وجد من الإشادة بذكرهم والثناء عليهم، وهذه شنشنة المزايا والمناقب، فما من مزية أعطيها رسول صلى الله عليه وسلم سوى ما وقع استثناؤه إلا وقد أعطيت أمّته منها نموذجا، فهي عامة كعموم التكاليف، قال القاضي أبو بكر بن العربي: إن سنّة الله جرت أنّه إذا أعطى الله نبيا شيئا أعطى أمّته منه وأشركهم معه فيه. قال المحقّق أبو إسحاق الشاطبي في الموافقات وما قاله يظهر في هذه الملّة بالاستقراء: أما أوّلا فالوراثة العامة في الاستخلاف على الأحكام

المستنبطة، وقد كان من الجائز أن تتعهّد الأمّة بالوقوف عندما حدّ من غير استنباط، وكانت تكفي العمومات والإطلاق حسبما قاله الأصوليون، ولكنّ الله منّ على العباد بالخصوصيّة التي خصّ بها نبيه عليه السلام إذ قال :﴿لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ﴾، وقال في الأمّة ﴿لَعَلِمَهُ الذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾، وأما ثانيا فقد ظهر ذلك من مواضع كثيرة، وذكر ثلاثين وجها نقتصر على بعضها، فمنها الصلاة من الله تعالى فقال تعالى في النّبي : ﴿إِنَّ اللَّهَ وَمَلاَئِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ﴾ الآية وقال في الأمّة ﴿هُوَ الَّذِي يُصَلِّي عَلَيْكُمْ وَمَلاَئِكَتُهُ لِيُخْرِجَكُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ﴾، وقال: ﴿أُولَئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِنْ رَبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ﴾، ومنها الشّفاعة، قال تعالى : ﴿عَسَى أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَحْمُودًا﴾ وقد ثبتت شفاعة هذه الأمة كقوله عليه السلام في أويس : «يشفع في مثل ربيعة ومضر» وورد : «أئمتكم شفعاؤكم» ومنها إمامة الأنبياء، ففي حديث الإسراء أنّه عليه السلام أمّ بالأنبياء، وفي حديث نزول عيسى عليه السلام في آخر الزمان : «إنّ إمام الأمّة منها وإنّه يصلّي مؤتمّا بإمامها»، ومنها الأمر بطاعته، قال تعالى : ﴿مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ﴾ وقال : ﴿يَا أَيُّهَا الذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ وهم الأمراء والعلماء، وفي الحديث : «من أطاع أميري فقد أطاعني» ومنها الوحي وهو النّبوة، قال تعالى ﴿إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ﴾ وجاء في حق الأمة : «الرّؤيا الصالحة جزء من ستة وأربعين جزءا من النبوّة».

ومن تتبّع الشريعة لاح له من مطالعها كثير مما ذكرنا يدّل على أنّ أمّته تقتبس منه خيرات وبركات. وما ذكرناه من كون الأذان خاصا بهذه الأمّة لا يشكل بما رواه الحاكم وابن عساكر وأبو نعيم بإسناد فيه مجاهيل، أنّ آدم عليه السلام لمّا نزل بالهند استوحش فنزل جبريل فنادى بالأذان، لأنّ مشروعيته للصلاة هو الخصوصيّة على فرض صحّة المرويّ.

والأذان في اللغة الإعلام، قال تعالى : ﴿وَأَذَانٌ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى النَّاسِ﴾ وهو اسم مصدر لأذن المضعّف الذي قياس مصدره التّأذين، والأذان الذي مصدره الأيذان وأما أذن المخفّف فإن تعدّى بالباء كان بمعنى علم، وإن تعّدى باللام كان بمعنى أباح أو استمع ومنه الحديث الشريف : «ما أذن الله لشيء كإذنه لنبي يتغنّى بالقرآن»، أخرجه مسلم، قال ابن قتيبة: وأصل الأذان من الأذن كأنه أودع ما علم أذن صاحبة، وسمى النّداء إلى الصلاة أذانا لأنّه إعلام بدخول الوقت، ولذا وقع اتفاق الأئمّة على منع الأذان للصلاة قبل دخول الوقت، ما عدا الصبح، فإنّهم اختلفوا فيه فذهب مالك والشافعي إلى جوزا الأذان للصبح قبل الفجر، ومنع ذلك أبو حنيفة وصاحبه محمد. وسبب الخلاف حديث الصحيحين : «إنّ بلالا ينادي بليل، فكلوا واشربوا حتى ينادي ابن أم مكتوم» وكان رجلا أعمى لا ينادي حتى يقال له : أصبحت أصبحت، وحديث ابن عمر «إنّ بلالا أذّن قبل طلوع الفجر فأمره النبي صلى الله عليه وسلم أن يرجع فينادي ألا أنّ العبد نام، ألا أنّ العبد نام».. وكان أبو يوسف يقول بقول أبي حنيفة حتى أتى المدينة فرجع إلى قول مالك، وعلم أنّه عملهم المتصل. قال أبو الوليد الباجي: إن كان الاستدلال بحديث الصحيحين على أنّ الأذان يكون قبل الفجر فصحيح، وإن كان على أنّ الأذان للصلاة فليس في الحديث ما يدلّ عليه. قلت كون الأذان للصلاة هو الأصل الذي يؤخذ من الأحاديث، وادّعاء أنّ هذا الأذان ليس للصلاة يفتقر إلى دليل، ولهذا استدلّ عليه من قبل أبي حنيفة وصاحبه محمد بحديث البخاري، عن ابن مسعود، عن النبي صلّى الله عليه وسلم قال: «لا يمنعنّ أحدكم أو أحدا منكم أذان بلال من سحوره، فإنه يؤذن أو ينادي بليل ليرجع قائمكم وينبّه نائمكم» اهـ ولعلّ إمام دار الهجرة وموافقيه يرون أنّ التعليل لبيان ما في وقت صلاة الغداة من الأعذار التي أباحت الترخّص في تقديم أذانها ليتنبّهوا لها. وفي شرح ابن ناجي على المدوّنة ما يلوح لما ذكرناه، وبالجملة فمناط الوتر هل التّعليل لأصل المناداة وهو ما رآه الإمام أبو حنيفة، أو للمناداة إلى الصلاة في الليل، وهو ما رآه مالك والشافعي.

وافتتح البخاري باب بدء الأذان أي ابتدائه بالآيتين الكريمتين لكونهما مدنيّتين، وابتداء الأذان إنّما كان بالمدينة فحصلت المطابقة بين الترجمة والآيتين، والرّاجح أنّ الأذان كان في السّنة الأولى من الهجرة، وقيل في الثانية، وذكر المفسّرون أنّ اليهود لمّا سمعوا الأذان قالوا : لقد أبدعت يا محمد شيئا لم يكن فيما مضى، فنزلت ﴿وَإِذَا نَادَيْتُمْ إِلَى الصَّلاَةِ اتَّخَذُوهَا هُزُوًا وَلَعِبًا، ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لاَ يَعْقِلُونَ﴾ وأخرج البيهقي في الدّلائل عن ابن عبّاس رضي الله عنهما، قال : «كان منادي رسول الله صلى الله عليه وسلّم إذا نادى بالصلاة فقام المسلمون إليها، قالت اليهود: قد قاموا، لا قاموا، فإذا رأوهم ركعّا وسجّدا استهزؤوا بهم وضحكوا منهم»، وأخرج ابن جرير وغيره عن السّدّي، قال : «كان رجل من النّصارى بالمدينة إذا سمع المنادي ينادي أشهد أنّ محمدا رسول الله قال : حرق الكاذب، فدخلت خادمة ذات ليلة بنار وهو نائم وأهله نيام فسقطت شرارة فأحرقت البيت وأحرق هو وأهله.»

وأطلق النّداء على الأذان لاشتماله على الحيعلة، والضمير في قوله اتّخذوها يعود على الصلاة أو المناداة المفهومة من الفعل، على حد ﴿اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى﴾ وقوله هزؤا ولعبا، الهزء والهزؤ والمهزأة مصدر هزأ منه وبه كمنع وسمع وسخر والهزأة بالضم وسكون الزّاي من يهزأ منه، وبضمّ الهاء وفتح الزّاي من يهزأ بالناس، وهذا دأب فعلة وفعلة من الثلاثي، الأول يكون للمفعول والثاني للفاعل، واللعببفتح فكسر كاللعب واللعب بفتح اللام وكسرها مع سكون العين والتلعاب مصدر لعب كسمع، وهو ضد الجدّ، كما في القاموس وفي مجمع البيان : هو الأخذ على غير طريق الجد، ومثله العبث، وأصله من لعاب الصبي، يقال لعب كسمع ومتع إذا سال لعابه وخرج إلى غير جهة، والمصدران إما بمعنى اسم المفعول أو الكلام على حذف مضاف أو قصد المبالغة. والمشار إليه في قوله (ذلك) ما تقدّم في الشرطيّة من لعبهم بالصلاة

واستهزائهم بها. ونكتة الإتيان باسم الإشارة تمييز المشار إليه أكمل تمييز على حدّ ما قيل في قول ابن الرّومي:

هذا أبو الصقر فردا في محاسنه

من نسل شيبان بين الضال والسلم

وقول الآخر :

أولئك قوم إن بنوا أحسنوا البنا

وإن عاهدوا أوفوا وإن عقدوا شدّوا

والباء في قوله بأنّهم سببية، أي ذلك الاستهزاء واللعب بسبب أنّهم قوم لا يعقلون، أي ليس لهم عقل. ونفى العقل عنهم لعدم انتفاعهم به في أعظم الأغراض وهو النّجاة فهو من باب تنزيل الموجود منزلة المعدوم غنائه. ولم يذكر مفعول يعقلون لعدم تعلق الغرض ببيانه فنزل الفعل منزلة اللازم.

وفي الآية دلالة على ثبوت الأذان كما قال جار الله، أو على مشروعيته كما قال ناصر الدين البيضاوي، ووجهه الشهاب الخفاجي بأنّ الآية لما دلّت على أن اتّخاذ المناداة هزؤا ولعبا من منكرات الشرع دلّت على أنّ المناداة من حقوقه المشروعة له، وبه يندفع استشكال وجه الدّلالة بأنّ الشّرطية لا تدلّ على الوقوع، قلت: وفي الآية دلالة واضحة على عظم منزلة الصلاة لإفرادها بالذّكر وجعل الاستهزاء بها موجبا لمعاداة المستهزئين مع شمول اسم الدين لها، الذي جعل الاستهزاء به في الآية السابقة علّة النهي عن موالاة الأعداء، لأنّ التعليق على اسم الموصول لأجل صلته في حكم التعليق على المشتق المؤذن بعليّة ما منه الاشتقاق، وقد قال تعالى في الآية السابقة: ﴿يَا أَيُّهَا الذِينَ آمَنُوا لاَ تَتَّخِذُوا الذِينَ اتَّخَذُوا دِينَكُمْ هُزُوًا وَلَعِبًا. مِنَ الذِينَ أُوتُوا الكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَالكُفَّارَ أَوْلِيَاءَ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾.

وإنما كانت الصلاة بهذه المنزلة السّامية لأنّها تتضمن الاعتقاد بالقلب والقول باللسان والعمل بالجوارح، والإيمان الكامل مركب من هذه الأمور الثلاثة، ولعلّه السّر في إطلاق اسم الإيمان عليها في قوله تعالى : ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ﴾.

وأما قوله تعالى : ﴿إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ﴾. فقال في الكشّاف : إنّ من يوم الجمعة بيانا لاذا وتفسيرا له وردّه النيسابوري بأنّ اليوم أعمّ من وقت النّداء، والعام لإبهامه لا يصير بيانا ظاهرا، فالأولى أن تكون (من) للتبعيض، والجمعة بالسكون كالضحكة للمضحوك منه، وضم الميم قيل به، كما قيل في عشرة عشرة قاله الزّمخشري وأيّد بجمعه على جمع كقربة وقرب، وكان اسم الجمعة في العرب الأول عروبة فسمّاها الجمعة كعب بن لؤي لاجتماع النّاس فيها إلى كعب، قال الشاعر :

لا يبعد الله أقواما إذا خلطوا

يوم العروبة أصراما بأصرام

والمراد بالصلاة هنا الجمعة دون غيرها إجماعا، ونفى بعضهم استفادة ذلك من اللفظ، وأثبته ابن العربي لقوله من يوم الجمعة. والنّداء المختص بذلك اليوم هو نداء تلك الصلاة، فأما غيرها فهو عام في سائر الأيام ولو لم يكن المراد به نداء الجمعة لما كان لتخصيصه بها وإضافته إليها معنى ولا فائدة.

والمراد من السعي في قوله : ﴿فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ﴾ على ما ذهب إليه الجمهور، العمل كقوله تعالى : ﴿وَمَنْ أَرَادَ الْآخِرَةَ وَسَعَى لَهَا سَعْيَهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ﴾ وقوله تعالى : ﴿إِنَّ سَعْيَكُمْ لَشَتَّى﴾، وقيل : المراد به السّعي على الأقدام،

قال ابن العربي : والتّحقيق أنّ ذلك ليس بواجب ولكنّه فضيلة، ففي الصحيح أنّ أبا عبس بن جبر وكان من كبار الصحابة يمشي إلى الجمعة راجلا وقال : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : «من أغبرت قدماه في سبيل الله حرمهما الله على النار» وقد وقع تصحيفه في النّسخ المطبعيّة حيث ذكر هذا الاسم باسم أبي عيسى بن جبير.

واختلف في المراد من الذكر الوارد في الآية، فقال سعيد بن جبير: إنه الخطبة، وقيل الصلاة. والصحيح إنّه الجميع، وأوله الخطبة فإنّها تكون عقب النّداء.

وأخرج البخاري في هذا الباب حديثين، الأول عن أنس، قال : «ذكروا النّار والنّاقوس، فذكروا اليهود والنصارى، فأمر بلال أن يشفع الأذان وأن يوتر الإقامة»، والثاني حديث ابن عمر، قال : «كان المسلمون حين قدموا المدينة يجتمعون فيتحيّنون الصلاة، ليس ينادي لها، فتكلّموا يوما في ذلك فقال بعضهم : اتّخذوا ناقوسا مثل ناقوس النصارى، وقال بعضهم: بل بوقا مثل قرن اليهود فقال عمر : أولا تبعثون رجلا ينادي بالصلاة، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : يا بلال قم فناد بالصلاة»، قال الحافظ ابن حجر : وقع في حديث أنس اختصار، ولعّل الأصل : ذكروا النار والناقوس والبوق، فذكروا اليهود والنصارى والمجوس وأيّده برواية روح بن عطاء عن خالد، وفيها : فقالوا لو اتخذنا ناقوسا، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : ذاك للنصارى، فقالوا : لو اتخذنا بوقا، فقال: ذاك لليهود، فقالوا : لو رفعنا نارا، فقال: ذاك للمجوس اهـ. وعلى ما قاله يكون في الكلام احتباك وفيه لفّ ونشر معكوس، وهو أن يعطي الأول في النّشر للأخير في اللّف، وهكذا، وأما المرتّب فهو أن يعطي الأول في النّشر للأول في اللّف، وهكذا على الترتيب كقول ابن الرومي :

آراؤكم و وجوهكم وسيوفكم
في الحادثات إذا دجون نجوم
فيها معالم للهدى ومصابح
تجلو الدجى والأخريات رجوم

وقوله في حديث أنس : فأمر بلال أن يشفع الأذان وأن يوتر الإقامة، اختلف الأصوليّون في هذه الصيغة وما أشبهها، فالأكثرون على أنّ قول الصحابي (أمرنا أو نهينا) محمول على أمره صلى الله عليه وسلم، فيكون حجة، لأنّ الظاهر أنّه لا يقول ذلك إلا عن أمره صلى الله عليه وسلم، إذ إطلاق مثله في العرف ينصرف إلى صاحب الأمر والنّهي، وهو رسول الله صلى الله عليه وسلم، وقيل : لا يكون حجة لاحتمال أن يكون مضافا إلى أمر الكتاب أو الأمة أو بعض الأيمة أو عن الاستنباط لأنّه مأمور بموجب القياس وأجيب ببعده.

وقد استنبط بعضهم من الحديث وجوب الأذان لقوله : أمر بلال، والأمر إذا أطلق ينصرف إلى الوجوب على المختار، وأعرض البخاري عن التّصريح بحكمه، قال الزّين بن المنير : لعدم إفصاح الآثار الواردة فيه عن حكم معين، فأثبت مشروعيّته، وسلم من الاعتراض وقد اختلف في ذلك، وسبب الخلاف أنّ مبدأ الأذان لّما كان عن مشورة أوقعها النبي صلى الله عليه وسلم بين أصحابه حتى استقر برؤيا بعضهم على ما سيأتي، فأقّره كان ذلك بالمندوبات أشبه. ثم لما واظب على تقريره ولم ينقل أنّه تركه ولا أمر بتركه ولا رخّص في تركه كان ذلك بالواجبات أشبه، واعترض الاستدلال بالأمرية على وجوبه بأن الظاهر في الوجوب هو صيغة الأمر لا لفظه، فإنّه اللفظ الدال على الطلب بالوضع أعّم من أن يكون الطلب جازما أو غير جازم، فهما مسألتان،

وقد صرّح بالفرق بينهما الآمدي وابن الحاجب أيضا والشّهاب القرافي : ذلك أنّ ابن الحاجب صرّح في أول المختصر وصحّح أنّ المندوب مأمور به، ولم يحك الخلاف إلا عن الكرخي والرازي في مبحث الأوامر أنّ الجمهور على أنّ صيغة افعل للوجوب حقيقة، فدلّ ذلك على أنّهما مسألتان.

وتفصّى بعضهم عن الاستدلال بحديث أنس على حكم الأذان بأنّ الأمر، إنّما ورد بصفة الأذان لا به نفسه، وأجاب الشيخ ابن دقيق العيد عن ذلك بأنّه إذا ثبت الأمر بالصفة لزم أن يكون الأصل مأمورا به، ورد بالمنع فيكون شفع الأذان واجبا ليقع الأذان مشروعا لا لكونه واجبا، كما أنّ الطهارة واجبة لصحة صلاة النفل لا لوجوبها، وهذه الاعتراضات كلها مبنيّة على الأخذ من حديث أنس، وإلا فإنّ الاستدلال واضح من حديث عبد الله بن زيد في ابتداء الأذان، ولم يخرّجه البخاري لأنه على غير شرطه، وأخرجه الإمام في الموطأ مرسلا مختصرا، والتّرمذي في ترجمة الأذان، قال ابن عبد البر : روى قصة عبد الله بن زيد في ابتداء الأذان جماعة من الصحابة بألفاظ مختلفة ومعان متقاربة، والأسانيد في ذلك متواترة، وهي من وجوه حسان اهـ. وأصحّ طرقه على ما قاله محمد بن يحيى الذهلي ما أخرجه أبو داود وغيره من محمد بن عبد الله بن زيد قال حدثني أبي : لما أمر صلى الله عليه وسلم بالناقوس يعمل به للناس ليجتمعوا للصلاة طاف بي وأنا نائم رجل يحمل ناقوسا في يده، فقلت يا عبد الله أتبيع النّاقوس، فقال : وما تصنع به، فقلت : ندعو به إلى الصلاة قال : أفلا أدلّك على ما هو خير من ذلك، فقلت : بلى، قال: تقول (الله أكبر)، فذكره مربع التّكبير، بلا ترجيع، قال : ثم استأخر عنّي غير بعيد، فقال : تقول إذا قمت إلى الصلاة، فذكر الإقامة مفردة، وثنّى (قد قامت الصلاة) فلما أصبحت أتيت رسول الله صلى الله عليه وسلم فأخبرته بما رأيت فقال : إنّها لرؤيا حقّ إن شاء الله فقم مع بلال

فألق عليه ما رأيت، فليؤذّن به، فإنه أندى منك صوتا فقمت مع بلال فجعلت ألقيه عليه، ويؤذن به، قال : فسمع بذلك عمر بن الخطاب وهو في بيته فخرج يجر رداءه يقول : والذي بعثك بالحق يا رسول الله لقد رأيت مثل ما رأى، فقال صلى الله عليه وسلم فلله الحمد اهـ. لفظ أبي داود، ولربما أشكل هذا الحديث مع حديثي الباب من وجوه : الوجه الأوّل ما جاء فيه من أمره صلى الله عليه وسلم بالناقوس، وجاء في حديث أنس كراهته لذلك، وفي حديث ابن عمر يا بلال : قم فناد بالصلاة، وأجاب الزّرقاني بأنه كرهه أولا ثم أمر بعمله، قلت : وهو منه رحمه الله غريب، مع قول الإمام في الموطأ : كان رسول الله صلى الله عليه وسلم أراد أن يتّخذ خشبتين يضرب بهما ليجتمع الناس للصلاة الخ، فبيّن أنّ المراد بالأمريّة الإرادة والتّعبير بالمسبّب عن السبب غير عزيز في كلامهم وبه تندفع المعارضة مع حديث ابن عمر ويجاب عن معارضته لحديث أنس بأنّه كرهه أولا ثم همّ به أو أراده.

الإشكال الثاني أنّ حديث ابن عمر يقتضي حضور عمر لقوله فقال عمر: أولا تبعثون رجلا ينادي بالصلاة، وحديث عبد الله بن زيد يقضي مغيبه.

الإشكال الثالث أنّ حديث ابن عمر يقتضي أنّ مبدأ الأذان بإشارة عمر، وحديث عبد الله بن زيد يقتضي أنّه برؤياه، وقد حدا هذا الإشكال بالقاضي أبي بكر ابن العربي إلى الطعن في صحّة حديث ابن عمر، وعجب من تصحيح التّرمذي له مع أنّ حديث ابن عمر مجمع على صحّته، والجواب الحقّ عن هذين الإشكالين ما استظهره الحافظ ابن حجر أنّ إشارة عمر بإرسال رجل ينادي بالصلاة، كانت عقب المشاورة فيما يفعلونه، ورؤيا عبد الله بن زيد كانت بعد ذلك، ولهذا قال القاضي عياض: المراد بالمناداة للصلاة في حديث ابن عمر الإعلام بحضور وقتها، لا خصوص الأذان المشروع، ويؤيّده ما أخرجه ابن سعد في الطبقات من مراسيل سعيد بن المسيّب

أنّ اللفظ الذي كان ينادي به للصلاة : الصلاة جامعة، وقد ثبت بما نقلناه أنّ ابتداء الأذان للصلاة على ما هو المتعارف إنما هو برؤيا عبد الله بن زيد، وقد استشكل إثبات حكمه بالرؤيا بأنّ رؤيا غير الأنبياء لا ينبني عليها حكم شرعي، وأجيب باحتمال مقارنة الوحي لذلك، أو بأنّه صلى الله عليه وسلم أمر بمقتضاها لينظر أيقرّ على ذلك أم لا، ولاسيما لما رأى نظمها يبعد دخول الوسواس فيه. وهذا ينبني على القول بجواز اجتهاده صلى الله عليه وسلم في الأحكام وهو الذي يشهد له صدر الحديث، واستنتجه أبو الوليد الباجي من الحديث فقال في المنتقى: في الحديث دليل على أنّ النبي صلى الله عليه وسلم كان له الاجتهاد في أمور الشريعة، ما لم ينص له على الحكم، ولهذا أدّاه اجتهاده إلى اتّخاذ الخشبتين للصلاة لاجتماع الناس لها، فلمّا رأى عبد الله بن زيد الأذان صار إليه اهـ. واجتهاده صلى الله عليه وسلم مسألة ذات خلاف بين الأصوليين، والخلاف فيها جوازا ووقوعا، فأما الجواز ففيه أربعة مذاهب ثالثها جوازه في الحروب والأراء، رابعها الوقف، والجمهور على الجواز، وإما الوقوع ففيه مذاهب ثالثها الوقف، والمختار عند الحنفيّة أنه عليه السلام مأمور بانتظار الوحي أولا إلى خوف فوت الحادثة، ثم بالاجتهاد ثانيا إذا مضى وقت الانتظار ولم يوح إليه، لأنّ عدم الوحي إليه فيها إذن في الاجتهاد حينئذ، واستدل صدر الشريعة على المختار من تعبّده عليه السلام بالاجتهاد باندراجه عليه السلام في عموم قوله تعالى : ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الأَبْصَارِ﴾ وبوقوعه من غيره من الأنبياء كداود وسليمان عليهما السلام. قال تعالى : ﴿وَدَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الحَرْثِ إِذْ نَفَشَتْ فِيهِ غَنَمُ القَوْمِ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ. فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ، وَكُلاًّ آتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا﴾ ولا قائل بالفرق وبقول الخثعميّة التي قالت له أنّ فريضة الحج أدركت أبي شيخا كبيرا لا

يستطيع أن يثبت على الراحلة أفيجزيني أن أحجّ عنه. فقال لها : أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيته، أكان يقبل منك، قالت نعم، قال : فدين الله أحقّ أن يقبل، وبقوله عليه السلام لعمر لما سأله عن قبلة الصائم : أرأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته أكان يضرّك؟ وبأنّه صلى الله عليه وسلم شاور أصحابه في كثير من الأمور المتعلّقة بالحروب وغيرها، ولا يكون ذلك إلا لتقريب الوجوه وتخمير الرأي إذ لو كان لتطييب قلبوهم فإن لم يعمل برأيهم كان ذلك إيذاء واستهزاء لا تطييبا، وإن عمل فلا شك أنّ رأيه أقوى وإذا جاز العمل برأيهم عند عدم النّص فبرأيه أولى، لأنه أقوى أهـ. وأقوى حجج المانعين قوله تعالى : ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الهَوَى إِنْ هُوَ إِلاَّ وَحْيٌ يُوحَى﴾ وأجيب بأنّ ذلك ردّ لما كان يطعن به الكفار في القرآن.

وما ذكرناه قيل من أنّ الرؤيا لا يعمل بها في الأحكام الشرعية لا ينافي أنه يجوز العمل بها في غيرها إذا وجد شرط مراعاتها واعتبارها، وهو أن لا تخرم حكما شرعيّا ولا قاعدة دينيّة وإلا كان ذلك خيالا ووهما، أو من إلقاء الشيطان، وقد يخالطه ما هو حق وقد لا يخالطه، قاله الشّاطبي، قال : ومن أمثلته ما سئل عنه حافظ المذهب ابن رشد في حاكم شهد عنده عدلان مشهوران بالعدالة في أمر، فرأى الحاكم في منامه أنّ النبي صلى الله عليه وسلم قال له : لا تحكم بهذه الشهادة فإنها باطل، فمثل هذه لا اعتبار بها في أمر ولا نهي ولا بشارة ولا نذارة، لأنها تخرم قاعدة من قواعد الشريعة، وما روى أنّ أبا بكر رضي الله عنه أنفذ وصية رجل بعد موته برؤيا رؤيت فهي قضية عين لا تقدح في القواعد الكلية، إذ قضايا الأعيان بمجردها لا تكون حجة لاحتمالها، فلعلّ الورثة رضوا بذلك، فلا يلزم خرم أصل، وما قيل في المرائي يقال في الخوارق، فما خالف الشريعة يدل على بطلانه في نفسه، وذلك أنّها قد تكون في ظواهرها كالكرامات، وليست كذلك، بل من أعمال الشيطان، كما حكي عياض عن

الفقيه أبي ميسرة المالكي أنّه كان ليلة بمحرابه يصلّي ويدعو ويتضرّع وقد وجد رقة، فإذا بالمحراب قد انشقّ وخرج منه نور عظيم، ثم بدا له وجه كالقمر وقال له : تملأ من وجهي يا أبا ميسرة فأنا ربّك الأعلى، فبصق ولعنه، وكما حكي عن الشيخ عبد القادر الكيلاني أنه عطش عطشا شديدا، فإذا سحابة قد أقبلت وأمطرت شبه رذاذ حتى شرب، ثم نودي ممن السّحابة: يا فلان أنا ربّك، وقد أحللت لك المحرّمات، فلعنه وأطرده فاضمحلّت السحابة، وقيل له : بم عرفت أنّه إبليس ؟ قال : بقوله : قد أحللت لك المحرّمات اهـ.

وأخذ من قوله في حديث ابن عمر : «فتكلّموا يوما في ذلك» مراعاة المصالح والعمل بها، وذلك أنّه لما شق عليهم التبكير إلى الصلاة فتفوتهم أشغالهم، أو التّأخير فيفوتهم وقت الصلاة نظروا في ذلك.

والقول بالمصالح نسب لمالك رحمه الله، وتحقيق القول فيه أنّ المناسب وهو ما يلزم من ربط الحكم به حصول مصلحة أو درء مفسدة، ينقسم باعتبار شهادة الشرع إلى ثلاثة أقسام : الأوّل ما شهد باعتباره أصل معيّن، فيعتبر باتفاق القائسين، الثاني ما شهد بإلغائه أصل معيّن فيردّ اتفاقا، الثالث ما لم يشهد له بالاعتبار ولا بالإلغاء أصل معيّن، وهذا هو المرسل، وربط الحكم به يسمى استصلاحا واستدلالا، واختلف في اعتباره، فذهب القاضي وجماعة إلى ردّه، والاقتصار على كل معنى له أصل. وذهب مالك إلى جواز اتباع وجوه الاستصلاح والاستصواب، قربت من موارد النّصوص أو بعدت، إن لم يضادها أصل من الأصول الثلاثة الكتاب والسّنة والإجماع، وذهب الشافعي إلى التمسّك بالمعنى، وإن لم يستند إلى أصل على شرط قربه من معاني الأصول الثابتة وقد شدّد إمام الحرمين النّكير على مذهب مالك وألزمه ثلاثة أشياء : الأول اختلاف الأحكام باختلاف الأشخاص والبقاع والأوقات، الثاني انحلال الأمر من صيرورة ذوي الأحلام بمثابة الأنبياء عليهم السلام، الثالث أنّ العامي العالم بوجوه

السياسات إذا راجع العلماء في قضيّة وأعلموه أنّها ليست منصوصة في كتاب ولا سنّة ولا أصل له يدانيها، تأتّى له أن يحكم بعقله، وقد أجاب فحول المالكية عن ذلك كله ومنهم الإمام أبو الحسن الأبياري المالكي في شرح البرهان، فأجاب عن الأوّل بأنّه لا مضرّة تلزم من اختلاف الأحكام باختلاف الأحوال والبلدان، وعن الثاني بأنّه تهويل ليس وراءه تحصيل، إذ العلماء ورثة الأنبياء وما كان النبي يذكر إلا ما فهمه عن ربّه تعالى وإذ جعل الله تعالى للعلماء أن يحكموا بما يرونه صوابا تحصيلا مقصود الشّارع لم تكن لهم مجاوزة في ذلك ولا تعدّيه، وكانوا إنما حكموا بحكم الله تعالى، ألا ترى أنهم إذا استنبطوا المعاني من الأصول فإنّهم بعقولهم أدركوا ذلك ولا ينسب الحكم إليهم بحال ؟ فأي فرق بين أن يفهموا المعاني من أصول معيّنة وبين أن يفهموها مستندين إلى كل الشريعة، وعن الثالث بأنه وهم لوجهين : أحدهما إنا نشترط في اتباع المصالح أن لا تناقض أمرا مفهوما من الشريعة، ومن أين يعلم العامي ذلك وهو لم يحط معرفة بالمقاصد الشرعيّة، الثاني أنّا لا نريد بالمصلحة هنا مطلق جلب المنفعة ودفع المضرّة وإنما نريد بها المنفعة المقصودة للشارع، وإنما يعرفها العلماء دون العوام اهـ. وقد بين إمام الحرمين في البرهان معنى التقريب الذي نسبه إلى الشافعي بأنّه قد ثبتت أصول معلّلة اتفق القائسون على عللها، فقال : تجعل تلك الأصول معتبرة وتجعل الاستدلالات قريبة منها وإن لم تكن أعيانها، واعتبار المعنى بالمعنى تقريبا أولى من اعتبار صورة بصورة بمعنى جامع، وتعقّبه الأبياري بأنه لم تظهر الجهة التي يشترط فيها التقارب، فإن اكتفى بمجرّد التقارب في المصلحة أعملت جميع المصالح، وإن اشترط الاشتراك في الوجه الأخص فهو المؤثر بعينه، وبين الدرجتين رتب متفاوتة في القرب والبعد لا تنضبط بحال، واعترض قوله (واعتبار المعنى بالمعنى تقريبا أولى) بأنّا قرّبنا الصّورة نظرا إلى الاشتراك في المعنى، وأما تقريب المعنى بالمعنى فأي شيء يقرّبه منه، والاستدلال على اعتبار المصالح ذكره الشهاب القرافي في غالب كتبه الأصوليّة.

وأخذ من الحديث التّشاور في الأمور، ولاسيما المهمّة، قال النّووي : وذلك مستحبّ في حقّ الأمّة بإجماع العلماء، واختلف هل المشاورة في حقه عليه الصلاة والسلام واجبة أم سنة والصحيح عندهم وجوبها عليه، لقوله تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ والمختار أنّ الأمر للوجوب اهـ. قلت يظهر لي أنّ المشاورة في حقّنا مطلوبة إجماعا، وكون الطلب طلب إيجاب أو ندب لم يتسلّط على ذلك إجماع أصلا، وعلى فرض صحّة انعقاد الإجماع على أنّه مندوب في حقّنا فينبغي أن يكون ذلك في أمور الإنسان الخاصة المتعلّقة به، أما الأمور العامة المتعلّقة بالشؤون العامة فلا يصحّ أن تكون غير واجبة على الرئيس الذي يسوس عامة الناس، وهي واجبة على رسول الله صلى الله عليه وسلم المعصوم من اتباع الهوى والذي لا يقّر على خطا، وهل أهلك الدول الإسلامية غير ساستهم المستشدين بإهمالهم المشهورة. وقد أورد البخاري في كتاب الاعتصام بالكتاب والسنّة من صحيحه بابا في الشّورى، وساق جملة من مشاورة النبي صلى الله عليه وسلم أصحابه، ثم قال : «وكانت الأيمة بعد النبي صلى الله عليه وسلم يستشيرون الأمناء من أهل العلم في الأمور المباحة ليأخذوا بأسهلها، فإذا وضح الكتاب والسنّة لم يتعدّوه إلى غيره اقتداء بالنبي صلى الله عليه وسلم»، وفي الحديث منقبة ظاهرة لعمر رضي الله عنه لاستقرار الأمر على ما رأى من المناداة للصلاة، وإن كانت ألفاظ الأذان لم تستفد إلا من رؤيا عبد الله بن زيد.

وفي أمره عليه الصلاة والسلام لبلال بالمناداة للصلاة في حديث ابن عمر، وبالأذان المعهود في حديث عبد الله بن زيد، وتعليله لذلك بأنّ بلالا أندى صوتا دليل على ما كان لرسول الله صلى الله عليه وسلم من كمال المعرفة بأصحابه وتنزيل الناس منازلهم، فيقدم لكل ولاية من هو أقوم بمصالحها، وهي مرتبة عظيمة مأمور بها، ففي حديث عائشة : «أمرنا أن ننزّل الناس منازلهم» وأحقّ الخلق بها الأنبياء والأيمة ومن يخلفهم من الأمراء والعلماء، وهي إحدى الخصال الموجبة للتفضيل والتقدّم، فقد قال القاضي أبو بكر ابن العربي في العارضة : منازل التّخيير والتّفضيل سبع وهي

التربية والعلم والتدبير والسياسة والشجاعة والعفّة والزهد والمعرفة بمنازل النّاس، وللنبي صلى الله عليه وسلم في جميع هذه المنازل اليد العليا بلا ثنيا. وقد استدلّ على استحقاق تقدّم أبي بكر رضي الله عنه على بقية الصحابة وأفضليته على سائرهم، بأنّه أكمل في هذه الخصال من جميعهم، وقد ذكر رحمه الله من الشواهد الكثيرة على ذلك ما يزيد الناظر إيمانا.

قال بعض الفضلاء : والسّر في اختصاص بلال بالأذان أنّه كان لما عذب في الله ليرجع عن الإسلام يقول : أحد، أحد، فجوزي بولاية الأذان المشتمل على عقيدة الإيمان الموقوف عليها دخول الجنة، وهي الاعتراف بالذات وما يجب لها ويستحيل عليها، ويجوز في حقها من بعثة الرسل وإلزام التكليف والاعتراف بوقوع الجزاء عليه في الدار الآخرة، وقد تضمّن الأذان ذلك على هذا الترتيب، فالله أكبر اعتراف بالذات منزّهة عما يستحيل عليها من الأضداد، لأنّه تعالى الأكبر سواء أقلنا بمعنى كبير كما في قوله تعالى ﴿وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ﴾ أي هيّن، وكما في قول الشاعر :

تمنّى رجال أن أموت وإن أمت

فتلك سبيل لست فيها بأوحد

أي بواحد، أو قلنا هو أفعل تفضيل، ومعناه أكبر من كل شيء فحذفت (من) كما في قول الشاعر :

إذا ما ستور البيت أرخين لم يكن

سراج لنا إلا ووجهك أنور

أي أنور من غيره. وأشهد أن لا إلاه إلا الله اعتراف بما يجب له من الوحدانية، وأشهد أنّ محمدا رسول الله اعتراف بما يجوز فعله من بعثة الرسل وإثبات لرسالته صلى الله عليه وسلم لهداية الخلق، وإلى هنا انتهى ما ثبت بدليل العقل من العقيدة. وحيّ الصلاة دعاء إلى امتثال التّكليف بها، وحيّ على الفلاح دعاء إلى البقاء في دار الجزاء على التّكليف، وهذا آخر العقيدة.

ولكون الأذان بهذه المنزلة العظيمة في التّوحيد يفرّ الشيطان عند سماعه على ما روى في الصحيح.

وورد في فضله آثار كثيرة حتى اختلف العلماء في التّرجيح بين الأذان والإمامة، فذهب جماعة إلى ترجيح الإمامة محتجّين بأنّ رسول الله صلى الله عليه وسلم أمّ ولم يؤذن، وما كان ليدع الأفضل. وأجيب بأنه تركه تواضعا لاشتماله على تعظيم قدره، وقيل : لأنّ فيه الحيعلة. وهي دعاء إلى الصلاة فكان لايسع من سمع ذلك أن يتخلّف حتى لو كان في ضرورة، وفي ذلك من المشقّة ما فيه، وذهب جماعة آخرون إلى ترجيح الأذان محتجّين بقوله عليه الصلاة والسلام : «المؤذّنون أطول الناس أعناقا يوم القيامة» روى بفتح الهمزة، جمع عنق، قيل : إذا ألجم الناس العرق طالت أعناقهم لئلا ينالهم ذلك الكرب، وقيل كناية عن كثرة تشوّفهم لما يرون من ثوابهم، والمتشوّف للشيء يمدّ عنقه إليه. وقيل كناية عن كونهم رؤساء، والعرب تصف السادات بطول الأعناق، قال الشاعر «طوال أنضية الأعناق والهمم»، وروى أعناقا بكسر الهمزة من العنق وهو نوع من السير، أي إسراعا إلى الجنة، وما ذلك إلا لاشتماله من الذّكر على ما هو صريح في التّوحيد، والذّكر المشتمل على صريح التّوحيد أفضل من الذكر المتضمّن له، ولهذا كان التّهليل أفضل من التّسبيح.



المجلس الثاني

الموسوم بشفاء الغلّة في شرح حديث «الإسلام يهدم ما قبله»

الحمد لله الذي بنعته تتمّ الصالحات، وإليه يصعد الكلم الطّيب فترفع الدّرجات، والصلاة والسلام على سيّدنا محمد أفضل المخلوقات، وعلى آله وصحبه الذين سلكوا سبيله، فنالوا من الله رضوانا ونعيما في دار الرّحمات، اللهم إنّا نسألك فتح المقفل، وإيضاح المشكل، والتّوفيق إلى سبيل الرشاد، والإلهام إلى الصواب والسّداد، والحفظ من خطا يفوق إلى نبله، عند التكلّم على حديث «الإسلام يهدم ما قبله».

قال الحافظ الحجة أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري رحمه الله :

حدّثنا محمد بن مثنّى العنزي وأبو معن الرقاشي وإسحاق بن منصور، كلّهم عن أبي عاصم واللفظ لابن المثنّى، حدثنا الضّحاك يعني أبا عاصم أخبرنا حيوة بن شريح، قال حدثني يزيد بن أبي حبيب عن ابن شماسة المهري قال : حضرنا عمرو بن العاصي وهو في سياقة الموت فبكي طويلا وحوّل وجهه إلى الجدار، فجعل ابنه يقول : يا أبتاه أما بشّرك رسول الله صلى الله عليه وسلم بكذا ؟ أما بشّرك رسول الله صلى الله عليه وسلم بكذا ؟ قال : فأقبل بوجهه فقال : إنّ أفضل ما نعد شهادة أن لا إله إلا الله وأنّ محمدا رسول الله إني قد كنت على أطباق ثلاث، لقد رأيتني وما

أحد أشدّ بغضا لرسول الله صلى الله عليه وسلم منّي، ولا أحبّ إليّ من أن أكون قد استمكنت منه فقتلته، فلو متّ على تلك الحالة لكنت من أهل النار، فلما جعل الله عز وجل الإسلام في قلبي أتيت النبي صلى الله عليه وسلم فقلت : ابسط يمينك فلأبايعك، فبسط يمينه قال : فقبضت يدي قال : ما لك يا عمرو قال : قلت إنّي أردت أن أشترط، قال: تشترط بماذا، قلت : أن يغفر لي، قال : أما علمت يا عمرو أنّ الإسلام يهدم ما كان قبله، وأنّ الهجرة تهدم ما كان قبلها، وأنّ الحج يهدم ما كان قبله، وما كان أحد أحبّ إليّ من رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا أجلّ في عيني منه. وما كنت أطيق أن أملأ عيني منه إجلالا له. ولو سئلت أن أصفه ما أطقت لأني لم أكن أملأ عيني منه. ولو متّ على تلك الحالة لرجوت أن أكون من أهل الجنة. ثم ولينا أشياء ما أدري ما حالي فيها، فإذا أنا متّ فلا تصحبني نائحة ولا نار، فإذا دفنتموني فشنّوا عليّ التّراب شنّا، ثم أقيموا حول قبري قدر ما تنحر جزور ويقسم لحمها حتى استأنس بكم وأنظر ماذا أراجع به رسل ربّي.»

الشرح

اشتهر صحيح مسلم بلطائف من صنعة الإسناد تحرّاها مسلم لشدّة ورعه فمنها أنّه قال في هذا السند: حدّثنا محمد بن مثنى العنزي، وقال: واللفظ لابن المثنى ثم قال : أخبرنا حيوة، ثم قال حدثني يزيد بن أبي حبيب، والفرق بين حدّثني وحدّثنا، وأخبرني وأخبرنا، أنّ حدثني فيما سمعه وحده من لفظ الشيخ وحدّثنا فيما سمعه مع غيره، وأخبرني فيما قرأه وحده على الشيخ، وأخبرنا فيما قرئ على الشيخ بحضرته، وقوله (واللفظ لابن المثنّى) يحقّق شّدة احتياطه، وذلك أنّ مقصوده اتفاق الرواة في المعنى، واختلافهم في بعض الألفاظ، فبيّن رحمه الله أن هذا اللفظ لابن

المثنّى. وقوله حدثنا الضّحاك يعني أبا عاصم من وادي ما تقدّم في شدة الاحتياط، لأنّ ابن المثنّى لم يقل حدثنا أبو عاصم، وإنما قال حدثنا الضحاك فبيّن مسلم أنّ الضحاك هو أبو عاصم.

وقد ترجم بعض الشّراح لهذا الحديث بباب «الإسلام يهدم ما قبله» وتراجم صحيح مسلم ليست من وضع مسلم، وإنما هي من وضع الواقفين عليه من العلماء ولهذا يكثر فيها الاختلاف بحسب اختلاف الاختيار، بخلاف تراجم صحيح البخاري فهي من وضعه، حتى قيل : فقه البخاري في تراجم صحيحه.

وقول ابن شمّاسة (حضرنا عمرو بن العاص وهو في سياقه الموت) قال في القاموس : ساق المريض سوقا وسياقا شرع في نزع الروح، وهذا هو المعبر عنه بالاحتضار، وسمّى بذلك إما لحضور أجله وإما لحضور الملائكة، فهو محتضر، وقوله (فبكى طويلا وحوّل وجهه إلى الجدار) ليس هذا من كراهة الموت المذمومة بحديث «إذا كره عبدي لقائي كرهت لقاءه» لأن ذلك فيما إذا كان ركونا للدّنيا، وحبّا وإيثارا لها، قال أبو بكر بن العربي في القبس : جبل الله الخلق على حبّ الدنيا وبغض الموت، فمن كان ذلك منه ركونا إلى الدنيا وحبّا لها وإيثارا فله الويل الطويل، وإن كان خوفا من ذنوبه ورغبة في عمل صالح يحصّله، فله البشرى والمغفرة والنّعيم، وإن كان حياء من الله تعالى لما ارتكب من الذّنوب فالله أحّق أن يستحيي منه، فعلى هذه الأحوال ينزل قوله عليه الصلاة والسلام مخبرا عن الله تعالى «إذا أحب عبدي لقائي أحببت لقاءه، وإذا كره عبدي لقائي كرهت لقاءه» اهـ.

وبكاء سيدنا عمرو بن العاص وتحويله وجهه إلى الجدار وقوله «ثم ولينا أشياء ما أدري ما حالي فيها» ظاهر في أنّه خاف مما عسى أي يكون ألمّ به أثناء ولايته الطويلة، فقد ولّي مصر عشر سنين وثلاثة أشهر، أربعة لعمر من وقت فتحها الذي

كان على يديه سنة عشرين، وسنة لعثمان، وقد صرفه عنها بابن أبي سرح، ويروى أنّ عثمان قال لعمر رضي الله عنهما: أشعرت أنّ اللقاح درت بعدك ألبانها، فقال : لأنكم أعجفتم أولادها، فكنى عثمان عن خراج مصر باللقاح، وكنى عمر عن جور الوالي بعده، وأنّه حرم الرزق أهل العطاء، ووفّره على السلطان ثم وليها لمعاوية سنة ثمان وثلاثين، وتوفّي على ولايتها سنة ثلاث وأربعين، وهو ابن تسعين سنة، وترك مالا كثيرا، ولما حضرته الوفاة نظر إلى ماله، فقال : ليتك بعر وليتني متّ في غزوة ذات السلاسل، لقد دخلت في أمور ما أدري ما حجّتي فيها عند الله، ثم رفع رأسه إلى السماء وقال : اللهم إنك أمرتني فعصيت ونهيتني فتجاوزت، ولست عزيزا فانتصر، ولا بريئا فاعتذر، ولكني أشهد أن لا إلاه إلا أنت وأنّ محمدا عبدك ورسولك.

وإنّما خص غزوة ذات السلاسل لأنّه كان أمير جيشها، ويعبّر عنها بالغزوة وهي في الواقع سريّة، لأنّ ما حضره رسول الله صلى الله عليه وسلم يطلق عليه اسم الغزوة، وما لم يحضره يطلق عليه اسم البعث أو السريّة.

وكانت في جمادى الآخرة سنة ثمان، وكانت بأرض وراء وادي القرى بينها وبين المدينة عشرة أيام وسمّي المكان بذلك إما لأنّ به ماء يقال له السلاسل، وإما لأن به رملا بعضه على بعض كالسلسلة. وقيل لأنّ المشركين ارتبط بعضهم إلى بعض مخافة أن يفرّوا.

وسبب هذه الغزوة أنّ رسول الله صلى الله عليه وسلم بلغه أنّ جمعا من قضاعة تجمّعوا للإغارة وأرادوا أن يدنوا من أطراف المدينة، فبعث إلى عمرو بن العاص يأمره أن يأخذ ثيابه وسلاحه. وقال : يا عمرو إني أريد أن أبعثك على جيش فيغنمك الله ويسلمك. قال : إني لم أسلم رغبة في المال. قال : نعم المال الصالح للمرء الصالح، وبعثه في ثلاثمائة من سراة المهاجرين والأنصار، ومعهم ثلاثون فرسا. فسار هو ومن

معه. وكان يكمن النهار ويسير الليل. فلما قرب منهم بلغه أنّ لهم جمعا كثيرا، فبعث رافع بن مكيث الهجني إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم يستمدّه. فبعث إليه أبا عبيدة بن الجراح، وعقد له لواء، وبعث معه مائتين من سراة المهاجرين والأنصار فيهم أبو بكر وعمر رضي الله عنهما، وأمره أن يلحق بعمرو وأن يكونا جميعا ولا يختلفا. فأراد أبو عبيدة أن يؤمّ الناس، فقال عمرو : إنما قدمت على مددا، أي معينا وأنا الأمير، فقال أبو عبيدة: لا ولكن أنا على ما أنا عليه وأنت على ما أنت عليه. وكان أبو عبيدة رجلا سهلا هيّنا عليه أمر الدنيا، فقال يا عمرو : إنّ رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لي : لا تختلفا. وإنّك إن عصيتني أطعتك. فأطاع له أبو عبيدة. فكان عمرو يصلي بالناس. وسار حتى وصل إلى العدوّ، وكان العدوّ من قضاعة وغيرهم. وكانوا مجتمعين ففضّهم أي فرّقهم وقتل منهم مقتلة عظيمة وغنم.

وقول الراوي (فجعل ابنه يقول : يا أبتاه، أما بشّرك رسول الله صلى الله عليه وسلم بكذا الخ) هذا الابن هو سيدنا عبد الله بن عمرو بن العاص، أسلم قبل أبيه وروى أحاديث كثيرة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، وكان من المجتهدين في العبادة. وهو الذي أرسل إليه رسول الله صلى الله عليه وسلم لما بلغه عنه أنّه يصوم الدّهر ويقرأ القرآن كل ليلة، وأمره بالتخفيف عن نفسه كما فصل ذلك الشيخان في صحيحيهما.

وفي فعل عبد الله ترجية المحتضر بذكر أحاديث الرجاء وصالح عمله ليموت وقد غلب عليه الرّجاء، وهو الأرجح في هذه الحالة، لأنّ الرجاء يجلب محبة الله التي هي غاية السعادة. ومن أحب لقاء الله أحب الله لقاءه. ولذا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «لا يموتّن أحدكم إلا وهو يحسن الظن بالله تعالى». وقال عن الله تعالى: «أنا عند ظنّ عبدي بي، فليظنّ بي ما شاء».

وقد اتبع هذه الطريقة وفعلها كثير من الفضلاء، فقد قال المعتمر لابنه : يا بني حدثني بالرّخص لعلّي ألقى الله وأنا أحسن الظنّ به.

وغلب الخوف على آخرين، فلم يطمئنّوا. قيل للداراني وقد احتضر : أبشر فإنك تقدم على ربّ رحيم. قال : أفلا تقولون : احذر فإنّك تقدم على رب يجازي على الصغيرة ويؤاخذ بالكبيرة. وقول عمرو بن العاص: (إنّ أفضل ما نعدّ شهادة أن لا إله الله وأنّ محمدا رسول الله) يريد ما يعدّه للنجاة من أهوال الآخرة والفوز بالنعيم، وذلك أنّه ثبت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أحاديث كثيرة في هذا المعنى. منها حديث عثمان رضي الله عنه. قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : «من مات وهو يعلم أن لا إله إلا الله دخل الجنة». وحديث أبي هريرة في جمع الأزواد ودعاء النّبي صلى الله عليه وسلم عليها، حتى ملأ القوم أزودتهم، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم عند ذلك : «أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أني رسول الله، لا يلقي الله عز وجل بهما عبد غير شاك فيهما إلا دخل الجنة» وفي رواية «لا يلقي الله بهما عبد غير شاك فيحجب عن الجنة» وحديث عبادة بن الصامت، قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : «من قال أشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأن محمدا عبده ورسوله، وأنّ عيسى عبد الله وابن أمته وكلمته ألقاها إلى مريم وروح منه ، وأنّ الجنة حقّ، وأنّ النار حقّ أدخله الله من أيّ أبواب الجنة الثمانية شاء». وحديث عبادة أيضا: قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : «من شهد أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله حرم الله عليه النار». وحديث معاذ، قال له رسول الله صلى الله عليه وسلم : «ما من عبد يشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدا عبده ورسوله إلا حرمه الله على النار». وعنه في آخر : «من كان آخر كلامه لا إله إلا الله دخل الجنة» وحديث عتبان بن مالك، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «لا يشهد أحد أنّه لا إله إلا الله

وأني رسول الله فيدخل النار أو تطعمه وفي حديث أبي الدرداء: «ما من عبد قال لا إله إلا الله ثم مات على ذلك إلا دخل الجنة». وفي حديث أنس «حرّم الله النار على من قال لا إله إلا الله يبغى بذلك وجه الله».

قال الإمام المازري: قد تظاهر على نفوذ الوعيد في طائفة من العصاة واقتضت هذه الأحاديث أمنهم، فتعيّن تأويلها صونا للأدلّة من التّناقض. وقد تأوّلها سعيد بن المسيّب بأنّ ذلك قبل نزول الفرائض، وأما بعد نزولها فالعاصي في المشيئة. وتأوّلها الحسن البصري بحملها على من مات ولم يعص، وتأوّلها البخاري على من مات وهو تائب. واستبعد الشيخ محيي الدين النّووي تأويل ابن المسيّب بأنّ أحد رواة الأحاديث أبو هريرة وهو متأخّر الإسلام أسلم عام خيبر، وكانت الفرائض فرضت. وأجاب الأبّي بجواز تحمل أبي هريرة للحديث قبل إسلامه.

و قال القاضي عياض : لا يمتنع حمل أكثر هذه الأحاديث على ظاهرها، وتستغنى عن التأويل، وذلك أنّ المذهب الصحيح في العاصي أنّه في المشيئة، يجوز أن تغفر له بدء فيلتحق بمن لم يعص، فلا يدخل النار إلا دخول ورود، أي الجواز على الصراط، ويجوز أن ينفذ فيه الوعيد فيدخلها، ثم لا بد من دخول الجنّة فأحاديث دخول الجنة وعد على ظاهره إذ لابدّ من دخول الجنة بدءا أو بعد الجزاء، وأحاديث تحريم النار عليه تحمل على تحريم الخلود وحديث «من كان آخر كلامه لا إلاه إلا الله دخل الجنة» يحمل على ظاهره، من أنّه يدخلها بدءا إمّا لأنّ ختم كلامه بذلك كفر عنه أو كثر أجره حتى رجحت حسناته، وكذلك حديث «يدخل من أي أبواب الجنة الثمانية شاء» لأنّ ما أضافه إلى الشهادتين من أمر عيسى كفر أيضا أو كثر حسناته.

و هذه الأحاديث تردّ على الخوارج القائلين بالتّكفير بالكبائر، وعلى المعتزلة القائلين بالمنزلة بين المنزلتين، فالملمّ بالكبائر عندهم فاسق ليس بمؤمن ولا كافر مخلّد في النار وهي ظاهرة في مذهب المرجئة القائلين : لا تضرّ معصية مع الإيمان، لكن يرد عليهم الأحاديث الكثيرة الواردة في تعذيب بعض من المؤمنين المتلبّسين بالكبائر.

و قول سيدنا عمرو بن العاص (إني كنت على أطباق ثلاث) أي أحوال ثلاث : الحالة الأولى حالته قبل الإسلام واشتداد بغضه لرسول الله صلى الله عليه وسلم وأنّه لو مات على تلك الحالة لكان من الأشقياء، الحالة الثانية حالة انشراح صدره للإسلام وإتيانه لرسول الله صلى الله عليه وسلم لمبايعته عليه، الحالة الثالثة حالته بعد الولاية.

و كان إسلام عمرو متأخّرا، كان سنة ثمان قبل الفتح، وأسلم في يوم واحد هو وخالد بن الوليد سيف الله وعثمان بن طلحة الحجبي حاجب البيت وصاحب المفتاح في الجاهلية والإسلام، وسرّ رسول الله صلى الله عليه وسلم والمسلمون بإسلامهم.

روى أنّه قيل لعمرو : ما أبطأ بك عن الإسلام وأنت أنت في عقلك، قال: كنا مع قوم لهم علينا تقدّم، وكانوا ممن توازي أحلامهم الجبال، فلُذْنا بهم فلما ذهبوا وصار الأمر إلينا نظرنا وتدّبرنا فإذا حقّ بيّن فوقع الإسلام في قلبي، وروى الخطيب مرفوعا : «يقدم عليكم رجل حكيم» فقدم عمرو مهاجرا.

وأخرج الترمذي في سننه عن عقبة بن عامر، قال. قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «أسلم الناس وآمن عمرو بن العاص» لكن قال الترمذي في هذا الحديث ليس إسناده بالقوى، وأخرج أيضا عن ابن أبي مليكة، قال : قال طلحة بن عبيد الله، سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : «إنّ عمرو بن العاص من صالحي قريش»، وقال فيه الترمذي : ليس إسناده بمتصل لأنّ ابن أبي مليكة لم يدرك طلحة.

وروى عن عمرو بن العاص أنّه قال : «لمّا استعملني رسول الله صلى الله عليه وسلم على جيش ذات السلاسل حدّثت نفسي أنّه لم يبعثني على قوم فيهم أبو بكر وعمر إلا لمنزلة لي عنده، فأتيته حتى قعدت بين يديه، فقلت يا رسول الله: أي الناس أحبّ إليك ؟ قال : عائشة، قلت: إنّي لست أعني النّساء، إنّما أعني الرجال، قال: أبوها، قلت: ثم من؟ قال : عمر بن الخطاب، فعّد رجالا، فسكت مخافة أن يجعلني في آخرهم، وقلت في نفسي : لا أعود أسأله عن هذا.» وروى الشيخان والترمذي هذا الحديث.

ويؤخذ من تأمير سيدنا عمرو بن العاص في هذه الغزاة جواز تأمير المفضول على الفاضل، إذا امتاز المفضول بصفة تتعلّق بتلك الولاية، وفي منقبة لعمرو بن العاص رضي الله عنه في انتخابه للإمارة على جيش فيهم أبو بكر وعمر رضي الله عنهما.

ويدلّ على استحقاقه وكفاءته لقيادة الجيوش زيادة عن انتخابه لها من قبل الرسول الأعظم صلى الله عليه وسلم ما روى في غزوة ذات السلاسل من كونه كان يكمن النهار ويسير بالليل، ومن منعه الجيش عن اتباع العدو وعن إيقاد النار للاصطلاء في ليلة باردة حتى أنكر عمر رضي الله عنه ذلك، فقال له أبو بكر : دعه فإنّ رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يبعثه علينا إلا لعلمه بالحرب فسكت عنه.

فأما سيره بالليل وكمونه بالنّهار فلما فيه من راحة الجيش واستجمام نشاطه باستبقاء قوّته، وأما منعه من اتباع العدو، فإنّه خاف أن يكون العدو قد بيّت كمينا لجيش المسلمين، وأراد أن يجّره إليه، فاحتاط لهذا الآخر بالنّهي عن اتباعهم، وأما منعه من إيقاد النار فخوف ظهور قلّة عدد جيش المسلمين للعدو، وقد روى أنّه لما سأله رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك وأجابه بما ذكر حمد أمره.

ومن مظاهر كفاءته لقيادة الجيوش محافظته على قوّة الجيش بكفايته ما يهمّهم، فقد أخرج مسلم، أخرجه فيما عنون له بالنّهي عن طلب الإمارة، عن عبد الرحمان بن شمّاسة، قال : أتيت عائشة أسألها عن شيء فقالت : ممن أنت ؟ فقلت : رجل من أهل مصر، فقالت : كيف كان صاحبكم لكم في غزاتكم هذه ؟ فقال : ما نقمنا منه شيئا، إن كان ليموت للرّجل منا البعير فيعطيه البعير، والعبد فيعطيه العبد، ويحتاج إلى النّفقة فيعطيه النّفقة، فقالت : أما أنه لا يمنعني الذي فعل في محمد بن أبي بكر أخي أن أخبرك ما سمعت من رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول في بيتي هذا : «اللهم من ولّى من أمر أمتي شيئا فشق عليهم فاشقق عليه، ومن ولى من أمر أمتي شيئا فرفق بهم فأرفق به». والذي كان أمير هذه الغزاة على الجيش الذي وجهه معاوية إلى مصر لقتال محمد بن أبي بكر حين كان أميرا بها من قبل علي هو عمرو ابن العاص، وقيل معاوية بن حديج التجيبي وكان سيّد تجيب ورأس اليمانيّة بمصر، ومعنى : «شقّ عليهم أضرّ بهم وأجهدهم»، وحكى الأبّي في شرح هذا الحديث أنّ الأمير أبا يحيى[1] سلطان إفريقية دخل إلى زاوية الزبيدي[2] ليتبرّك بالشيخ فلم يجده، ووجد ابن أخيه فقال له السلطان : ادع الله لي، فقال : وما عسى دعائي لك وقد سبقت لك دعوة النبي صلى الله عليه وسلم؟ وذكر له الحديث.

---

[1] هذا الأمير بويع غرة رجب سنة 711، وكان عالما معظّما للشريعة، حتى مكن من ابنه المدعو بأبي ضربة القاضي ابن عبد الرفيع في نفس قتلها وأقر بالقتل، فحكم القاضي بالقصاص فعفا الأولياء وبقي في حبس القاضي على مقتضى المذهب المالكي من سجن القاتل عاما ثم ضربه مائة إن لم يقع القصاص، كفارة للقتل.

[2] هو الشيخ الصالح محمد ابن الشيخ الصالح حسن القرشي الزبيدي توفي في 7 رمضان سنة 740.

وقول سيدنا عمرو لرسول الله صلى الله عليه وسلم : «ابسط يمينك فلأبايعك»، اللام في لأبايعك يحتمل أنّها للأمر والفعل مجزوم أو للتعليل والفعل منصوب، وطلب بسط اليمين بناء على ما اعتاده العرب من القبض على يدي الإمام عند المبايعة توكيدا للأمر فأشبه ذلك فعل البائع والمشتري، فجاءت المفاعلة في بايعت من ذلك، وللصحابة بيعات متعدّدة اختلفت ألفاظها لأنّها كانت بحسب ما يحتاج إليه في الحال من تجديد عهد أو تأكيد أمر، وهي في الجميع بمعنى الالتزام لما وقعت المبايعة عليه على وجه مؤكّد.

وقول عمرو : (فبسط يمينه فقبضت يدي قال : مالك يا عمرو؟)
قال قلت إني أريد أن أشترط، قال : (تشترط بماذا ؟ قلت أن يغفر لي)، هذا الاشتراط وقع من صاحبيه خالد بن الوليد وعثمان ابن طلحة الحجبي. فقد ذكر أصحاب السير أنّ هؤلاء الثلاثة لما عزموا على الإسلام ارتحلوا إلى المدينة، فلما وصلوا أناخوا ركابهم بظهر الحرّة فأخبر بهم رسول الله صلى الله عليه وسلم فسرّ بهم، وقال لأصحابه : رمتكم مكّة بأفلاذ كبدها، قال عمرو : وكنت أسّن منهما فأردت أن أكيدهما، فقدمتهما قبلي للبيعة فبايعا واشترطا أن يغفر لهما ما تقدّم من ذنبهما، فأضمرت في نفسي أن أبايع على أن يغفر لي ما تقدم من ذنبي وما تأخر، فلما بايعت ذكرت ما تقدّم من ذنبي وأنسيت أن أقول وما تأخر، فقال : «إنّ الإسلام يجبّ ما كان قبله والهجرة تجبّ ما كان قبلها» فوالله ما عدل بي رسول الله صلى الله عليه وسلم وبخالد بن الوليد في أمر حربه منذ أسلمنا، ولقد كنّا عند أبي بكر بتلك المنزلة ولقد كنت عند عمر بتلك المنزلة.

وقول الرسول الله صلى الله عليه وسلم: تشترط بماذا ؟ أما أن تكون الباء زائدة على حد (بحسبك درهم) ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ أو يضمن الفعل معنى الاحتياط.

وماذا اسم استفهام عمل فيه ما قبله، وهو شاهد لمن ذهب إلى جواز ذلك في خصوص ماذا، وقد دارت المسألة بين الحسن بن أبي الربيع ومالك بن المرحل، حتى ألّف مالك كتاب الرمي بالحصا والضرب بالعصا وقال :

عاب قوم كان ماذا
ليت شعري لم هذا ؟
وإذا عابوه جهلا
دون علم كان ماذا ؟

هذا الذي ينبغي انتهاجه والجزم به، أما قول الأبّي : صحّ ذلك لأنّ الاستفهام إذا قصد به الاستثبات صحّ أن يعمل فيه ما قبله. ففيه نظر لأنّ أدوات الاستفهام إذا استعملت في غيره من المعاني تبقى معها الأحكام المختصة بها التي كانت ثابتة لها قبل خروجها عن الاستفهام.

وقوله في الحديث «أما علمت يا عمرو أنّ الإسلام يهدم ما كان قبله» الهدم هنا مستعار لعدم المؤاخذة، والجامع إزالة الأثر في كل والمراد بالإسلام هنا الإيمان الشّرعي، وهو تصديق الرّسول فيما جاء به مما اشتهر كونه من الدين، والمراد من التّصديق هنا الإذعان والانقياد وسكون النفس إليه واطمئنانها به وقبولها لذلك بترك التكبّر والعناد وبناء الأعمال عليه، بحيث يصح أن يطلق عليه اسم التسليم، قال سعد الدين التفتازاني : «الإيمان في اللغة التصديق بشهادة النقل عن أيمة اللغة ودلالة موارد الاستعمال»، ولم ينقل في الشرع إلى معنى آخر لأنّه كثر في الكتاب والسنّة خطاب العرب فامتثل من امتثل من غير استفسار ولا توقف إلى بيان، ولم يكن من الخطاب بما لا يفهم، وإنّما احتيج إلى بيان ما يجب الإيمان به، فبيّن وفصّل بعض التّفصيل،

حيث قال النبي صلى الله عليه وسلم لجبريل لما سأله عن الإيمان «أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله» الحديث فذكر لفظ تؤمن تعويلا على ظهور معناه عندهم، ولو كان الإيمان غير التصديق لما كان هذا تعليما وإرشادا بل تلبيسا وإضلالا، نعم، لو قيل إنّه في اللغة لمطلق التّصديق، ونقل في الشّرع إلى التّصديق بأمور مخصوصة، لم يكن ثمّ نزاع إذ المدّعى أنّه تصديق بتلك الأمور المخصوصة.

وما اعتمده أولا من عدم النّقل هو قول الشيرازي، وما جوّزه آخرا هو قول غيره، والمسألة ترجع إلى إثبات الحقائق الشرعيّة، وفي ذلك مذاهب: أحدهما، وهو قول القاضي أبي بكر أنها غير واقعة مطلقا، والألفاظ المستعملة من الشارع لمعان باقية على مدلولها اللغوي، ولتلك المعاني الزائدة على مدلولها اللغوي شروط معتبرة فيها، الثاني: وهو مذهب المعتزلة، وقوعها مطلقا فلفظ الصلاة والصوم وغيرهما للمعاني الشرعية وليست مجازات لغوية، ثالثها الوقوع إلا في لفظ الإيمان، رابعها الوقف، خامسها وقوع الفرعيّة لا الدينيّة، وهو اختيار الشيخ ابن الحاجب، ويعنون بالفرعية ما أجرى على الأفعال كالصلاة والصوم وبالدينيّة ما أجرى على الفاعلين كالمؤمن والكافر والفاسق، والخلاف مما لا طائل تحته لاتفاقهم على أنّه يستفاد من الأسماء الشرعيّة أشياء زائدة على أصل الوضع.

وأما الإسلام الشرعي فهو عمل الجوارح الظاهرة والباطنة بمعنى انقيادها والتزامها ذلك بأن لا يظهر عليها أمارات الإنكار، ولا يلوح عليها سمات العلو والاستكبار، وإن لم يقع تلبسها بالعمل في الحال، ولذلك لا يقع التكفير بالأوزار، ومفهومه مغاير لمفهوم الإيمان عند جمهور الأشاعرة، وذهب الماتريدية إلى اتحادهما، قال في شرح المقاصد: الجمهور على أنّ الإيمان والإسلام واحد، وأنّ معنى آمنت بما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم صدقته، ومعنى أسلمت له سلمت، ولا يظهر بينهما كبير فرق لرجوعهما إلى معنى الاعتراف والانقياد والإذعان والقبول، وبالجملة لا يعقل بحسب الشرع مؤمن

ليس بمسلم أو مسلم ليس بمؤمن، وهذا مراد القوم بترادف الإسمين واتّحاد المعنى، فالمراد بالاتحاد التلازم والتساوي خارجا لا مفهوما، قال بعضهم : من حقّق النّظر ظهر له أنّ الخلاف في ترادف مفهوميهما وعدمه خلف في مفهوم الإسلام، فإن فسّر بالاستسلام والانقياد الباطني كان متّحدا بالإيمان، وإن فسّر بالانقياد الظاهري بمعنى تسليم الأوامر والنّواهي والعمل بمقتضى تلك الأحكام كان مخالفا له، فالخلاف خلاف في حال.

وذكر الإسماعيلي أنّ الإيمان والإسلام يختلفان دلالة إذا اقترنا فإن أفرد أحدهما دخل الآخر فيه، وعلى ذلك يحمل ما حكاه محمد بن نصر وتبعه ابن عبد البرّ عن الأكثر أنهم سووا بينهما، على ما في حديث وفد عبد القيس، قال لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم : «آمركم بأربع وأنهاكم عن أربع، الإيمان بالله، ثم فسرها لهم فقال: شهادة أن لا إلاه إلا الله وأنّ محمدا رسول الله، وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة، وأن تؤدّوا خمس ما غنمتم»، وما حكاه ابن السمعاني عن الأكثر أنهم فرقوا بينهما على ما في حديث جبريل.

فإن قيل : إذا كان الإيمان عبارة عن التصديق بجميع ما جاء به رسول الله صلى الله عليه وسلم الدال عليه النطق بالشهادتين والتزام أحكامهما، يلزم أن لا يكون بغض النّبي عليه الصلاة والسلام وإلقاء المصحف الشريف في القاذورات والسجود للصنم ونحو ذلك كفرا، ما دام تصديق القلب بجميع ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم باقيا واللازم منتف قطعا، قلنا : أجيب عن ذلك بأن من المعاصي ما جعله الشارع إمارة عدم التصديق تنصيصا عليه، أو على دليله، ويلحق بذلك ما كان مثله، وضابطه على ما للشيخ عزالدين بن عبد السلام ما شأنه أن لا يصدر من مؤمن، والتكفير بالخروج من جنسية أهل الإسلام والدخول في جنسية أهل الكفر من هذا القبيل، أما الاستدلال على كفره بمثل قول الله تعالى: ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الكَافِرُونَ﴾ وقوله: ﴿وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ﴾

وشبه ذلك فلا يصحّ بحال على قول أهل السنّة الذين لا يكفرون بارتكاب الكبائر، وإن لم يتب منها الإنسان، وليت شعري ما يقول من يستدل بذلك على الكفر في رجال القانون الذين يحكمون بما جاءت به فصول القانون المقطوع بمخالفتها للشرع الإسلامي، كعقاب الزانية والزاني بالسجن لا بالجلد ولا بالرجم بالنسبة للمحصن، هل يحكمون بكفرهم إذا لم يستحلّوا ما يحكمون به؟

وقوله في الحديث (إنّ الإسلام يهدم ما كان قبله) يقتضي بعمومه عدم المؤاخذة فيما هو من حقّ الله أو حقّ العباد، فلا يقتص ممن أسلم ولا يضمن ما استهلكه لمسلم واختلف فيما أسلم عليه وهو بيده من مال المسلم، فقال مالك: يبقى له عملا بهذا الحديث وأنّ لهم شبهة الملك لقوله تعالى : ﴿فَلَا تُعْجِبْكَ أَمْوَالُهُمْ﴾ وقال الشافعيّ : «يردّ إلى ربّه لأنّه كالغاصب»، قال الأبيّ : «ويلزمه أن يضمن ما استهلكه وهو خلاف الإجماع.»

ويختص هذا الحديث بالحربي، أما الذمّي فلا يسقط إسلامه ما وجب عليه من دم أو مال أو غيرهما مما هو من حق العباد، لأنّ حكم الإسلام جار عليه لحديث: «لهم ما لنا وعليهم ما علينا.»

وما اقتضاه هذا الحديث من عدم مؤاخذة من أسلم بما سبق من الذنوب هو الذي يفيده قول الله في كتابه المجيد : ﴿قُلْ لِلذِينَ كَفَرُوا إِنْ يَنْتَهُوا يُغْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ﴾.

وقوله (وإنّ الهجرة تهدم ما كان قبلها) الخ، هذا في الهجرة قبل الفتح التي كانت واجبة لنصرته عليه الصلاة والسلام وضبط شريعته، ولم يختلفوا في وجوبها قبل الفتح على أهل مكّة، وأما غيرهم فقيل بوجوبها عليهم، وقيل باستحبابها لقوله للأعرابي الذي سأله عن الهجرة «إنّ شأن الهجرة شديد» وحضّه على أن يلزم إبله، وأيضا فإنّه صلى الله عليه وسلم لم يأمر الوفود عليه قبل الفتح بأن يهاجروا وقيل : إنها واجبة على من أسلم دون أهل بلده لئلا يبقى في طوع أحكام الشرك وخوف أن يفتن في دينه.

وسقط الوجوب بعد الفتح لحديث ابن عباس قال: «قال رسول الله صلّى عليه وسلّم يوم فتح مكة: «لا هجرة ولكن جهاد ونيّة»، وحديث عائشة قالت: «سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الهجرة فقال: «لا هجرة بعد الفتح ولكن جهاد ونية، وإذا استنفرتم فانفروا»

ومعنى (لا هجرة) أن حملنا مثل هذا التركيب على نفي صفة من صفات الحقيقة نفي وجوب الهجرة الذي كان على أهل مكّة باتفاق، وعلى غيرهم في رأي فريق كما قدمنا، وإنما سقط الوجوب يوم الفتح لظهور الدين وكثرة الناصر وأمن الفتنة عليه، أما إذا حملنا التركيب على نفي الحقيقة فالمعنى أنّ الهجرة بعد الفتح ليست بهجرة.

وقال الشيخ محيي الدين: اختلف في تأويل حديث «لا هجرة بعد الفتح» فقيل لا هجرة من مكّة لأنها صارت دار إسلام، وإنما الهجرة من دار الحرب، فالهجرة من دار الحرب إلى الإسلام باقية إلى يوم القيامة، وقيل معناه لا هجرة بعد الفتح فضلها كفضلها قبله على حد قوله تعالى: ﴿لَا يَسْتَوِي مِنْكُمْ مَنْ أَنْفَقَ مِنْ قَبْلِ الْفَتْحِ وَقَاتَلَ﴾ الآية.

ووقع الإجماع على حرمة ترك المهاجر هجرته بالرجوع إلى وطنه أو الخروج إلى البادية محل الأعراب في زمنه صلى الله عليه وسلم، لاسيّما بعد وفاته صلّى الله عليه وسلّم، ولكن يعارضه ما أخرجه مسلم عن العلاء الحضرمي، قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: «ثلاث ليال يمكثهن المهاجر بمكة بعد الصدر» إلا أن يحمل النهي المستفاد من هذا الحديث على ما قبل الفتح وهو بعيد قاله الأبّي.

وقال القاضي عياض: في هذا الحديث حجة لمن منع المهاجر قبل الفتح من المقام بمكّة بعد الفتح، وهو قول الجمهور. وأجاز لهم جماعة بعد الفتح. وأما غير المهاجر ومن آمن بعد ذلك فيجوز له سكنى أي بلد أراد سواء مكّة وغيرها بالاتفاق.

وقوله «وأنّ الحجّ يهدم ما كان قبله» ورد هذا الحديث مطلقا وورد تقييده بكونه مبرورا، في حديث أبي هريرة الذي أخرجه مسلم، وهو قول رسول الله صلى الله عليه وسلم : «العمرة إلى العمرة كفارة لما بينهما، والحج المبرور ليس له جزاء إلا الجنة» وورد تقييده بانتفاء الرفث والفسق في حديث أبي هريرة أيضا. قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : «من أتى هذا البيت فلم يرفث ولم يفسق رجع كما ولدته أمه».

واختلف في تفسير الحج المبرور، فقيل الذي لا يخالطه إثم وقيل المتقبّل، ومن علامة القبول أن يرجع خيرا مما كان، ولا يعاود المعاصي. وقيل السالم من الرياء. وحكى ابن العربي عن بعضهم أنّه الذي لا معصية بعده، واستظهره الأبّي للحديث الآخر «من أتى هذا البيت فلم يرفث ولم يفسق رجع كما ولدته أمه». وفي رواية «من حج فلم يرفث ولم يفسق» إذ المعنى حج ثم لم يفعل شيئا من ذلك، ولهذا وقع العطف بالفاء الدالة على التعقيب. وإذا فسر بذلك كان الحديثان بمعنى واحد، وتفسير الحديث بالحديث أولى.

قال الأبّي : فإن قيل المرتب على المبرور غير المرتب على عدم الرفث والفسق إذ المرتّب على المبرور دخول الجنة وهو أخص من الرجوع بلا ذنب، لأنّ المراد بدخول الجنة دخولها أولا وهو لا يكون إلا مع مغفرة كل الذنوب السابقة واللاحقة. بخلاف الرجوع بلا ذنب فإنّه يدل على تكفير السابقة فقط. قلت. الرجوع بلا ذنب كناية عن دخول الجنة الدخول الأول فيستوي الحديثان. وذهب الشيخ السنوسي إلى الاستغناء عن ادعاء الكناية، لأنّ معنى لم يرفث ولم يفسق لم تصدر منه معصية في المستقبل، فلم تبق إلا الذنوب السابقة، وإذا غفرها الحج لم يبق ذنب فدلّ على دخول الجنة أولا كما اقتضاه الحديث الآخر من غير فرق.

وإنما لم يذكر الجدال المذكور في الآية لأنّه ارتفع حيث كان بين العرب وسائر قريش في مواضع الوقوف بعرفة والمزدلفة.

وظاهر الحديث أنّ الحج يكفر الصغائر والكبائر، وذهب القاضي أبو بكر ابن العربي إلى عدم تكفير الحج للكبائر، وإنما يكفر الكبائر الموازنة أو التوبة. وقال: «إذا كانت الصلاة التي هي أفضل الأعمال لا تكفّر الكبائر فكيف تكفّرها العمرة أو الحج؟» ولكن هذه الطاعات ربما أثرت في القلب فحملته على التوبة. ويحتمل أن يكون الثواب بالجنة بعد المؤاخذة بمقدار الذّنب : وردّ الأبّي هذا الاحتمال بعزو العبادة الخاصة عن الفائدة حينئذ، لأنّ دخول الجنّة بعد المؤاخذة بمقدار الذّنب ثابت في كل العصاة على المذهب الحق، وهو مذهب الأشعريّة واختار ابن بزيزة [3] أنّ هذه الطاعات تكفر الكبائر. قال : ويدلّ على ذلك حديث مباهاة الملائكة عليهم السلام بالحاج، فإنّ الملائكة مطهّرون مطلقا، ولا يباهي المطهّر مطلقا إلا بمطهّر مطلقا. فالقاتل يعفى عنه بحجه، وكذلك غير القتل من الكبائر. قال: هذا مقتضى خبر رسول الله صلى الله عليه وسلم المخبر عن الله تعالى. ويعضد هذا قوله تعالى : ﴿وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا﴾ ولا يخاطب الله سبحانه الخلق إلا بظاهر من الأمر، فلا يعطل ظاهر بباطن. وقد روى ابن المبارك حديثا عن أنس أنّ النبي صلى الله عليه وسلم وقف بعرفة وقد كادت الشمس تغرب فقال : يا بلال أنصت لي الناس، فقال بلال : أنصتوا لرسول الله صلى الله عليه وسلم. فنصت الناس فقال : «معشر الناس أتاني جبريل فأقرأني من ربي السلام، وقال: إنّ الله قد غفر لأهل عرفات وضمن عنهم التباعات». فقال عمر : يا رسول الله أهذا لنا خاصة. فقال : هو لكم، ولمن أتى بعدكم إلى يوم القيامة. فقال عمر : كثر خير الله وطاب».

---

[3] هو أبو محمد عبد العزيز بن إبراهيم القرشي، المعروف بابن بزيزة شارح التلقين والإرشاد، وكان في درجة الاجتهاد، وتوفي في سنة 660، ودفن بمقبرة سيدي محرز أيام محمد المنتصر ابن أبي زكرياء يحيى بن عبد الواحد بن أبي حفص المتولى سنة 647 المتوفى في ذي الحجة سنة 675.

وقول سيدنا عمرو (ثم ولينا أشياء ما أدري ما حالي فيها) يريد بذلك أنه على وجل من التقصير المحتمل في القيام بما وكل إليه. وهذا شأن ذوي النفوس الطاهرة الزكية لا يقتعد غاربهم العجب. ولا يلابسهم الغرور فيما يلونه من الأمور. ولا تزايلهم خطرات التقصير في محال التدبير، فيشتدّ بهم الذعر والفزع ويكونون بين خوف ورجاء ويأس وطمع. وأشدّ الناس خشية أعرفهم بالله.

وهذا عمر بن الخطاب، رضي الله عنه، مع ما له من المناقب الشهيرة والفضائل المنيرة والمواقف الخالدة، قال لمن قال له لو أنّك عهدت إلى عبد الله فإنّه له أهل في دينه وفضله وقديم إسلامه، قال بحسب آل الخطاب أن يحاسب منهم رجل واحد عن أمة محمد صلى الله عليه وسلم، ولوددت أنّي نجوت من هذا الأمر كفافا لا عليّ ولا لي.

ولا ينبغي أن يتوهّم من قول عمرو رضي الله عنه أنّ ما صدر عنه من القتال والأفعال مدّة ولايته ناشئ عن أغراض يؤاخذ بها، لاحتمال أنّ هذا القول نشأ عن اطلاعه على خطئه فيما اجتهد فيه، كانحيازه إلى معاوية ضدّ علي، وبالجملة فالصحابة رضوان الله عليهم يلتمس لهم أحسن المخارج ويظن بهم أحسن المذاهب.

وما ينقله الأدباء فيما جرى بين علي ومعاوية وعمرو بن العاص لا ينبغي تصديقها وهي في أغلبها ترّهات وتخّرصات

تخرصا وأحاديث ملفقة

ليست بنبع إذا عدت ولا غرب

وليحذر العاقل مما يذكره ضعفاء المؤرّخين عن عثمان وعلي ومعاوية وعمرو بن العاص، فغالبه مدخول يروج على بسطاء العقول.

ويؤخذ من قول سيدنا عمرو بن العاص«ثم أقيموا حول قبري قدر ما تنحر جزور ويقسم لحمها حتى استأنس بكم وأنظر ماذا أراجع به رسل ربي» أشياء: منها فتنة القبر، والأحاديث الواردة في ذلك كثيرة. ومنها أنّ الميت يسمع ويعلم؛ ولذلك طلب الاستئناس لأنّه أثبت له في المراجعة. وإدراك الميت وعلمه بعد موته هو الذي يؤخذ من مناداته صلى الله عليه وسلم للمشركين الذين صرعوا في غزوة بدر بأسمائهم : يا فلان بن فلان، ويا فلان بن فلان، أيسّركم أنكم أطعمتم الله ورسوله، فإنّا قد وجدنا ما وعدنا ربّنا حقّا، فهل وجدتم ما وعد ربّكم حقا ؟ فقال عمر يا رسول الله ما تكلّم من أجساد لا أرواح لها. فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : «والذي نفس محمد بيده، ما أنتم بأسمع لما أقول منهم».

وسماعهم يحتمل أن يكون بآذان رؤوسهم إن قلنا أنّ الأرواح تعاد إلى الأجساد عند السؤال، وهو قول الأكثر من أهل السنة. ويحتمل أن يكون بأرواحهم وقلوبهم على مذهب من يقول بتوجّه السؤال إلى الروح من غير رجوع منه إلى الجسد أو إلى بعضه.

وأما قوله تعالى : ﴿إِنَّكَ لاَ تُسْمِعُ المَوْتَى﴾ وقوله : ﴿وَمَا أَنْتَ بِمُسْمِعٍ مَنْ فِي القُبُورِ﴾ فمؤوّل بأنّ المراد من الموتى الكفار باعتبار موت قلوبهم، وإن كانوا أحياء صورة، والمراد بمن في القبور أي الذين هم كالمقبورين قاله الزّمخشري.

ويؤخذ من هذه القصة شدّة خوف سيدنا عمرو بن العاص من ربّه وحسن ظنّه به، وقد روي أنّه لم يزل يكرّر كلمة الشهادة إلى أن ختمت أنفاسه الزكيّة، رحمه الله ورضي عنه.

المجلس الثالث

الموسوم بتقريظ السّمع بشرح حديث فضل الغرس والزرع



بسم الله الرحمان الرحيم. الحمد لله ميسّر أسباب النّجاح، وفاتح أبواب الفلاح، والصلاة والسلام على سيدنا محمد خير من عبد ربه في المساء والصباح، والغدو والرواح، وعلى آله وصحبه السادة الجحاجحة الأقحاح. اللهم إنّا نستعينك فيما يقّرب إليك، ونعول في جميع أمورنا عليك، ونسألك أن تجعل عنايتك بنا من الخطا خير درع، لدى الكلام على حديث فضل الغرس والزرع، عليك توكّلت وإليك أنبت وإليك المصير.

قال أبو عبد الله محمد بن اسماعيل البخاري الجعفي، رحمه الله: باب فضل الغرس والزرع إذا أكل منه، وقوله تعالى : ﴿أَفَرَأَيْتُمْ مَا تَحْرُثُونَ أَأَنْتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ، لَوْ نَشَاءُ لَجَعَلْنَاهُ حُطَامًا﴾ حدّثنا قتيبة بن سعيد حدثنا أبو عوانة و حدّثني عبد الرحمن بن المبارك حدّثنا أبو عوانة عن قتادة،عن أنس رضي الله عنه، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «ما من مسلم يغرس غرسا أو يزرع زرعا فيأكل منه طير أو إنسان أو بهيمة إلا كان له به صدقة» وقال لنا مسلم، حدثنا أبان، حدثنا قتادة، حدثنا أنس عن النبي صلى الله عليه وسلم.

لما كان الإنسان مدنيّا بالطبع أي محتاجا في تعيّشه إلى الاجتماع ببني جنسه واستمداد يد المعونة منهم حتى يتهيأ له ما يحفظ مهجته لطف الله به، فخلق فيه داعية تحمله على اكتساب ما يحتاج إليه هو وغيره، فخلق له شهوة الطعام والشراب إذا مسّه الجوع والعطش ليحرّكه ذلك الباعث إلى التسبّب في سدّ هذه الخلّة بما أمكنه، وخلق له الرّغبة في النّساء وميله إليهنّ ليبعثه ذلك إلى ما يحصل بقاء هذا النوع الإنساني إلى الأمد الذي أراده الله تعالى، وطبعه على الاستضرار بالحر والبرد والطوارق العارضة، فكان ذلك داعية إلى اتخاذ اللباس والمسكن، وطفق الإنسان يستلهم الأمور المفضية إلى تلك الأغراض ولم يجعل له قوة على القيام بتلك الأعباء وحده، فطلب التعاون من غيره وصار يسعى في نفع نفسه واستقامة حاله بما ينفع غيره، فحصل الانتفاع للمجموع بالمجموع، وإن كان كلّ أحد إنّما يسعى في نفع نفسه ويطلب حظّه، فيقوم بذلك حظّ الغير خدمة دائرة بين الخلق كخدمة بعض أعضاء الإنسان بعضا حتى تحصل المصلحة للجميع.

وتنظر من هذه المشكاة الزراعة والغراسة وسائر الحرف والتجارات، فإنّ إقبال المرء عليها إنما هو لحظ نفسه، ويترتب على ذلك انتفاع الغير وحصول العمران. ولما في الزراعة والغراسة من فوائد جمة وعوائد جدّ مهمة ندب الشارع إليهما وحث عليهما، فإنّ بالزراعة قوام الحياة وحفظ النفوس وبالغراسة تحصل المنافع الكثيرة والارتفاقات الخطيرة الدالة على موقع هذه النعمة العظيمة كالتفكّه بثمارها، وابتهاج النفوس بأزهارها، وتمتع الأبصار باخضرارها، والارتياح في الاستظلال بوارف ظلالها، والارتفاق بخشبها، واستنشاق الهواء النقي بسببها، ونشر السحب أجنحتها عليها لتمطر مغانيها.

والله يأمر بالزراعة والغراسة لما يترتب عليهما من خير يفيد. واستفادة الأمر بالزراعة والغراسة من حيث ترتيب الثواب عليهما، فإنّ الأوامر منها صريح، وهو ما كان بصيغة من صيغ الأمر، ومنها غير صريح وهو أنواع : الأوّل ما جاء مجيء الإخبار عن تقرير الحكم، كقول الله تعالى : ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾ وقوله: ﴿فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ﴾. الثاني ما جاء مجيء مدحه أو مدح فاعله، أو ترتيب الثواب على الفعل أو الأخبار بمحبة الله له كقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ أُولَئِكَ هُمُ الصِّدِّيقُونَ﴾ وقوله : ﴿وَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الأَنْهَارُ﴾ وقوله : ﴿وَاللَّهُ يُحِبُّ المُحْسِنِينَ﴾. الثالث ما يتوقّف عليه المطلوب وهو مسألة ما لم يتّم الواجب إلا به.

ويظهر من حثّ الشارع على الغراسة والزراعة اعتناؤه بالناس في معاشهم، كما اعتنى بهم في معادهم، وأنّ الشريعة جاءت بمصلحة الدارين، وأرشدت إلى ما يكفل بالفلاح في النّشأتين فكل ما يتوقف عليه النظام أو يزداد به الرّقي مطلوب إيجاده على مقتضى الأوضاع الشرعيّة، وإن اختلفت مراتب الطلب من وجوب وندب بحسب الحاجة إلى ذلك المطلوب.

ولذا جعل الفقهاء من الواجبات الكفائية الحرف المهمّة مما لا يستقيم صلاح النّاس إلا به كالخياطة والحياكة والبناء والبيع والشراء، كما في المختصر الخليلي وشروحه أوّل باب الجهاد، ومن هنا نعلم أنّ حكم الزراعة الوجوب الكفائي. ولا ينبغي الارتياب في وجوبها من ناحية قلّة الحث من الشارع عليها وعدم قرع الأسماع بالزواجر على إهمالها، لأنّ الواجبات كما قاله أبو إسحاق الشاطبي في موافقاته على قسمين : الأوّل ما يدخل على النّفس ثقل في تكلّف القيام به كالزكاة لما فيها من بذل المال الذي طبع الإنسان على حبّه، والصيام لما فيه من كبح النّفس

عن شهواتها، وهذا النّوع قد شدّ الشارع فيه مطايا الحثّ وانتضى صارم التّهديد للمعرض عنه، الثاني ما كان شاهدا الطبع خادما له ومعينا على مقتضاه، بحيث يكون الطبع الإنساني باعثا على مقتضى الطلب، كالأكل والشرب والاستمتاع بالنّساء والبعد عن استعمال المستخبثات من أكلها والتضمّخ بها، أو كانت العادة الجارية من العقلاء في محاسن الشيم ومكارم الأخلاق موافقة لذلك المطلب من غير منازع طبيعي، كستر العورة والحفظ على النّساء والحرم. وهذا الضرب قد يكتفي الشارع في طلبه بمقتضى الجبلّة الطبيعية والعادات الجارية، فلا يشدّد الطلب فيه حوالة على الوازع الباعث على الموافقة دون المخالفة، وإن كان في نفس الأمر متأكّدا. ألا ترى أنّه لم يأت نصّ جازم في طلب الأكل والشرب واللباس الواقي من الحرّ والبرد والازدواج الذي به بقاء النّسل، وإنما جاء ذكر هذه الأشياء في معرض الإباحة أو النّدب، حتى إذا كان المكلّف في مظنّة مخالفة الطّبع أمر وأبيح له المحرّم إلى أشباه ذلك.

فحكم الزراعة الوجوب الكفائي من حيث توقّف حفظ النّفوس عليها، وحفظ النفس واجب، وهو أحد القواعد الخمس التي شرعت الأحكام لصونها.

ذلك أنّ المقاصد التي تشرّع لها الأحكام ثلاثة أنواع : الأول الضروري، وهو ما ليس منه بد في قيام مصالح الدين والدنيا، بحيث إذا فقد لم تجر مصالح الدنيا على استقامة، وفات النّعيم والفوز في الآخرة.

ومجموع الضروريّات خمسة : حفظ الدين والنّفس والنسل والمال والعقل. وحفظها يكون بأمرين : أحدهما ما يقيم أركانها ويثبت قواعدها، وذلك عبارة عن مراعاتها من جانب الوجود، والثاني ما يردأ عنها الاختلال الواقع أو المتوقّع فيها، وذلك عبارة عن مراعاتها من جانب العدم. فأصول العبادات راجعة إلى حفظ الدين،

والعادات من تناول المأكولات والمشروبات والملابس والمساكن راجعة إلى حفظ النفس والعقل، والمعاملات أي ما كان راجعا إلى مصلحة الإنسان مع غيره كانتقال الأملاك بعوض أو بغير عوض بالعقد على الرقاب أو المنافع أو الأبضاع راجعة إلى حفظ النّسل والمال، وأحكام الجنايات راجعة إلى درء ما يعود على إحدى الكليّات الخمس بالخلل. النوع الثاني الحاجّي، وهو ما افتقرَ إليه من حيث التّوسعة ورفع التّضييق المؤدّي إلى الحرج والمشقّة اللاحقة بقوت المطلوب، وهذا النوع جار في العبادات كالرخص بالمرض والسفر، وفي العادات كإباحة الصيد والتمتّع بالطيّبات، وفي المعاملات كالقراض والمساقاة والسّلم والمزارعة والمغارسة، وفي الجنايات كالحكم باللوث والقسامة وضرب الديّة على العاقلة. النوع الثالث التّحسينات، ومعناها الأخذ بما يليق من محاسن العادات وتجنّب الأحوال التي تأنفها الأحلام الراجحة، ويجمع ذلك قسم مكارم الأخلاق. وهذه جارية أيضا في العبادات كالطهارة وستر العورة والتقرّب بنوافل الخير من الصدقات وغيرها، وفي العادات كآداب الأكل والشرب ومجانبة المآكل النّجسة والمشارب المستخبثة، وفي المعاملات كالمنع من بيع النّجس وفضل الماء والكلأ وسلب المرأة منصب الإمامة، وفي الجنايات كمنع قتل النّساء والصبيان والرهبان في الجهاد.

واتّضح بما ذكرنا أنّ أنواع الطلب بأسرها جارية في الأنواع الثلاثة، وأنّ الشريعة ضبطت أحكام ما يتعلق بالإنسان، لا فرق بين ما هو أخروي محض وما هو دنيوي صرف.

والتعبير في الحديث بمسلّم أفاد أمرين : أحدهما خروج الكافر بناء على اعتبار المفهوم، وهو ما للجمهور، خلافا لأبي حنيفة رحمه الله. وإذا بنينا على ما يراه فخروج الكافر من دليل خارجي كآية ﴿وَالذِينَ كَفَرُوا أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ﴾. وآية ﴿مَثَلُ الذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ أَعْمَالُهُمْ كَرَمَادٍ اشْتَدَّتْ بِهِ الرِّيحُ فِي يَوْمٍ عَاصِفٍ لَا يَقْدِرُونَ مِمَّا كَسَبُوا عَلَى شَيْءٍ﴾.

لكن هذا كلّه بالنّسبة للأجر في الآخرة. أما في الدّنيا فيجازى بأعماله الخيريّة من توسعة رزق عليه أو دفع مكروه عنه لورود الحديث بذلك. فإن أسلم الكافر فهل يجازى على أعماله الخيريّة الصادرة منه حالة الكفر؟ اضطربت أقوال العلماء في ذلك واختلفت أنظارهم بسبب ما ورد في مسلم وغيره أنّ حكيم بن حزام سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال : «أي رسول الله أرأيت أمورا كنت أتحنث بها في الجاهلية من صدقة أو عتاقة أو صلة رحم، أفيها أجر. فقال رسول الله : أسلمت على ما أسلفت من خير».

قال المازري : الحديث يقتضي أنّ من أسلم وقد فعل الخير في الجاهلية يثاب على ذلك الخير، والقواعد تأباه لأنّ شرط الثواب نيّة التقرب، ولا تصحّ من الكافر لجهله بالمتقرب إليه، كالناظر في دليل الايمان، فإنّه لا يثاب لجهله بالمتقرب إليه وإن كان مطيعا بالنظر، فيؤول الحديث بأن معناه : أسلمت وقد تعودت فعل الخير في الجاهلية، وسيدوّن لك ذلك في الإسلام، لأنّك تعوّدته، أو أسلمت وقد اكتسبت به ثناء في الجاهلية، وهو باق عليك في الإسلام، أو يعني أنه يزاد في تضعيف حسناته التي اكتسبها في الإسلام بسبب ما فعل من خير في الجاهلية، وقد قالوا في الكافر يفعل الخير: إنّه يخفف عنه بسبب ذلك، وإذا صح التخفيف صحت الزيادة.

وتؤول الحديث على ما حكاه عياض بحمل الجار على السببية، أي:أسلمت ببركة ما أسلفت.

وذهب الأبّي إلى إبقاء الحديث على ظاهره من إثابة الكافر، وهو ما ذهب إليه ابن بّطال واحتج له بحديث خرجه الدّارقطني من سبع طرق ثبتت كلها عن أبي سعيد، قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إذا أسلم الكافر وحسن إسلامه كتب الله له كل حسنة أسلفها ومحا عنه كل سيّئة عملها». قال الأبّي، وهو نص في المسألة وتفسير لما هنا : وتصّح نيّة التقرّب من الكافر. وما عللوا به عدم صحة نيّة

التقرّب من الجاهل، إن عنوا به أنه يجعل الله تعالى مطلقا، منع لأنه لا ينكر الصانع. وإن عنوا به جهله من وجه فهو استدلال بمحلّ النّزاع، لأنّ محل النّزاع: الجاهل بالله من وجه هل يصح منه نية التقرّب أم لا؟ والذي يدل على صحة النّية منه اتفاقهم على التّخفيف عنه لأنّه لولا صحّة النية لم يصح التخفيف. وقول الفقهاء لا يعتد بعمل الكافر في الدنيا معناه في أحكام الدنيا.

ولا يمتنع أن يثاب الناظر في دليل الإيمان إذا اهتدى إلى الحق، أو يفّرق بأنّ الناظر لم ينو التقرب، والكافر نواه. وأيضا فالإسلام يقتضيه، فإن الإسلام إذا جبّ السيئات صحّح الحسنات. وإثابة الكافر بتخفيف العذاب لا تمتنع، وإنما الممتنع إثابته بالخروج من النار.

الأمر الثاني الذي أفاده التعبير بمسلم أنّ المسلم يثاب سواء أكان مطيعا أم عاصيا. وجمهور أهل السنّة على قبول حسنات أهل القبلة العصاة إذا كانت طبق الأوامر، وأنهم يؤاخذون بسّيئاتهم إلا أن يتوبوا أو يعفو الله عنهم. ومن العلماء من اشترط في قبول حسناتهم الإقلاع عن السّيئات.

قال الطّيبي : نكر مسلما وأوقعه في سياق النّفي وزاد من الاستغراقية ليدلّ على أيّ مسلم كان، مطيعا أو عاصيا يعمل أيّ عمل من المباح ينتفع بما عمله أي حيوان كان يرجع نفعه إليه ويثاب عليهم اهـ. ويندرج فيما قاله الطيبي تعبيد الطرقات وإقامة البريد وتسهيل وسائل النقل البرية والبحرية والجوية وغير ذلك مما منفعته ظاهرة جليّة.

ولا يشكل كلام الطيبي باجتماع الإباحة مع الثواب، لأنّه يمكن حمل المباح على حقيقته والثواب باعتبار قصد النفع، وانقلاب المباحات أسبابا للمثوبات باعتبار النيّة معروف تشهد له الأحاديث الكثيرة، وأما بحمل المباح على المأذون فيه فيجتمع المندوب والواجب.

ولا يشكل أيضا بتناوله لكثير من البدع مع ورود التحذير من البدع، ففي صحيح مسلم عن جابر بن عبد الله أنّ رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يقول في خطبته : «أما بعد فإنّ خير الحديث كتاب الله وخير الهدى هدى محمد، وشرّ الأمور محدثاتها وكل بدعة ضلالة» وفي رواية للنّسائي: «وكل محدثة بدعة، وكل بدعة في النار». وعن ابن مسعود : «إياكم ومحدثات الأمور، فإنّ شر الأمور محدثاتها، وإنّ كل محدثة بدعة، وإنّ كل بدعة ضلالة». لأنّ تناول الضابط لكثير من البدع بعد زمن النبوة هو المطلوب، وهو المحقق لكون الشريعة كافلة لجميع مصالح العباد متماشية مع ما يقتضيه التقدّم والرّقي صالحة لكل زمان ومكان. فإنّ الشارع جاء بأمور الدين مفصّلة وهدى إلى أمور الدنيا بالإجمال والقواعد الكليّة، كمشروعية الشّورى وطاعة أولي الأمر فيما يستنبطون من الأحكام باجتهادهم، وقواعد اليسر ورفع الحرج وغير ذلك مما يوافق كل زمان وكل حال. وما على النّاظر إلا أن يتأمل في مطاوي الآيات القرآنية والأحاديث النبوية ويتفهّم المقاصد الشرعيّة حتى لا يقف موقف الجمود في المشاريع المفضية إلى النتائج الحسنة إذا لم تصادمها القواعد الشرعيّة.

هذا وما جاء من ذم البدع والمحدثات فذلك بالنّسبة للدين، أما ما كان متعلّقا بالدنيا خاصة فلا يسمى بدعة وهذا كإحداث المصانع وبناء ناطحات السحاب وتعبيد الطرقات ومدّ السكك الحديدية وصنع الطائرات، وغير ذلك مما لا عهد به في العصور الإسلامية الأولى. وإذا علمنا أنّ البدعة خاصة بالأمور الدينية فهل هي مذمومة بإطلاق كما يقتضيه ظاهر الحديث أو هي مذمومة تارة وممدوحة أخرى ؟ الجواب عن هذا السؤال يختلف باختلاف تفسيرها، فإنّ فسرناها بأنها طريقة في الدّين مخترعة تضاهي الشرعيّة يقصد بالسلوك عليها المبالغة في التّعبد

لله سبحانه بناء على رأي من لا يدخل العادات في معنى البدعة، أو طريقة في الدين مخترعة تضاهي الأعمال الشرعيّة يقصد بالسلوك عليها ما يقصد بالطريقة الشرعيّة، بناء على رأي من يدخل الأعمال العادية في معنى البدعة فلا تكون إلا مذمومة منهيا عنها لأنها تشريع بغير حق، وزيادة في الدين، وربما يشهد لتفسيرها بما تقدم قول الرسول عليه الصلاة والسلام: «من أحدث في أمرنا ما ليس منه فهو رد». وفي رواية لمسلم : «من عمل عملا ليس عليه أمرنا فهو ردّ». فإنّ مفهومه أنّ العمل الذي هو من أمره لا يكون مردودا. والبدعة أطلق الحديث في ردّها لأنّه وصفها بالضلالة فلزم أنّها ليست من أمره.

قال الأبّي : «ما ليس من أمره هو ما لم يسنّه ولم يشهد الشرع باعتباره، فيتناول المنهيات والبدع التي لم يشهد الشرع باعتبارها».

أما إذا فسرنا البدعة بالمعنى اللغوي، وحملناها على ما حدث مما لا عهد به في زمن النبوّة، فيلزم تخصيص ذلك بما لم يدّل عليه دليل شرعي : لا من نصوص الشّرع ولا من قواعده، وعلى هذا جرى الشهاب القرافي في فروقه، فذكر في الفرق الثاني والخمسين والمائتين بين قاعدة ما يحرم من البدع وينهى عنه وبين قاعدة ما لا ينهى عنه، منها أن ألحق التفصيل في البدع وأنها خمسة أقسام تجري في جميع أنواع الأحكام الشرعية، فما تناولته قواعد الوجوب وأدلته من الشرع فهو واجب كتدوين القرآن والشرائع إذا خيف عليها الضياع. قلت : ومن ذلك اتخاذ السلاح العصري من المدافع والرشاشات والطائرات الحاملة للقنابل على اختلاف أنواعها والدبابات، وغير ذلك من السلاح الجديد الذي يمكن به الدفاع بها عن بلد الإسلام وحماية المسلمين من شرّ الحدثان، والذي يجعل بيضة الإسلام في خطر إذا لم يقع اتخاذه والتحصّن به.

وما تناولته قواعد الندب وأدلته من الشريعة فهو مندوب كتحسين الزي وتفخيم الهيئة للأيمة والقضاة وولاة الأمر على خلاف ما كان عليه أمر الصحابة، فإنّ المصالح والمقاصد الشرعية لا تحصل إلا بعظمة الولاة في نفوس الناس، وفي زمن الصحابة معظم تعظيمهم إنما هو بالدين وسابق الهجرة، ثم تطور النظام وذهب ذلك القرن وحدث قرن آخر لا يعظمون إلا بالمظاهر، فيتعين تفخيم الهيئات حتى تحصل المصالح، ولهذا لما قدم عمر بن الخطاب الشّام ووجد معاوية بن أبي سفيان قد اتخذ الحجاب وأرخى الحجاب، واتّخذ المراكب النفيسة والثياب العليّة وسلك ما يسلكه الملوك أنكر عليه ذلك وسأله عنه، فقال : إنّي بأرض نحن فيها محتاجون لهذا. فقال: لا آمرك ولا أنهاك. ومعناه : أنت أعلم بحالك»، هل أنت محتاج إليها، فيكون حسنا أو لا فلا. وهكذا يقال في بقية أنواع البدع. وقد تبع القرافي شيخه عز الدين ابن عبد السلام في قواعده. فإنّه قسم أحكام البدع إلى الأقسام الخمسة، وجعل الطريق في ذلك أن تعرض البدعة على قواعد الشريعة، فتلحق بما تقتضيه القاعدة، ومثل البدع المندوبة بأحداث الرّبط والمدارس وبناء القناطر وكل إحسان لم يعهد في الصّدر الأوّل.

وقد فوّق الشاطبي سهام الانتقاد على الشّهاب القرافي في هذا التقسيم فقال في كتاب الاعتصام: من حقيقة البدعة أن لا يدلّ عليها دليل شرعيّ، فالجمع بين عدّ تلك الأشياء بدعا وبين كون الأدلة تدل على وجوبها أو ندبها أو إباحتها، جمع بين متنافيين. قال: وكأنّ القرافي تبع شيخه عزالدين. والظاهر أنّ الشيخ عزالدين قد سمى المصالح المرسلة بدعا بناء على أنّها لم تدخل أعيانها تحت النصوص المعيّنة، وإن كانت تلائم القواعد الشرعيّة. فمن هنالك جعل القواعد هي الدّالة على استحسانها، فتسميته لها بالبدع من حيث فقدان

الدليل المعين على المسألة، واستحسانها من حيث دخولها تحت القواعد، فصار من القائلين بالمصالح المرسلة، وسمّاها بدعا في اللفظ، كما سمّى عمر رضي الله عنه الجمع في قيام رمضان في المسجد بدعة، وقد علمت الجواب عن القرافي فيما نحا إليه.

وظاهر الحديث حصول الأجر للغارس والزارع ولو لم يقصد نفع غيره، وصرح بذلك الشيخ ابن أبي جمرة والعيني. وهو مما يثير الإشكال فيما ذكره الشهاب القرافي في الفرق الثامن عشر أنّ الأوامر قسمان : ما لا تكون صورة فعله كافية في تحصيل مصلحته كالعبادات المشروعة لتعظيم الرب وإجلاله، وهذا القسم يفتقر إلى النيّة، وأما ما تكون صورة فعله كافية في تحصيل مصلحته كدفع الديون وردّ المغصوب ونفقات الزوجات والأقارب وعلف الدواب ونحو ذلك، فهذا القسم مستغن عن النيّة الشرعيّة. فمن دفع دينه غافلا عن قصد التقرب به أجزأ عنه، ولا يفتقر إلى إعادته مرة أخرى لكن إذا قصد في هذه الصورة امتثال أمر الله تعالى حصل له الثواب وإلا فلا. وبحث معه الشيخ ابن الشاط في هذا الاشتراط، وقال : لا مانع من أن يثاب في هذه الصورة ويكفيه من النيّة كونه قصد أداء دينه. قلت : أظن أنّ عمدة القرافي فيما ذهب إليه حديث «إنّما الأعمال بالنيات وإنّما لكل امرئ ما نوى» الحديث، وقوله في الحديث : «فيأكل منه طير أو إنسان أو بهيمة» يظهر أنّ السّر في ذكر هذه الأشياء استيفاء الأقسام كلها، فإنّ الآكل كلّ إما أن يمكن الاحتراس منه أو لا، وما يمكن الاحتراس منه إما أن يكون عاقلا أو غير عاقل، فأشار إلى ما لا يمكن الاحتراس منه بالطائر، وإلى ما يمكن الاحتراس منه وهو عاقل بالإنسان، وإلى ما يمكن الاحتراس منه وهو غير عاقل بالبهيمة.

ويستفاد من ذلك أنّ ما أكل للزارع أو الغارس ولو بغير حق يوجب له الأجر، ويفيد ذلك حديث مسلم عن جابر، قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : «ما من مسلم يغرس غرسا إلا كان ما أكل منه له صدقة، وما سرق منه له صدقة، وما أكل السّبع منه فهو له صدقة، وما أكلت الطير فهو له صدقة، ولا يرزأه أحد إلا كان له صدقة».

وهذا الحديث كحديث الباب يدلّ على أنّ نفع الحيوان غير العاقل من أسباب المثوبات. وقد جاء بذلك أحاديث كثيرة، منها حديث «في كل ذي كبد رطبة أجر» وكما ورد الترغيب في نفع الحيوان الأعجمي والإحسان إليه، وورد النّهي عن تعذيبه وإيذائه لغير مقصد صحيح، ففي الحديث الصحيح «عذّبت امرأة في هرّة سجنتها حتى ماتت فدخلت فيها النار، لا هي أطعمتها وسقتها إذ حبستها، ولا هي تركتها تأكل من خشاش الأرض». فهذا الحديث أصل في منع تعذيب الحيوان. وورد النّهي عن أن يتّخذ الحيوان غرضا. وهذا النّهي شاهد بمحاسن هذه الشريعة لحمايتها الحيوان الأبكم من التعذيب والإيذاء، الأمر الذي لم يهتد إليه من لا يدين بدينها إلا في الأعصر الأخيرة، فأسسوا جمعية الرفق بالحيوان الأبكم وحمايته. ويؤخذ من التّرغيب في الغرس والزّرع أنّهما غير قادحين في الزّهد، ولو كانا من أقوى أسباب الثروة، لأنّ الزهد، كما للشهاب القرافي في الفرق الخامس والخمسين والمائتين، ليس عدم المال بل عدم احتفال القلب بالدنيا والأموال وإن كانت في ملكه. فقد يكون الزاهد من أغنى الناس وهو زاهد، لأنّه غير محتفل بما في يده، وبذله في طاعة الله أيسر عليه من بذل الفلس على غيره، وقد يكون الشديد الفقر غير زاهد، بل في غاية الحرص لأجل ما اشتمل عليه قلبه من الرّغبة في الدنيا. اهـ.

فالقعود عن التكّسب ليس من الزهد في شيء، ولا هو من فعل السلف رضوان الله عليهم. فقد كان الأنصار من الصحابة أرباب حقول يلونها ويقومون بها، وكان غالب المهاجرين تجّارا، ففي صحيح البخاري أنّ أبا هريرة رضي الله عنه قال : «إنّكم تقولون أنّ أبا هريرة يكثر الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وتقولون ما بال المهاجرين والأنصار لا يحدّثون عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بمثل حديث أبي هريرة. وإنّ إخوتي من المهاجرين كان يشغلهم صفق بالأسواق، وكنت ألزم رسول الله صلى الله عليه وسلم على ملء بطني، فأشهد إذا غابوا وأشفظ إذا نسوا. وكان يشغل إخوتي من الأنصار عمل أموالهم، وكنت امرءا مسكينا مساكين الصفة، أعي حين ينسون. وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم في حديث يحدثه : «إنّه لن يبسط أحد ثوبه حتى أقضي مقالتي هذه ثم يجمع إليه ثوبه إلا وعى ما أقول. فبسطتا نمرة على ثم إذا قضى رسول الله صلى الله عليه وسلم مقالته جمعتها إلى صدري، فما نسيت من مقالة رسول الله صلى الله عليه وسلم تلك من شيء».

وهذا الحديث وإن اقتضى تخصيص عدم النسيان بهذه المقالة فقط، لكن وقع في باب حفظ العلم من طريق سعيد المقبري عن أبي هريرة، قال: أبسط رداءك، فبسطته، فغرف بيديه ثم قال : ضمه، فضممته، فما نسيت شيئا بعده، وظاهره العموم في عدم نسيانه لكل شيء في الحديث وغيره، لكن وقع في رواية عند مسلم: «فما نسيت بعد ذلك اليوم شيئا حدثني به، وهو يقتضي تخصيص عدم النسيان بحديث رسول الله.

وهذه المقالة المبهمة في حديث أبي هريرة وقع في الترمذي التّصريح بها، وهي قول رسول الله صلى الله عليه وسلم: «ما من رجل يسمع كلمة أو كلمتين مما فرض الله تعالى عليه فيتعلمهنّ ويعلّمهن إلا دخل الجنة».

ولا ينبغي أن يظنّ أنّ ترك الاشتغال وملازمة الزوايا والانقطاع للذكر رتبة شرعية مطلوبة، ولا يصح الاستدلال على ذلك بأهل الصفة التي كانت في مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم يجتمع فيها فقراء المهاجرين، وهم الذين نزل فيهم قول الله تعالى ﴿وَلَا تَطْرُدِ الذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالغَدَاةِ وَالعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ﴾الآية، وقوله تعالى : ﴿وَاصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالغَدَاةِ وَالعَشِيِّ﴾ وذلك أنّ رسول الله صلى الله عليه وسلم لما هاجر إلى المدينة كانت الهجرة واجبة على كل مؤمن بالله ممن كان بمكّة أو غيرها، فكان منهم من احتاط لنفسه فهاجر بماله أو شيء منه فاستعان به لما قدم المدينة في حرفته التي كان يحترف بها من تجارة أو غيرها، كأبي بكر الصديق رضي الله عنه، فإنّه هاجر بجميع ماله وكان خمسة آلاف. ومنهم من فرّ بنفسه ولم يقدر على استخلاص شيء من ماله، فقدم المدينة صفر اليدين، وكان الغالب على أهل المدينة العمل في حوائطهم وأموالهم بأنفسهم، فلم يكن لغيرهم معهم كبير فضل في العمل وكان من المهاجرين من أشركهم الأنصار في أموالهم وهم الأكثرون، ومنهم من كان يلتقط نوى التمر فيرضها ويبيعها علفا للإبل ويتقوّت من ذلك الوجه، ومنهم من لم يجد طريقا يكتسب به فجمعهم النبي صلى الله عليه وسلم في صفة مسجده، والصفة سقيفة كانت في مسجده وهي من جملته، وكان يحض الناس على إعانتهم والإحسان إليهم، وقد وصفهم أبو هريرة، إذ كان من جملتهم وهو أعرف النّاس بهم، فقال فيهم، أضياف الإسلام لا يأوون على أهل ولا مال ولا على أحد إذا أتته صدقة بعث بها إليهم ولا يتناول منها شيئا، وإذا أتته هدية أرسل إليهم وأصاب منها وأشركهم فيها.

فوصفهم بأنّهم أضياف الإسلام وحكم لهم بحكم الأضياف، وإنما وجبت الضيافة في الجملة لأنّ النازل بالبادية لا يجد منزلا ولا طعاما لشراء إذ لم يكن فيها أسواق ولا خانات، فصار الضيف مضطرا وإن كان ذا مال، فوجب على أهل الموضع ضيافته وإيواؤه حتى يرتحل، فإن كان لا مال له فذلك أحرز، فكذلك أهل الصفة لما لم يجدوا منزلا آواهم رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى المسجد حتى يجدوا منزلا، كما أنهم حين لم يجدوا ما يقوتهم ندب رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى إعانتهم، فكانوا في أثناء ذلك ما بين طالب للقرآن والسنّة كأبي هريرة فإنّه قصر نفسه على ذلك بدليل قوله : «وكنت ألزم رسول الله صلى الله عليه وسلم على ملء بطني، فأشهد إذا غابوا وأحفظ إذا نسوا» وكان منهم من يتفرّغ إلى ذكر الله وعبادته وقراءة القرآن، فإذا غزا رسول الله صلى الله عليه وسلم غزا معه، وإذا أقام أقام معه، حتى فتح الله على رسوله وعلى المؤمنين، فصاروا إلى ما صار إليه الناس غيرهم ممن كان ذا أهل ومال وطلب للمعاش واتخاذ المسكن، لأنّ العذر الذي حبسهم في الصفة قد زال فرجعوا إلى الأصل لما زال العارض. والدليل على أنّ القعود في الصفة غير مقصود لنفسه وأن بناء الصفة للفقراء غير مقصود أيضا عدم مثابرة أهلها وغيرهم على البقاء فيها، ولا أنها عمرت بعد النبي صلى الله عليه وسلم، ولو كان من قصد الشارع ثبوت تلك الحالة لكانوا هم أحق بفهمها ثم بإقامتها والمكث فيها عن كل شغل وأولى بتجديد معاهدها، لكنهم لم يفعلوا ذلك البتة، فالتّشبه بأهل الصفة إذن في إقامة ذلك المعنى واتخاذ الزوايا للقعود عن الكسب لا يصحّ ولن يأتي آخر هذه الأمة بأهدى مما كان عليه أولها، هذا ما حققه أبو إسحاق الشاطبي في الاعتصام وقد أحسن وأجاد فيما حققه.

ويظهر من الحديث الذي نحن بصدده أنّ الأجر للغارس والزارع يحصل ولو خرج الزرع أو الغرس عن ملكهما، لإطلاق الحديث ووجود المعنى الموجب للأجر وهو التسبّب في التّوسعة على الناس في أقواتهم، كما ثبت الأجر للجالب وإن كان يفعله للتجارة والاكتساب. وورد في بعض الطرق عند مسلم «إلا كانت له صدقة إلى يوم القيامة» ويحتمل أن يراد بقوله «إلى يوم القيامة» أنّ أجره لا ينقطع إلى يوم القيامة وإن فنى الزرع والغرس، وإن يراد به ما بقي ذلك الزرع والغرس منتفعا به وإن بقي إلى يوم القيامة، وهذا الذي استظهره الشارح العيني، وربما دل عليه ما رواه ابن خزيمة في كتاب التوكّل وأخرجه أحمد عن معاذ بن أنس عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنّه قال : «من بنى بيتا في غير ظلم ولا اعتداء أو غرس غرسا في غير ظلم ولا اعتداء كان له أجر جار ما انتفع به من خلق الرحمان تبارك وتعالى أحد».

واستدل بعضهم بحديث الباب على أنّ الزراعة أفضل من الكسب باليد والتجارة، ولهذا امتنّ الله بالزرع والشجر، فقال في الامتنان بالزرع ﴿أَفَرَأَيْتُمْ مَا تَحْرُثُونَ – أي تثيرون في الأرض وتبذرون حبة – أَأَنْتُمْ تَزْرَعُونَهُ – أي تنبتونه وتردّونه نباتا ينمو إلى أن يبلغ الغاية – أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ – أي المنبتون – لَوْ نَشَاءُ لَجَعَلْنَاهُ حُطَامًا – أي هشيما لا ينتفعون به، وقيل : تبنا لا قمح فيه – فَظَلْتُمْ تَفَكَّهُونَ﴾ أي تعجبون وقيل تحزنون.

وقال في الامتنان بمنافع الشجر : ﴿أَفَرَأَيْتُمُ النَّارَ الَّتِي تُورُونَ أَأَنْتُمْ أَنْشَأْتُمْ شَجَرَتَهَا أَمْ نَحْنُ الْمُنْشِئُونَ﴾ ولظهور فضل الزّرع والغرس بالامتنان بهما ساق البخاري الآيتين في هذا الباب.

وذهب بعضهم إلى أفضليّة الكسب باليد استنادا لما في مستدرك الحاكم من حديث أبي بردة، قال : سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم : أي الكسب أطيب ؟ قال :عمل الرجل بيده وكل بيع مبرور، ولهذا الحديث رأى بعضهم أنّ التجارة أفضل، قال العيني : وقد يقال : هذا أطيب من حيث الحلّ وذلك أفضل من حيث الانتفاع العام فهو نفع متعدّ إلى غيره، وإذا كان كذلك فينبغي أن يختلف الحال في ذلك باختلاف حاجة الناس، فحيث كان النّاس محتاجين إلى الأقوات أكثر كانت الزراعة أفضل للتّوسعة على الناس، وحيث كانوا محتاجين للمتجر لانقطاع الطرق كانت التجارة أفضل، وحيث كانوا محتاجين إلى الصنائع أشدّ كانت الصنعة أفضل، قلت : ما ذكره إنما يتمشّى على أنّ كثرة الثواب وقلّته يتبعان كثرة المصالح في الفعل، وهي قاعدة غير مطردة، فإنّ العمل القليل قد يترتّب عليه الثواب الجزيل بدليل حديث التّسبيح.



المجلس الرابع

الموسوم بتقشّع سحب العسر بشرح حديث إن الدّين يُسر

الحمد لله حقّ حمده، والصلاة والسلام على خاتم الإرسال وواسطة عقده، وعلى آله وصحبه أهل وده، الموفين بعهده، اللهم باسمك نستفتح أقفال الأفهام، وبك نستعيذ من طغيان الأوهام، وعثرات الأقلام، وببابك ننيخ ركائب الرجاء فيما يكون به المنجا، فأمدّني من فيضك الزاخر الغمر، للوقوف على جلية الأمر، والانتشال من وهدة التقليد لدى الكلام على حديث إن الدّين يسر.

قال الإمام محمد بن إسماعيل البخاري الجعفي رحمه الله ورضي عنه:

باب : الدّين يسر : وقول النبي صلى الله عليه وسلم : أحبّ الدين إلى الله الحنيفية السمحة، حدثنا عبد السلام بن مطهر، حدثنا عمر بن علي عن معن بن محمد الغفاري عن سعيد بن أبي سعيد المقبري عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم، قال : «إنّ الدّين يسر ولن يشادّ الدين أحد إلا غلبه، فسدّدوا وقاربوا وأبشروا واستعينوا بالغدوة والرّوحة وشيء من الدلجة».

لا يخفى أنّ النبي عليه الصلاة والسلام هو المرشد الأعظم والمعلّم الأكبر لما يمكن كافة الناس من الرّقي إلى مدارج السعادة والاستواء على أرائك الفلاح، ولذا ما فتئ الرسول عليه الصلاة والسلام يوالي السير ويواصل العمل في فتح باب الخير على مصراعيه وإيصاد مسالك الشر بجميع ما لديه، وذلك بما يقذفه من حكمة تجمع أشتات

الخير، وتحذير يأخذ بحجز الأمّة من الوقوع في مهاوى المشقّات وتنبيه على طريق العمل فيما يقرى النفس الأمل، بما لا يكون المكلّف معه صريع ملل ولا طريد كسل.

وهذا الحديث الشريف يرمز لما ذكرناه، فقد رغب عليه الصلاة والسلام في شدّ رواحل الطاعة بإخباره بيسرها، وحذر مما يكون قاصما لظهرها، بقوله : «ولن يشاد الدّين أحد إلا غلبه»، ونبّه على ما يمكن به الدؤوب لإدراك المطلوب بقوله : «فسدّدوا وقاربوا وأبشروا واستعينوا بالغدوة والروحة وشيء من الدّلجة».

وقوله في الترجمة «الدّين يسر» الدّين لغة يجيء في كلام العرب على أنحاء منها الملّة وعليه قوله تعالى ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الإِسْلاَمِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ﴾ وقوله تعالى : ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الإِسْلاَمُ﴾ ومنها العادة وعليه قول امرئ القيس «كدينك من أم الحويرات قبلها» ومنها سيرة الملك وملكه وعليه قول زهير :

لئن حللت بجر في بني أسد

في دين عمرو وحالت بيننا فدك

والجر موضع بالحجاز، أراد موضع طاعة عمرو وسيرته، ومنها المجازاة وعليه قول الحماسي :

فلما صرح الشـــر فأمسى وهو عريـان

ولم يبق سـوى العـــداون دناهم كما دانـوا

ومنها السياسة، والديّان السائس وعليه قول ذي الأصبع :

لاه ابن عمك لا أفضلت في حسب

عنّي ولا أنت دياني فتخزوني

ويقال خزاه خزوا ساسه، ومنها الحال، قال النظر بن أبي شميل: «سألت أعرابيا عن شيء فقال : لو لقيتني على دين غير هذا لأخبرتك»، يريد على حال غير هذا، ومنها الطاعة والذلّة، وأما معناه عرفا فهو وضع إلاهي سائق لذوي العقول باختيارهم المحمود إلى ما هو الخير لهم بالذات، والمراد بالخير الذاتي ما يكون خيرا بالقياس إلى كلّ شيء وهو السعادة الأبديّة والقرب إلى خير البريّة وهو الشريعة والملّة أيضا، وفرق بعضهم بين الملّة والدين بأنّ الوضع الإلالهي إذا نسب إلى من يؤدّيه عن الله يسمى ملّة، وإذا نسب إلى من يقبله لوجه الله يسمّى دينا، وقال ابن قاسم في الآيات البيّنات: «قد يفرق بينهما أيضا لأنّ الشريعة من حيث يطاع لها تسمّى دينا، ومن حيث يجتمع عليها تسمّى ملّة، وقد ظهر بما ذكرناه أنّ الدين يتناول الأصول والفروع، وقد يخص بالفروع».

ولما كان لفظ الدّين في الترجمة التي هي بعض من حديث الباب محتملا لأن يراد به الإيمان والإسلام، أو يراد به أحدهما، أو يراد به خصلة من خصال الدّين على سبيل المجاز كان هذا الحديث ميدانا رحبا لجياد الأفهام، وقوى ذلك حذف متعلّق اليسر الذي أكسبه نوع إبهام أفضى إلى ازدحام المعاني على مورده العذب، ومن هنا يظهر أنّ الإتيان بحرف التأكيد في الحديث لما للقضية من الاهتمام.

والأخبار عن الدّين بأنّه يسر على حذف مضاف أي ذو يسر، أو الأخبار عنه بأنّه اليسر على سبيل المبالغة على حدّ «فإنّما هي إقبال وإدبار».

وإذا فسر الدين بالإيمان والإسلام فوجه كون الإيمان يسر إنه يكتفي فيه بالاعتقاد الجازم، ويشهد لذلك حديث السوداء المشهور لما سألها رسول الله صلى الله عليه وسلم : «أين الله ؟ فقالت في السماء، ثم قال لها : من أنا، فقالت : رسول الله، فقال عليه الصلاة والسلام لصاحبها : أعتقها فإنّها مؤمنة»، واكتفى بإقرارها

برسالته ووجود الله وأنّه قاهر حاكم لأنّها أشارت إلى السماء، وهي عند العرب كل ما علا وارتفع، وكل من علا غلب وقهر، ولا يلزم منه ما قاله بعض الملحدين من التحيّز، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا، لأنه ليس في الحديث بمقتضى اللغة ما يوجب القول بذلك،، ولأجل هذا رأى بعض علماء أهل السنّة أن الجاهل لبعض الصفات ليس بكافر، وإلا لزم تكفير كثير من عوام المؤمنين، وإجماع السلف على صحة إيمانهم ؟ وهذا بخلاف من ينسب للذات العليّة ما لا يليق بها.

وأما يسر الإسلام فشاهده حديث ضمام بن ثعلبة المخرج في الصحيحين، لما سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الإسلام، فقال عليه الصلاة والسلام : «خمس صلوات في اليوم والليلة. قال : هل عليّ غيرهنّ ؟ قال : لا إلاّ أن تطوّع. قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : وصيام رمضان. قال : هل عليّ غيره ؟ قال : لا إلا من تطوّع. وذكر له رسول الله صلى الله عليه وسلم الزكاة. قال : هل عليّ غيرها ؟ قال: لا إلا أن تطوع. فأدبر الرجل وهو يقول : والله لا أزيد على هذا ولا أنقص منه». فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: أفلح إن صدق. والمفلح من بلغ في الآخرة ما يؤمل. وإذا كان هذا القدر من الإسلام يبوئ صاحبه الفلاح فأعظم بيسره.

واستشكل ترتّب الفلاح في هذا الحديث على عدم الزيادة لأنّ فيه تسويغ ترك السنن، والتّمادي على تركها مذموم يوجب الأدب عند بعضهم، لأنّ في الإعراض عنها جملة ما يدل على التهاون والاستخفاف وقلّة التقوى ومضادة المقاصد الشرعيّة. ولهذا جرح التارك للوتر على سبيل الدوام، ولم تقبل شهادة المواظب على ترك الجماعة، لأنّ في تركها مضادة لإظهار شعائر الدين، وقد توعدّ رسول الله صلى الله عليه وسلم من داوم على ترك الجماعة، فهمّ أن يحرق عليهم بيوتهم. ومن هنا نزع أبو إسحاق الشاطبي في مباحث المباح من موافقاته إلى كون الأحكام تختلف أحكامها بالكلّية والجزئيّة، فما هو مندوب بالجزء يكون واجبا بالكل، وما هو مكروه بالجزء يكون ممنوعا بالكلّ.

وأجيب عن الحديث بأجوبة أحسنها أنّ المراد لا يغير الفرض بزيادة فيه ولا نقصان، أو لا يزيد ولا ينقص فيما يبلغه عنه لأنّ قومه كانوا أرسلوه، أو أنّه كناية عن المحافظة والدوام، أو أنّه خرج على جهة المبالغة في التصديق والقبول، أي قبلت قولك فيما سألتك عنه قبولا لا أزيد فيه ولا أنقص.

وإذا كان المراد بالدين خصوص الإيمان فمعنى كونه يسرا أي في حدّ ذاته لأنّ الإيمان بالنّسبة إلى كافّة الأمم واحد لا يختلف باختلافهم، ولكن إرادة الإيمان وحده لا تلائم قوله «أحبّ الدين إلى الله الحنيفية السمحة» إذ إرادة الإسلام فيه متعينّة.

وإذا أريد بالدين الإسلام أو هما معا احتمل يسره بالنسبة لذاته، واحتمل يسره بالنسبة إلى أديان الأمم الغابرة لأنّ الله تعالى وضع عنّا الإصر الذي حمله على الأمم قبلنا، فشرع لنا التوبة بالندم والإقلاع وكانت لمن قبلنا بالقتل. قال الله تعالى : ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ إِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنْفُسَكُمْ بِاتِّخَاذِكُمُ العِجْلَ فَتُوبُوا إِلَى بَارِئِكُمْ فَاقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ﴾. وشرع لنا تطهير الثياب النّجسة بالماء، وقد كانت لمن قبلنا بالقطع بالمقراض، وشرع لنا تحلّة اليمين ولم تشرّع لمن قبلنا، وجعل لنا الأرض مسجدا وطهورا، ولم يكن ذلك لغيرنا، وأباح لنا أكل الميتة عند الاضطرار، وحرّمه على غيرنا، كل ذلك للّطف بهذه الأمة ورحمتها. قال الله تعالى : ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ فلله المنّة البالغة.

ويحتمل أن يكون المراد بالدّين معظمه، وهو ما كان التّكليف فيه بالظواهر القابلة للتأويل التي هي مجال الاجتهاد واختلاف الآراء، لأنّ التكاليف المستفادة من النّصوص التي تدل على معنى لا تحتمل غيره ولا تقبل التأويل يسيرة جدا، والأمور المجمع عليها نادرة بالنسبة لغيرها. وما ذلك إلا تيسير من الله تعالى وتوسعة على عباده، حتى يكونوا في أمرهم على فسحة الاجتهاد، وتحصل السلامة للكل في العمل

بما اعتقد أنه مراد، سواء أقلنا أنّ المصيب واحد أو متعدّد استدلالا بحديث بني قريظة المشهور الذي قال فيه عليه الصلاة والسلام : «لا يصليّن أحد العصر إلا في بني قريظة» فأدركهم العصر في الطريق. فقال بعضهم. لا نصلي حتى نأتيها. وقال بعض : بلى نصلّي، لم يرد منّا ذلك، فذكر ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم، فلم يعنّف واحدا منهم.

والتيسير في مواقع الخلاف يظهر تمام الظهور إذا قلنا بجواز الانتقال من مذهب إلى مذهب آخر. أما إذا قلنا بعدم جواز الانتقال من مذهب إلى آخر فاليسر في التّوسعة في اجتهاد الرأي. وهذا حديث إجمالي تفصيله أنّ الأصوليين حكوا فيمن التزم مذهبا معينا وأراد الانتقال إلى غيره أقوالا أحدهما المنع لالتزامه ذلك المذهب، ومن التزم شيئا لزمه الوفاء بالتزامه. وقد استفدنا من رشحات أقلام العلماء المتأخّرين كالشيخ ابن السبكي في فتاويه والشيخ تقي الدين ابن دقيق العيد والشاطبي في موافقاته أنّ مدرك هذه المقالة أنّ الانتساب لمذهب لا يكون إلا لاعتقاد صحّته وأنه الحق، فعليه الوفاء بموجب اعتقاده والانتقال حينئذ يكون محض هوى، إذ ظاهر حال العامي يمنع من أن يكون الانتقال لغرض شرعي صحيح، إذ الأسباب المفضية إلى ذلك ممنوعة عنه. قلت : وعليه فالمنع ظاهر إذا أريد بالعامي من لم يبلغ رتبة الاجتهاد، فقد يكون للعامي بهذا المعنى، وهو الذي يريده الأصوليون، وقوف على مدارك الأحكام وخبرة بوجوه الخلاف واطلاع على الأخبار الشاهدة بما هو ظاهر في المذهب الذي يريد الانتقال إليه، والأجوبة عنه في مذهبه ضعيفة، فيعتقد صحة المذهب المنتقل إليه. والقول بأن الانتساب لمذهب لا يكون إلا لاعتقاد صحّته، إن أرادوا بذلك في الجملة فمسلّم، ولكنه لا يفيد. وإن أرادوا به في كل مسألة فممنوع. وما زال علماء كل مذهب من المذاهب ينصّون على مشكلات مسائله، وللشهاب القرافي في ذلك

اليد الطولي، القول الثاني الجواز، وهو الأصحّ عند الرافعي وغيره، لأنّ التزامه غير لازم، إذ لا واجب إلا ما أوجبه الله ورسوله، وهذا اختيار الشيخ عز الدين ابن عبد السلام وتلميذه الشهاب القرافي، مستدلّين بأن الناس من لدن الصحابة إلى أن ظهرت المذاهب يسألون فيما يسنح لهم العلماء المختلفين من غير نكير سواء اتبع الرخص في ذلك أو العزائم، لأنّ من جعل المصيب واحدا وهو الصحيح لم يعيّنه، ومن جعل كل مجتهد مصيبا فلا إنكار على من قلّده بالصواب : القول الثالث يجوز الرجوع فيما لم يعمل به لا فيما عمل به، ودليله أنّ العمل ظاهر في اعتقاده الصحة فيكون الانتقال في مثل ما عمل به لمذهب الغير ظاهرا في متابعة الهوى، وهو ممنوع، قلت : وعليه منع ظاهر لجواز أن يكون اطّلع بعد العمل به على ما للمذهب الذي انتقل إليه من الأدلّة التي غيّرت اعتقاده، وذهب الرّوياني إلى أنّ جواز تقليد المذاهب والانتقال إليها مشروط بثلاثة شروط : أن لا يجمع بينهما على صورة تخالف الإجماع، وأن يعتقد فيمن يقلّده الفضل بوصول أخباره إليه، وأن لا يتتبّع رخص المذاهب. وتعقّبه الشّهاب القرافي بأنه إن أراد بالرّخص ما ينقض فيه قضاء القاضي، وهو مخالفة الإجماع أو النص أو القياس الجلي أو قاعدة من القواعد الشرعية فحسن، لأنّ ما لا يقر مع حكم حاكم أولى أن لا يقر قبل ذلك، وإن أراد بالرخص ما فيه سهولة على المكلّف كيفما كان فلا نسلّم منعه. ومن هنا أرسى الشيخ تقيّ الدين بن دقيق العيد على أنّ شروط جواز الانتقال أن لا يفضي التقليد إلى التّلفيق بما يقع الاتفاق على بطلانه، وأن لا يكون ما قلّد فيه مما ينقض القضاء به. الثالث انشراح صدره للتقليد المذكور وعدم اعتقاده لكونه متلاعبا بالدين متساهلا فيه. قال: ودليل هذا الشرط قوله صلى الله عليه وسلم : «والإثم ما حاك في الصدر». فهذا تصريح بأن لا حاك في النفس ففعله إثم. وقيد ابن أمير حاج في شرح تحرير الكمال بن الهمام كلام ابن دقيق

العيد في شرط انشراح الصدر بما إذا كان المفتي يفتي بمجرّد الظّن أو الميل إلى الهوى. أما إذا كان يفتي الدليل فلا عبرة بانشراح الصدر وهو مشكل، لأنّ الفرض أنّه وجد قولين في المسألة وأراد العدول عن قول أمامه إلى قول غيره، فإذا لم يكن منشرح الصدر باعتقاد أنّ المنتقل إليه هو الأصّح كان ذلك اتباعا للهوى، وهو ممنوع. ويزداد هذا ظهورا إذا قلنا أنّ العامي إذا وجد قولين في المسألة لا يخيّر في العمل بأحدهما بل لا بدّ له من اجتهاد وهو مختار ابن سريج والإمام أحمد وجماعة. نعم الحديث مقيّد بذلك، ولفظه على ما في صحيح مسلم : «والإثم ما حاك في نفسك وكرهت أن يطّلع عليه الناس» وعلى ما في مسند أحمد : «والإثم ما حاك في القلب وتردد في الصدر وإن أفتاك الناس وأفتوك».

قال الحافظ ابن رجب : معنى حديث مسلم أنّ الإثم ما أثر في الصدر حرجا وضيقا وقلقا واضطرابا، فلم ينشرح له الصدر، وهو مع هذا عند الناس مستنكر بحيث ينكرونه عند اطلاعهم عليه، وهذا أعلى مراتب الإثم عند الاشتباه، وهو ما استنكره الناس، فاعله وغير فاعله. ومن هذا المعنى قول ابن مسعود : «ما رآه المؤمنون حسنا، فهو عند الله حسن، وما رآه المؤمنون قبيحا فهو عند الله قبيح». ومعنى حديث مسند الإمام أحمد : ما حاك في صدر الإنسان فهو إثم وإن أفتاه غيره بأنه ليس بإثم. فهذه مرتبة ثانية وهو أن يكون الشيء مستنكرا عند فاعله دون غيره، وقد جعله أيضا إثما. وهذا إنما يكون إذا كان صاحبه ممن شرح صدره بالإيمان، وكان المفتي بمجرّد الظن أو ميل إلى هوى من غير دليل شرعي. فإما إذا كان مع المفتى به دليل شرعي فالواجب على المستفتي الرجوع إليه، وإن لم ينشرح له صدره. وهذا كالرخص الشرعيّة مثل الفطر في السفر والمرض وقصر الصلاة ونحو ذلك مما لا ينشرح له صدر كثير من الجهال، فهذا لا عبرة به، وقد كان النبي صلى الله عليه وسلم أحيانا يأمر

أصحابه بما لا ينشرح له صدر بعضهم فيمتنع من فعله فيغضب من ذلك، كما أمر بفسخ الحج إلى العمرة فكرهه من كرهه منهم، وكما أمرهم بنحر هديهم والتحلّل من عمرة الحديبية، فكرهوه، كرهوا مقاضاته لقريش على أن يرجع من عامه، وعلى أنّ من أتاه منهم يردّه إليهم، فما ورد النّص فيه فليس للمؤمن إلا طاعة الله ورسوله. كما قال الله تعالى : ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾، وينبغي أن يتلقى ذلك بانشراح الصدر والرضى، فإنّ ما شرّعه الله ورسوله يجب الرضا والإيمان به والتّسليم له، كما قال تعالى ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾. وأما ما ليس فيه نصّ عن الله ورسوله، ولا عمّن يقتدي بقوله من الصحابة وسلف الأمّة، فإذا وقع في نفس المؤمن المطمئن قلبه بالإيمان المنشرح صدره بنور المعرفة واليقين منه شيء حاك في صدره لشبهة موجودة، ولم يجد من يفتي فيه بالرخصة إلا من يخبر من رأيه وهو ممّن لا يوثق بعلمه وبدينه، بل هو معروف باتباع الهوى فها هنا يرجع المؤمن إلى ما حاك في صدره وإن أفتاه هؤلاء المفتون. وقد نصّ الإمام أحمد على مثل هذا اهـ.

وما تقدم من حكاية الخلاف في الانتقال من مذهب إلى آخر كلّه في الملتزم لمذهب معين. أما من لم يلتزم معينا وأفتى بشيء فقيل: يلزمه العمل بمجرّد الإفتاء، وقيل : يلزمه بالشروع في العمل، وقيل: يلزمه العمل به إن صمّم على التمسّك به. وقال ابن السمعاني : يلزمه العمل به إن وقع في نفسه صحته. وقال ابن الصلاح : إن لم يوجد مفت آخر تعيّن العمل به، وإلا فإن كان الذي أفتاه هو الأعلم الأوثق لزمه، بناء على تعيّن تقليد الأفضل، وإن لم يتبيّن لم يلزمه. ومدرك الجميع أن اتّباع الهوى غير سائغ، واختلافهم حينئذ اختلاف في الحال التي يكون معها متّبعا للهوى. أما

عمل العامي بقول مجتهد في حادثة فقد حكى الآمدي والشيخ ابن الحاجب الاتفاق على أنّه ليس له الرّجوع عنه إلى غيره في مثلها، ونوزعا في حكاية الاتّفاق. قال السيّد السّمهودي الشافعي في رسالته المسمّاة بـ «العقد الفريد في أحكام التقليد»: لعلّ المراد اتّفاق الأصوليّين، لأنّ المختار أنّ كلّ مسألة اتّصل العمل بها فلا مانع من اتباع غير المذهب الأول فيها في مثل تلك الواقعة لا في عينها. وإذا أراد الآمدي وابن الحاجب وأتباعهما بالمنع المنع في مثل هذا وعمّموا فهو غير مسلّم. ودعوى الاتفاق عليه ممنوعة، ففي الخادم أنّ الإمام الطرطوشي حكى أنّه أقيمت صلاة الجمعة وهمّ القاضي أبو الطيب بالتكبير، فإذا طائر قد ذرق عليه، فقال : أنا حنبلي، ثم أحرم بالصلاة. ومعلوم أنّ الشيخ شافعي يتجنّب الصلاة بذرق الطائر، فلم يمنعه عمله السابق بمذهب الشافعي من تقليد المخالف عند الحاجة إليه، وفي الخادم أيضا أنّ القاضي أبا عاصم العامري الحنفي كان يفتي على باب مسجد القفّال والمؤذّن يؤذّن بالمغرب. فترك ودخل المسجد، فلما رآه القفّال أمر المؤذن أن يثنّي الإقامة، وقدّم القاضي فتقدّم وجهر بالبسملة مع القراءة وأتى بشعار الشافعية في صلاته، ومعلوم أن القاضي أبا عاصم إنما يصلّي قبل بشعار مذهبه، ونقل صاحب الفتاوي البزازيّة أنّ الإمام أبا يوسف صلّى يوم الجمعة مغتسلا من الحمام، وصلّى بالناس وتفرّقوا، ثم أخبروا بوجود فأرة ميتة في بئر الحمام، فقال : إذن نأخذ بقول إخواننا أهل المدينة إذا بلغ الماء قلّتين لم يحمل خبثا، نقل هذا الشرنبلالي في رسالته المؤلّفة في جواز التقليد ساكتا عليها، ونقلها بيري زاده أيضا في رسالة في عدم جواز التقليد فتعقّبها بأنّ ما أفادته الرواية غير معمول بها لتصريحهم بعدم الجواز، ولا عمل للدلالة مع الصّريح، وقد نصّ في القضية على إعادته للصلاة حيث قفّى الحكاية بأنّه اغتسل، وأعاد الصلاة ولم يأمر القوم بالإعادة، وقال اجتهادي يلزم نفسي ولا يلزم غيري.

وقد تحصحص من كلام العلماء وأدلّتهم أنّ المختار جواز الانتقال من مذهب إلى آخر إذا كان لغرض صحيح، وبه يتجلّى كون الدين يسرا، وأنّ اختلاف العلماء من تيسير الله على العباد، وأوضح ذلك القاسم بن محمد ، فقال : لقد نفع الله باختلاف أَصحاب النبي صلى الله عليه وسلم في أعمالهم لا يعمل العامل بعمل رجل منهم إلا رأى أنه في سعة، ورأى أنّ خيرا منه قد عمله، وعنه أيضا : أي ذلك أخذت به لم يكن في نفسك منه شيء، ومثل معناه مرويّ عن عمر بن عبد العزيز، قال : ما يسرني أنّ لي باختلافهم حمر النعم. قال القاسم : لقد أعجبني قول عمر بن عبد العزيز «ما أحبّ أنّ أصحاب رسول الله لم يختلفوا» لأنّه لو كان قولا واحدا كان الناس في ضيق، وأنهم أيمة يقتدى بهم فلو أخذ أحد بقول رجل منهم كان في سعة.

وحمل من لا يرى تخيير العامي عند اختلاف المجتهدين التّوسعة في اختلاف الصحابة على توسعة مجال الاجتهاد. ونقل الشيخ أبو إسحاق الشاطبي في الموافقات عن القاضي إسماعيل أنّ التوسعة في اختلاف الصحابة رضوان الله عليهم توسعة في اجتهاد الرأي. فأما بمعنى أن يكون توسعة في أن يقول الإنسان بقول واحد منهم من غير أن يكون الحق عنده فيه فلا. واستحسن الحافظ ابن عبد البر كلام إسماعيل.

ويحتمل أن يراد بالدين في الحديث الخضوع والاستسلام، فإنّ من معاني الدين الذّلة والطاعة، ومعنى كونه يسرا أنّه موجب له. فيكون المراد الحث على الرضا بالقضاء والاستسلام لرياح الأقدار.

ويشهد له حديث مسلم : لما نزل قوله تعالى ﴿وَإِنْ تُبْدُوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللَّهُ﴾، شقّ ذلك على الصّحابة فأتوا رسول الله صلى الله عليه وسلم، ثم بركوا على الرّكب، فقالوا : «أي رسول الله كلّفنا من الأعمال ما نطيق من الصلاة والصيام والجهاد والصدقة. وقد أنزلت عليك هذه الآية ولا نطيقها.

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : «أتريدون أن تقولوا كما قال أهل الكتابين من قبلكم: سمعنا وعصينا، بل قولوا : سمعنا وأطعنا غفرانك ربّنا وإليك المصير، قالوا: سمعنا وأطعنا، غفرانك ربّنا وإليك المصير، فلما اقتراها القوم ذلّت بها ألسنتهم»، فأنزل الله عز وجل إثرها ﴿آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلاَئِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ، لاَ نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ، وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ المَصِيرُ﴾. فلمّا فعلوا ذلك نسخها الله عز وجل فأنزل الله تبارك وتعالى ﴿لاَ يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلاَّ وُسْعَهَا، لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ، رَبَّنَا لاَ تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا﴾، الحديث، فجاءهم هذا الفرج العظيم لاستسلامهم وإذعانهم لأمر ربّهم لكن حمل الحديث على ما ذكر يحتاج إلى قرينة، ولهذا أضرب الشرّاح صفحا عن هذا الاحتمال وما شاكله.

وقول النبي عليه الصلاة والسلام «أحبّ الدين إلى الله الحنيفية السّمحة» أحبّ هنا بمعنى المحبوب لا بمعنى المحبّ، فهو أفعل تفضيل من المبنيّ للمفعول شذوذا، وأفعل من الحب والبغض يعدّي إلى الفاعل معنى بإلى وإلى المفعول باللام، كما قاله الشّهاب الخفاجي في سورة يوسف، قال الله تعالى : ﴿لَيُوسُفُ وَأَخُوهُ أَحَبُّ إِلَى أَبِينَا مِنَّا﴾. وأل في الدين يحتمل أن تكون جنسيّة ويكون المعنى أحبّ الأديان إلى الله تعالى الملة الحنيفيّة، والمراد بالأديان الشرائع الماضية قبل أن تبّدل وتنسخ، ويحتمل أن تكون عهديّة ويكون المعنى أحبّ الدّين المعهود وهو دين الإسلام، ويكون في الكلام إضمار والتقدير أحبّ خصال الدّين، وخصال الدين كلّها محبوبة ولكن ما كان منها سهلا سمحا فهو أحبّ إلى الله تعالى. ويشهد لهذا ما في مسند أحمد من قوله صلى الله عليه وسلم : «خير دينكم أيسره». وأخبر عن المذكّر بالمؤنّث في قوله : «أحبّ الدين إلى الله الحنيفيّة السّمحة» لغلبة الإسميّة على الحنيفيّة حتى صارت علما،

والحنيف المائل عن الباطل إلى الحقّ، وسمّي إبراهيم عليه السلام حنيفا لأنّه مال عن عبادة الأوثان، والحنيف عند العرب من كان على ملّة إبراهيم عليه السلام، ثم سمّوا من اختتن وحجّ البيت حنيفا.

وقد استنتج بعضهم من هذا الحديث جواز تتبع الرّخص في المذاهب بأن يأخذ من كلّ منها ما هو الأهون فيما يقع من المسائل لأنّه نوع من اللطف بالعباد. والشريعة لم ترد بقصد مشاق العباد. بل تحصيل الصالح، كالطبيب يريد بالدواء شفاء المريض لا إيذاءه وإن لزم من ذلك الإيذاء، والمسألة ذات خلاف، فمن قائل بالمنع وهو المختار عند جمع من المحقّقين منهم حجة الإسلام الغزالي، بل حكى ابن حزم الإجماع على ذلك. ودعواه الإجماع مردودة بثبوت الخلاف اللهم إلا أن يحمل على من تتبعّها من غير تقليد لمن قال بها، أو الرّخص المركّبة في الفعل الواحد، واستدلّ حجة الإسلام على المنع بأن تخيّر الأسهل بالتقاط الأخفّ والأهون من مذهب كل ذي مذهب يجر إلى الانسلال عن معظم مضايق الشرع بآحاد التوسّعات التي اتّفقت أيمة الشرع في آحاد القواعد على ردها، وبأنّ اتباع الأفضل متحتّم، وتخيّر المذاهب يجرّ لا محالة إلى اتباع الأفضل تارة والمفضول أخرى، ولا مبالاة بقول من أثبت الخيرة في الأحكام تلقيا من تصويب المجتهدين.

وقد انتصر لهذا المذهب جماعة منهم الشيخ تاج الدين في جمع الجوامع وأبو إسحاق الشاطبي في الموافقات قائلا : «السماح في الشريعة مقيّد بما هو جار على أصولها، وليس تتبع الرخص ولا اختيار الأقوال بالتشهّي بثابت من أصولها، على أنّ تتبّع الرخص ميل مع أهواء النفوس، والشرع جاء بالنهي عن اتباع الهوى، فهذا مضاد لذلك الأصل المتّفق عليه، ومضاد أيضا لقوله تعالى : ﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ وموضع الخلاف موضع تنازع فلا يصحّ أن يردّ

إلى أهواء النّفوس وإنّما يردّ إلى الشّريعة، وهي تبيّن الرّاجح من القولين فيجب اتّباعه لا الموافق للغرض. على أنّ المفاسد في اتّباع رخص المذاهب كثيرة منها الانسلاخ عن الدّين بترك اتّباع الدليل إلى اتّباع الخلاف، وكالاستهانة بالدين، إذ يصير بهذا الاعتبار سيالا لا ينضبط، وكانخرام قانون السياسة الشرعيّة بترك الانضباط إلى أمر معروف.
وممن مال إلى القول بالجواز عزالدين بن عبد السّلام والشّهاب القرافي والكمال بن الهمام، فقال في تحريره: «ولا يمنع منه مانع شرعيّ إذ للإنسان أن يسلك الأخفّ عليه إذا كان له إليه سبيل بأن لم يكن عمل بآخر فيه، وكان صلى الله عليه وسلم يحب ما يخفّف عنهم».

هذا والملاءمة بين قول الرسول عليه الصلاة والسلام : «أحبّ الدين إلى الله الحنيفيّة السّمحة». وبين كون الدّين يسرا الذي جعله البخاري ترجمة للباب، أنّ المحبة الواردة في الحديث، إما مجاز عن الحسن، فالمعنى : أحسن الأديان عند الله هي الملّة الحنيفيّة، وإنّما كانت أحسن لأنّها صالحة لجميع الأزمنة متكفّلة برعاية المصالح على الإطلاق، وما زال الرّقي العلمي يكشف عن أغوار أسرارها ويزيد الذين اهتدوا هدى، كإيجاب الغسل من التقاء الختانين وغسل الإناء من ولوغ الكلب واعتزال النّساء في المحيض، وشرعيّة الختان وإيجاب الصوم والزكاة والحج ومنع الخمر والميسر والربا، وغير ذلك مما شهد بفائدته وحكمته الأجانب عن هذا الدّين، والفضل ما شهدت به الأعداء، أما الأديان الغابرة فإنّها صالحة للأزمنة التي وردت فيها ولذلك نسخت بغيرها.

ولما كان الدّين يسرا كان حسنا لأنّه ملايم للطبع، ولأنّ فيه أوامر والمأمور به حسن لأنّه يتضمّن رعاية المصلحة سواء أقلنا : إنّ ذلك على سبيل التطوّل والإحسان. أو قلنا : ذلك على سبيل الوجوب فظهرت الملايمة، ويصّح أن يراد بالمحبة مجازا إرادة

إيصال الثواب ويكون معنى الحديث: أكثر الأديان ثوابا هذه الملة الحنيفية السمحة، وكثرة الثواب تقتضي حسنة وكون الدين يسرا موجب لحسنة، فالتأم الحديثان، ويشهد بصحّة هذا المعنى شواهد كبيرة منها قوله صلى الله عليه وسلم : «نحن الآخرون السابقون بيد أنهم أوتوا الكتاب من قبلنا» الحديث، ومنها قوله : «إنّما بقاؤكم فيما سلف قبلكم من الأمم كما بين صلاة العصر إلى غروب الشمس، أوتي أهل التوراة التوراة فعملوا حتى إذا انتصف النهار عجزوا فأعطوا قيراطا قيراطا، ثم أوتي أهل الإنجيل فعملوا إلى الصلاة العصر ثم عجزوا فأعطوا قيراطا قيراطا، ثم أوتينا القرآن فعملنا إلى غروب الشمس فأعطينا قيراطين قيراطين، فقال أهل الكتابين : أي ربّنا أعطيت هؤلاء قيراطين قيراطين وأعطيتنا قيراطا قيراطا ونحن كنّا أكثر عملا، قال الله عزّ وجلّ : "هَلْ ظَلَمْتُكُمْ مِنْ أَجْرِكُمْ مِنْ شَيْءٍ؟" قالوا : لا، قال فهو فضلي أوتيه من أشاء». ومنها إكرامه لنا بليلة هي خير من ألف شهر، ومنها الأحاديث الكثيرة الواردة بإعطاء الأجر الكثير على العمل اليسير، كالواردة في ذكر الله على اختلاف صيغه، وقوله في الحديث: «ولن يشاد الدّين أحد إلا غلبه» المشادّة وهي المغالبة من الشدّة، يقال: شادّه إذا غالبه وقاواه، والمعنى لا يتعمّق أحدكم في الدين فيترك الرّفق إلا غلبه الدّين وعجز ذلك المتعمّق وانقطع عن عمله كلّه أو بعضه، وإذا فسّر الدين بالإيمان المتعمّق فيه بطرق باب الاستدلالات الفلسفية التي تقضي إلى سلوك مهامّه فيحاء يضلّ فيها الخريت فيغلبه الدين إما لقصر الزمان وكثرة الأدلّة أو شكّ يعتريه وشبهة تصدّه عن الظفر بضالته. وقد نقل عن أبي المعالي أنّه قال : خليت أهل الإسلام وعلومهم وركبت البحر الأعظم وغصت في الذي نهوا عنه، كل ذلك رغبة في الحق وهروبا من التقليد، والآن قد رجعت عن الكلّ إلى كلمة الحقّ، والويل لابن الجويني.

وإذا فسر الدّين بالإسلام فالتّعمق فيه بإرادة أن يوفي بما للربوبيّة على العبوديّة من الحقوق فمريد ذلك يفنى عمره ولا يصل إلى معشار ما أمل، وبحسبك شاهدا على ذلك قصة عبد الله بن عمر حين أراد أن يقوم الليل ويصوم النهار، فقال له عليه الصلاة والسلام: إنّك لا تطيق ذلك، وهذا في أمرين من أمور الدين، فكيف به في باقي أجزائه على مقتضى التعظيم وقد ورد «أنّ المنبتّ لا أرضا قطع ولا ظهرا أبقى» وإذا فسر الدّين بمعظمه وهو ما كان مستفادا بالظواهر، فالتعمّق فيه بالأخذ بالمتّفق عليه، فإنّ ذلك يفضي إلى ترك العمل جملة لأنّه لا يمكنه، وإذا فسر الدين بالاستسلام والرضا فالتعمّق بالتسخّط والتضجّر، فإنّ فاعل ذلك يأثم والمقدور لا يتغيّر فيكون مغلوبا.

وقوله «فسدّدوا وقاربوا» التّسديد هو التوفيق للصواب، وهو السداد والقصد من القول والعمل، ورجل مسدّد إذا كان يعمل بالصواب، والقصد بقوله «فسدّدوا» أي ألزموا السّداد أي الصواب من غير تفريط ولا إفراط، وقوله «وقاربوا» أي توسّطوا، يقال : رجل مقارب وسط بين الطرفين، ثم ثم اللفظان يحتمل أن يراد بهما معنى واحد، وهو الأخذ بالحال الوسط، ويحتمل أن يراد بالأوّل الأخذ بالحال الوسط، وبالثاني القرب من حال السّداد للعاجز عن الأول.

وقوله «وأبشروا» بقطع الهمزة من الإبشار، وحذف المبّشر به وأبهم للتّعظيم والتّفخيم، وفيه إشارة إلى أنّ البشارة إنما تكون للعاملين، لأنّ رسول الله عليه الصلاة والسلام لم يقل «وأبشروا» إلا بعد ما نص على العمل الذي يوجب البشارة وهو التسديد والتقريب، وقوله «واستعينوا بالغدوة والرّوحة وشيء من الدلجة» الغدوة قال العيني : بضم الغين على الصحيح، سير أول النهار إلى الزوال وقال الجوهري : ما بين صلاة الغداة وطلوع الشمس، والرّوحة من زوال الشمس للغروب، والرّواح العشي، والدّلجة بضمّ الدال وإسكان اللام رواية، ويجوز لغة فتح الدّال وفتح اللام أيضا، قيل : هي بالضّم

سير آخر الليل، بالفتح سير الليل، وقيل : هي سير الليل كلّه، ووقع التعبير بمن الدّلجة للتنبيه على الخفّة لأنّ الدّلجة تكون بالليل، وعمل الليل أشقّ من عمل النهار، ولأنّ الدلجة هي سير الليل كلّه على ما ذهب إليه بعضهم، واستغراق الليل كلّه صعب، ومحمل هذه الأوامر يختلف باختلاف المراد من الدين في الحديث فإذا حمل الدين على الإيمان والإسلام فالتسديد في الإيمان يكون باتّباع الطريق السّابلة في الاستدلال، وهي الاستدلال بالآيات الكونيّة والاعتبار بها واستنتاج اتصاف الله بصفات الجمال والجلال منها.

وفي كل شيء له آيـة
تدلّ على أنّه واحـد

وهذا الذي أرشد الله إليه في كتابه فقال : ﴿وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ المُوقِنِينَ﴾. وقال تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ﴾ وقال تعالى: ﴿أَفَلاَ يَنْظُرُونَ إِلَى الإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ، وَإِلَى الجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ، وَإِلَى الأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ﴾، وقال تعالى: ﴿اللَّهُ الذِي رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى العَرْشِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالقَمَرَ، كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُسَمًّى، يُدَبِّرُ الأَمْرَ، يُفَصِّلُ الآيَاتِ لَعَلَّكُمْ بِلِقَاءِ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ، وَهُوَ الذِي مَدَّ الأَرْضَ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْهَارًا، وَمِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ جَعَلَ فِيهَا زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ، يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ، وَفِي الأَرْضِ قِطَعٌ مُتَجَاوِرَاتٌ وَجَنَّاتٌ مِنْ أَعْنَابٍ وَزَرْعٌ وَنَخِيلٌ صِنْوَانٌ وَغَيْرُ صِنْوَانٍ يُسْقَى بِمَاءٍ وَاحِدٍ وَنُفَضِّلُ بَعْضَهَا عَلَى بَعْضٍ فِي الأُكُلِ. إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾.

والتّسديد في الإسلام أن يأخذ أوّلا بالفرض حتى يوفيه، فإذا وفاه يأخذ من المندوب بقدر طاقته، وفي الحديث القدسيّ : «ما تقرّب إلى عبدي بمثل ما افترضته عليه ولا يزال عبدي يتقربّ إلي بالنوافل حتى أحبّه» ولا يتغايا في طرف لئلا يخلّ بالآخر، وهذا الطريق القصد هو الذي بيّنه رسول الله لعبد الله بن عمر حين قال له: «صم وافطر وقم ونم، وإنّ لنفسك عليك حقا ولأهلك عليك حقّا وأعط كل ذي حقّ حقّه» والتقريب يكون للعاجز عن ذلك لعذر به، لأنّ ما قارب الشيء يعطي حكمه، والبشارة هنا بالنّجاة من النار وحسن العاقبة.

ولم يبيّن المستعان عليه في قوله : «واستعينوا بالغدوة والروحة وشيء من الدلجة» فيحتمل أن يكون التّسديد والتّقريب ويحتمل أن يكون صلاح الحال في الدّين والفلاح في الآخرة، وهذا أفيد لأنّه أعم، وقد استعيرت هذه الأوقات لأوقات النّشاط وفراغ القلب، وحسن هذه الاستعارة أنّ المرء في الدنيا عابر سبيل، فكما يصل الراكب إلى مقصوده إذا توخى السير في هذه الأوقات المعيّنة على تحمّل النّصب، ويكون على خطر في قضاء الأوطار إذا واصل الليل بالنهار في السير، كذلك المسلم يصل إلى مقصوده إذا توخّى العمل في أوقات النشاط لتمكّنه من المداومة عليه، بخلاف ما إذا حمّل نفسه ما تعيى به القوى، فإنّه ينقطع ويفتر ولا يبلغ المأمول ولا يصل إلى الهدف، وظهر مما قرّر أنّ معنى الاستعانة بالزّمان جعله ظرفا للعمل.

والمراد بالتّسديد على احتمال أن يراد بالدّين معظمه، وهو ما كان التّكليف فيه بالظواهر الأخذ بالأظهر في الأدلّة أو الوجه الرّاجح من الوجوه المحتملة، وعدم الالتفات إلى طرف التشديد وطرف الرّخص والأخذ بالوسط، كما قال الخليفة المنصور العباسي لإمام دار الهجرة حين اقترح عليه جمع كتاب الموطأ : «اترك تشديد ابن عمر ورخص ابن عباس وألّف بعد ذلك ما شئت، قال الإمام : فخرجت من عنده فقيها»،

والتقريب هنا يكون عند العجز عن الأخذ بما ذكرنا لأجل العذر، فيخرج على قولة قائل، والبشارة هنا بأن يجعل الله له عند العسر يسرا وعند الضّيق مخرجا، قال الله تعالى : ﴿وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لاَ يَحْتَسِبُ﴾ ويراد من التّسديد على الاحتمال إرادة الخضوع والاستسلام والانقياد والمقاربة لمن لم يصل إلى هذه المرتبة. والبشارة هنا بما أعدّه الله من الثواب الجزيل للفئة المستسلمة، قال الله تعالى : ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِنَ الخَوْفِ وَالجُوعِ وَنَقْصٍ مِنَ الأَمْوَالِ وَالأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ، وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ الذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُمْ مُصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ، أُولَئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِنْ رَبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ وَأُولَئِكَ هُمُ المُهْتَدُونَ﴾، والاستعانة على هذا الحمل والذي قبله بقرع باب الدعاء في هذه الأوقات التي بسطت فيها موائد الأنعام والإحسان، فعن النبي صلى الله عليه وسلم: «ينزل ربّنا كل ليلة إلى سماء الدنيا في ثلث الليل الأخير فيقول : هل من داع فأستجيب له ؟ هل من مستغفر فأغفر له ؟ هل من تائب فأتوب عليه ؟» وعنه عليه الصلاة والسلام : «اذكرني ساعة بعد الصبح وساعة بعد العصر أكفك ما بينهما». والحمد لله أولا وآخرا وظاهرا وباطنا وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

المجلس الخامس

الموسوم بالتّحقيق المحض في شرح حديث «لا تحاسَدُوا ولا تناجشُوا ولا تباغضُوا ولا تدابَرُوا ولا يَبِعْ بَعْضكم على بَيْع بعْض»



الحمد لله العظيم الشأن، الآمر بالتّعاون على البرّ والتّقوى النّاهي عن اجتراح الإثم والعدوان، والصلاة والسلام على سيدنا محمد الواضح البرهان، الفرد الجامع للخلق الحسان، وعلى آله وأصحابه الذين لأتباعه انقلبوا بنعمة من الله وفضل ورضوان، ونسألك اللهم أن تطهّر سرائرنا من الحسد والبغض وما يفضي إلى الشنآن، وأن تحفظنا من الغرور والكبر والطغيان، وأن تفتح بصائرنا وتجعلنا للصواب والتحقيق أخدانا، وتنقذنا من الزلل والخطل لدى الكلام على حديث «لا تحاسدوا ولا تناجشوا ولا تباغضوا ولا تدابروا ولا بيع بعضكم على بيع بعض وكونوا عباد الله إخوانا». إنّك أكرم مسؤول ومجيب، عليك توكّلت وإليك أنيب.

قال الإمام أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، رحمه الله، من كتاب البرّ والصّلة والآداب.

حدثنا عبد الله بن مسلمة بن قعنب، حدثنا داود يعني ابن قيس عن أبي سعيد مولى عامر بن كريز عن أبي هريرة، قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : «لا تحاسدوا ولا تناجشوا ولا تباغضوا ولا تدابروا ولا يَبِعْ بعضكم على بيع بعض وكونوا عباد الله إخوانا. المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يخذله ولا يحقره، التّقوى ها هنا ويشير إلى صدره ثلاث مرات. بحسب امرئ من الشّر أن يحقر أخاه المسلم. المسلم على المسلم حرام، دمه وماله وعرضه»، اهـ.

إنّ الدين الإسلامي يرمي بتعاليمه ووصاياه إلى تزكية النفوس وتطهيرها من أدران الرّذائل، ويوجّه الناس في حياتهم العمليّة إلى ما يجلب الخير ويدرأ الضّرر، ويمكّن من نواصي الرقي في هذه الحياة الدنيا ومن اقتعاد غارب النعيم في الدّار الآخرة، فهو الدين الجامع لسعادة الدّارين الكفيل بتحقيقهما.

والدّليل على ذلك – إن احتيج إلى استدلال – الأثر والنّظر. فأما الأثر فمّا يقصّ التاريخ بلسان الصدق من الرتبة العليا والمنزلة العظمى، التي بلغتها الأمم الإسلامية في عصورها الوضّاءة المشرقة من سعة الملك وقوة السلطان وشدة البأس ووفرة الثروة وانتشار العلوم على اختلاف أصنافها، وتجويد الصناعات والتفنّن فيها وإتقان ما منها ضروري وما منها كمالي، ونفاق التجارة وازدهار الفلاحة، أي الغراسة والزراعة، كل ذلك أيام كانت الروح الدينية متغلغلة والتعاليم الإسلامية منبثة فيها توجّهها وتحرك دولاب أعمالها.

وأما النظر فإنّ المتأمل المنصف ذا النفس اليقظى إذا حرّك الفكر فيما يهيب به الدين الإسلامي، يستيقن أنّه الدين الحق المفضي إلى السعادتين والمحقّق للحسنيين.

ذلك أنّه في النّاحية الاعتقادية يأمر بعبادة الله وحده الجامع لصفات الجلال والجمال، نادبا لذلك بالنظر في الآيات الكونيّة والمصنوعات المتقنة والتدبّر والاعتبار وتحكيم العقل.

وفي النّاحية الأخلاقية ينادي بتطهير النفوس من الرذائل وتزكيتها، ويحثّ على الآداب التي تهذب الغرائز وتجعلها دواعي خير وعوامل صلاح.

وفي النّاحية العلمية يغري بطلب العلم، ويقوّي دواعي تلقّفه بشتى الأساليب.

وفي الناحية السياسية يأمر بالشورى والحكم بالقسط والاتّحاد، وتأمين الناس في أنفسهم وأموالهم وأعراضهم وحماية الأوطان والذود عن بيضتها، وإعداد القوة للدفاع والكفاح والإرهاب وإصلاح ذات البين، ومقاومة الفئة الباغية التي لا تخلد إلى الصلح حتى تفيء إلى أمر الله.

وفي النّاحية الاجتماعية يأمر بالتّعاون على الخير ويندب إلى مواساة الضّعفاء والفقراء، ويجعل لهم في أموال الأغنياء حقوقا متنوّعة ويسوّي بين القويّ والضّعيف والمشروف والشريف والغني العظيم والفقير المعتر، ويقصر التفاضل على الصفات الكاملة والأخلاق الحميدة، ويوصي بنصر المظلوم والأخذ بيد الملهوف وينبّه إلى أنّ المسلمين أحقّ بزينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق ليحثهم على تعاطي الأسباب التي تمكنهم منها حتى يكونوا أحق بها وأهلها، وهل يحصل ذلك إذا راعينا ناموس الكون في ربط المسبّبات بالأسباب بغير المهارة في الصناعة والفلاحة والتجارة؟

ويقوّي شعور المسلمين بالاعتداد بأنفسهم فينبّههم إلى أن العزّة من أخصّ أوصافهم ويقول : ﴿وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ﴾. إنّ دينا هذه مباديه السّامية لا يصحّ رميه بأنّه يعطّل الرّقي، وما شبهة من يفتري عليه هذه الفرية من الغربيين ومقلديهم ألا توّهم أنّ ما أصاب الأمم الإسلامية في دور انحطاطها ناشئ عن تمسّكها بأهداف هذا الدّين.

ولو استناروا الحقائق ونظروا بعين البصيرة لتجلّت لهم الحقيقة الناصعة، وعلموا أنّ ما أصاب المسلمين من الوهن والضعف والانحلال والصغار والاستعباد، لم ينشأ إلا عن إعراضهم عن تعاليم الإسلام القيّمة الحكيمة، ونبذهم الامتثال لها والائتمار بها وانغماسهم في حمأة الهوى، وانقسامهم وتخاذلهم وإضاعة وحدتهم تلك الوحدة التي اهتم بها الإسلام بالغ الاهتمام، لأنّها عماد القوّة والقطب الذي تدور عليه رحى النجاح في كافة الميادين السياسية والاجتماعية والاقتصادية.

ولاهتمام الشارع بهذه الوحدة نهى عن التنازع المفضي إلى تصدّع جبهتها، فقال الله عزّ وجلّ في كتابه المجيد : ﴿وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ﴾.

وقال جلّ ذكره : ﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلاَ تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا﴾. وقال تعالى : ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾.

ويبيّن رسول الله صلى الله عليه وسلم ما ينبغي أن يترتّب على هذه الوحدة والإخوة فقال : «ترى المؤمنين في تراحمهم وتوادّهم وتعاطفهم كمثل الجسد إذا اشتكى عضو تداعى له سائر الجسد بالسّهر والحمّى». وقال : «المؤمن للمؤمن كالبنيان يشدّ بعضه بعضا». أي المؤمن للمؤمن في التّعاون والتّناصر كالبنيان. ونهى الله ورسوله عن كل ما هو مظنة لتوهين هذه الوحدة والإخلال بها من قريب أو بعيد مباشرة أو بواسطة كالنّهي عن أن يسخر قوم من قوم، وكالنّهي عن الغيبة، وكالنهي عن الأشياء التي تضمّنها حديث أبي هريرة الذي سنوليه الشرح والتعليق، وأوّلها قوله : «لا تحاسدوا».

وهو نهي يقتضي التحريم، ويدلّ على تحريمه أيضا قول الله عزّ وجلّ في معرض الإنكار : ﴿أَمْ يَحْسُدُونَ النَّاسَ عَلَى مَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ﴾.

والحسد هو تمنّي زوال النّعمة عن المنعم عليه، سواء أكانت النّعمة مادية كالمال، أو معنوية كالمكانة العظيمة التي يفوز المرء بها عند قومه أو في أرجاء العالم، لما بذله من علم أو كفاح في سبيل الوطن أو دفاع عن الضعفاء، أو الأخذ بأيديهم في الملمّات وأوقات الشدّة أو غير ذلك مما يكسب المكانة والمنزلة الرفيعة. والنّهي عن الحسد لأنّ من فصائله ما يثير شرورا يعمّ قشيبها الحاسد والمحسود، وتسقط صواعقها على الأفراد والمجتمع. وهذا كالحسد الدّاعي إلى السّعي في إيقاد نيران الفتن بين الدول أو في الدولة الواحدة، ولهذا أمر الله بالاستعاذة من شر الحاسد، فقال: ﴿وَمِنْ شَرِّ حَاسِدٍ إِذَا حَسَدَ﴾.

أما إذا لم يتجاوز الحسد نطاق تمنّي زوال النّعمة، ولم يبعث على السّعي في الأضرار، فإنّ ضرره يختص بالحاسد إذ يورث متقمّصه غمّ النفس وحرج الصدر واحتقار ما بسطه الله عليه من النّعم، دون أن ينال من المحسود شيئا. وصدق أبو الطيب المتنبي في قوله :

وأظلم خلق الله من بات حاسدا

لمن بات في نعمائه يتقلّب

وأسباب الحسد حصرها حجة الإسلام الغزالي، وتبعه الإمام فخر الدين، في سبعة وهي عند التأمّل والتمحيص لا تعدو أربعة: العداوة والتكبّر والخوف من فوت المقصود وخبث النفس، والثلاثة التي زادها الغزالي تأرز عند التأمّل الصّادق إلى التكبّر. وهذا حديث إجمالي تفصيله أنّ العداوة والبغضاء تولدان الحقد المثير للتشفّي والانتقام، فيتشفى المرء من عدوّه بتجريده من حليّة النّعمة إذا قدر، وإذا عجز تطلّع إلى صروف الدهر وتربّص به الدّوائر التي تطيح بنعمته فيفرح بما ينزل به من بلاء، كما يستاء لما يصيبه من نعماء، فالحسد مشدود بأذيال العداوة والبغضاء لا يزايلهما، ولكن قد يسرّه العدو في نفسه ولا يظهره. وهذا النّوع من الحسد هو الذي وصف الله به المنافقين المسالمين ظاهرا المقاومين للدّعوة الإسلاميّة باطنا قال جلّ ذكره : ﴿وَإِذَا لَقُوكُمْ قَالُوا آمَنَّا وَإِذَا خَلَوْا عَضُّوا عَلَيْكُمُ الأَنَامِلَ مِنَ الغَيْظِ، قُلْ مُوتُوا بِغَيْظِكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ، إِنْ تَمْسَسْكُمْ حَسَنَةٌ تَسُؤْهُمْ وَإِنْ تُصِبْكُمْ سَيِّئَةٌ يَفْرَحُوا بِهَا﴾. وقال : ﴿وَدُّوا مَا عَنِتُّمْ قَدْ بَدَتِ البَغْضَاءُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ﴾.

وأمّا بيان كون التكبّر سببا للحسد فهو أنّ المتكبّر يأنف من مساواة غيره له، بله التّقديم عليه، فيتطلّع إلى زوال النّعمة عن المحسود ليتحقّق انحطاط منزلته ودرجته عنه. ومن هذا القبيل كان حسد أكثر الكفّار لرسول الله صلى الله عليه وسلم، إذ قالوا: «كيف يتقدم علينا غلام يتيم؟ وكيف نطأطئ له رؤوسنا ؟ وقد حكى الله كلامهم بقوله : ﴿لَوْلاَ نُزِّلَ هَذَا القُرْآنُ عَلَى رَجُلٍ مِنَ القَرْيَتَيْنِ عَظِيمٌ﴾. وحكى قول قريش بقوله : ﴿أَهَؤُلاَءِ مَنَّ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنْ بَيْنِنَا﴾، وأخبر عن مجادلة الأمم لرسلها إذ قالوا : ﴿مَا أَنْتُمْ إِلاَّ بَشَرٌ مِثْلُنَا﴾. وقالوا : ﴿أَنُؤْمِنُ لِبَشَرَيْنِ مِثْلِنَا وَقَوْمُهُمَا لَنَا عَابِدُونَ﴾، ﴿وَلَئِنْ أَطَعْتُمْ بَشَرًا مِثْلَكُمْ إِنَّكُمْ إِذًا لَخَاسِرُونَ﴾.

وأما الخوف من فوت المقصد فيكون سببا للحسد، إذا كان المقصد واحدا يتزاحم عليه فيتمنّى الحاسد زوال النّعمة عن المحسود كالصحة وأصالة الرأي وقوة الحجة لينفرد بالمقصد، الأمر الذي يكون بين الموظفين المترشّحين لوظيف واحد كالرّئاسة، ومثل ذلك زعماء البلد الواحد المتطلّعون لنيل المنزلة الرّفيعة عند الشعب حتى ينتخبه للرئاسة والزّعامة. وأما خبث النفس ورذالة الطبع فقد يبلغان بالمرء أن يبخل بنعمة الله على عباده، وإن كان لا ينعم برئاسة ولا طلب مال ولا يتكبّر على غيره، وهذا الضرب من الحسد يعسر استئصاله.

الثاني مما جاء به حديث أبي هريرة النّهي عن التّناجش، وعطفه على الحسد لأنّه ربما يولد العداوة المفضية إلى انهيار كيان الوحدة، والتّناجش أن يزيد في ثمن السلعة لا لرغبة فيها بل ليخدع غيره ويغرّه ليزيد ويشتريها. يقال : نجش الرجل، من باب قتل، والاسم النجاش بالفتح، وأصل النّجش الاستتار على ما في المصباح أو الاستثارة للشيء على ما للباجي وغيره. ويقال للصائد ناجش لما كان يثير الصيد، فكأن الزائد في السّلعة يثير غيره من المشترين للزيادة فيها ويريهم الحرص عليها.

وتفسير التناجش بما ذكره هو مختار جماعة من شرّاح الحديث، واستبعده القرطبي لأنّ صيغة التفاعل تقتضي التشارك في الفعل من اثنين، والنّجش في البيع يكون من واحد، وجزم القاضي عياض بأنّ المراد من الحديث النّهي عن ذم بعضهم بعضا، وأن يأتي كل للآخر من القول بما يثيره وينفّره، كما ينفّر الصيد ويثار، فهو يرجع لمعنى: لا تقاطعوا ولا تدابروا. وسواء أكان المراد النجش في البيع أو ذم بعضهم بعضا فهو منهيّ عنه غير سائغ. أما في البيع فلأنّه إضرار بالغير وخداع له، لكن الإثم مختص بالناجش إن لم يعلم به البائع، فإن واطأه على ذلك اشتركا في الإثم. والبيع صحيح في الحالتين، لأنّ المنهى عن الشيء إنما يقتضي الفساد إذا كان النهي عن الشيء لذاته أو لوصف ملازم له. أما إذا كان لوصف مجاور غير ملازم فلا يقتضي الفساد خلافا للإمام أحمد في التعميم.

ولا خيار للمشتري إن لم يكن من البائع مواطأة، فإن واطأه ثبت له الخيار عند المالكية ولا خيار له في الأصح عند الشافعية لأنّه قصّر وترك الاحتياط.

وأما إذا حمل على ذمّ بعضهم بعضا فلأنّ الله تعالى يقول في سورة الحجرات: ﴿وَلَا تَلْمِزُوا أَنْفُسَكُمْ﴾، أي لا يطعن بعضكم على بعض. واللمز العيب سواء كان بقول أو إشارة أو غير ذلك. وورد في الحديث : «سباب المسلم فسوق وقتاله كفر». وفي الحديث : «المستبّان ما قالا فعلى البادئ».

الثالث مما جاء به حديث أبي هريرة النّهي عن التباغض، وقد ورد معطوفا على ما قبله عطف المسبّب على السبب تأكيدا للحث على الإمساك عن التباغض، لما يترتّب عليه من المفاسد كالتّقاتل وتقلّص ظلّ التعاون، الأمر الذي يحّطم ازدهار المجتمع ويصيب عليه شآبيب البؤس والشقاء، إذ التقدم في جميع الميادين معقود بناصية التعاون، ومتى فقد التعاون أو ضعف وخاصة في النّواحي الاقتصادية سواء أكانت صناعيّة أو فلاحيّة أو تجاريّة، لا يحصل للشعب رخاء ولا يكون له في الازدهار نصيب. والنّهي عن التّباغض يلزم صرفه إما للأسباب المفضية إليه كالخداع والمكر

لتفويت محبوب أو إيقاع في مكروه، وإما للنتائج المترتّبة عليه كالتّقاتل والإعراض عن المناصرة وعن التعاون على الخير، وذلك لأنّ التكليف لا يكون إلا بمقدور، والبعض والحب خارجان عن دائرة المقدور.

الرابع مما جاء به حديث أبي هريرة النّهي عن التّدابر، وهو تأكيد للنّهي عما يفضي إلى تصدّع الوحدة إذ هو كناية عن المعاداة أو المقاطعة، لأنّ حقيقة التّدابر أن يولي كل واحد صاحبه دبره، وظاهر أنّ ذلك غير مراد، فأطلق وأريد به المعاداة أو المقاطعة التي من لازمها التّدابر. وكل منهما يشلّ يد التعاون ويهدم صرح الاتحاد الباعث على التّناصر، الأمر الذي يحرص دين الإسلام على أن يكون أتباعه بمنجى منه ومنأى عنه. ونهى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يهجر المسلم أخاه فوق ثلاث ليال. والهجران الجائز هجران ذي البدعة أو متجاهر بالكبائر لا يصل إلى موعظته ولا يقدر على عقوبته.

الخامس مما جاء به حديث أبي هريرة النّهي عن بيع بعض على بيع بعض، وهو ينظر مع ما تقدّمه من مشكاة واحدة باعتبار ما قد يترتب عليه من الشحناء والحقد والبغض. ويظهر هذا النّهي فيما بيع على خيار المشتري فيأتي في مدّة الخيار من يرغبه في فسخ البيع ليبيعه مثله بأرخص من ثمنه أو ليبيعه أجود منه بثمنه.

وفي معنى النّهي عن بيع البعض على بيع البعض الشّراء على شراء البعض، في البيع على خيار البائع فيأتي من يرغبه في الفسخ ليشتريه بأكثر من الثمن الأول.

وورد النّهي أيضا عن سوم المسلم على سوم أخيه، وهو محمول على ما إذا حصل اتفاق رب السلعة والراغب فيها على البيع والثمن ولم يبرم العقد، فيحرم في هذه الحالة طلب شرائها بأكثر من الثّمن، أما السّوم على سوم الأخ فيما يباع على المزايدة فليس بحرام إلا أن يكون ذلك على وجه النّجش.

وهذه الأشياء التي نهى الشارع عنها كلّها أسباب للبغض وترك التناصر، ولهذا عقبها بما هو الهدف الأسمى فأمر بالاتحاد والتّناصر والتّعاون على الخير، فقال: «وكونوا عباد الله إخوانا»، أي كالإخوان في حسن المعاشرة والمودّة والرفق والشفقة والتّعاون على ما يجرّ منفعة أو يردأ مضرة. والنّصيحة في جميع الأعمال. وأبلغ في اعتبار الأخوة الإسلامية في الحديث قول الله تعالى : ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾. لأنه خرج مخرج الأخبار الدّال على الوقوع وأوتي فيه بإنّما المفيدة للحصر. ومن الحديث والآية نستنتج أنّ الأخوّة الإسلاميّة هي التي اعتبرها الشّارع الرّابطة المتينة بين معاشر المسلمين، ولم يعتبر رابطة الوطن ولا الجنس ولا اللون ولا غير ذلك مما يجمع الناس. ولهذا حقّ لكل من كان في بلد من بلدان الإسلام وهو مسلم أن يتمتّع بالمزايا والحقوق التي لأهل ذلك البلد، وهكذا سارت الدول الإسلامية أوّل نشأتها على هذا المنهج، فالتجارة والزراعة والصناعة في أي بلد إسلامي مباحة لكلّ مسلم من أي بلد إسلامي سواء أكان أصيل ذلك البلد أو كان طارئا عليه، والرجال الممتازون بالعلم والمقدرة لا يضيق بهم أي بلد إسلامي، فالقاضي عبد الوهاب البغدادي لما ارتحل إلى مصر تبوأ خطة القضاء بمصر، وعبد الرحمن بن خلدون التونسي ارتحل إلى عدّة بلدان وولي فيها الخطط النبيهة، وأخيرا ولي خطّة القضاء في مصر. أما تنقّل أهل الأندلس والمغرب والجزائر وتونس من بلدانهم الأصليّة إلى بلد آخر من هذه البلدان ونيلهم فيها أعلى الخطط فأكثر من رمل عالج.

ومن المؤسف استبدال الرابطة الجنسية الإسلامية في هذا العصر تقليدا لسنن الغربيين، حتى صار المسلم من بلد لا يمكنه أن يتمتّع بالحقوق التي لأهل ذلك البلد إلا إذا اكتسب جنسيّتها، وهذا من أسباب ضعف المسلمين وتخاذلهم وانحلالهم، الأمر الذي مكّن أعداء الإسلام من الاستيلاء على الدول الإسلاميّة الكبرى، ولو اتّبع

المسلمون ما يدعو إليه دينهم وكانوا يدا واحدة على من سواهم لهبّ، كلّ المسلمين للدّفاع عن الأمم الإسلاميّة التي أريد ابتلاعها واستعبادها، ولو فعلوا ذلك ما سقطت دول الإسلام الواحدة تلو الأخرى.

ومن حسن الحظ، ولله المنّة، أن استيقظ المسلمون في زمننا هذا وقيّض الله تعالى لهم زعماء مصلحين، فأنشؤوا من الضعف قوّة وجمعوا شملهم واسترجعوا كثيرا من الممالك الإسلامية التي كانت بأيدي المستعمرين وأعادوا لها كرامتها واستقلالها، جزاهم الله خيرا، وأخذوا في رتق الفتق وجبر الصدع، فأنشؤوا جامعة الدول العربية وليتهم وسّعوا دائرتها فجعلوها جامعة الدول الإسلامية، وعملوا بمقتضى قول الله تعالى : ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾ حيث جعل العلائق بين المسلمين كالعلائق بين الإخوة من النّسب واعتبر الإسلام كالأب لهم ولله درّ القائل :

أبي الإسلام لا أب لي سواه
إذا افتخروا بقيس أو تميم

ورتّب الشارع على الأخوة الإسلامية نهي المسلم عن ظلم أخيه المسلم وخذله واحتقاره فقال في حديث أبي هريرة، بعد قوله : «وكونوا عباد الله إخوانا»، «المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يخذله ولا يحقره».

وكل خصلة من هذه الخصال أشدّ مما بعدها، فظلمه هو التعدي عليه في نفسه أو عرضه أو ماله أو منعه حقا من حقوقه الطبيعية كالحد من حريته في القول أو العمل أو التنقل أو الاجتماع إذا لم يترتب على هذه الحرية أضرار بالغير أو إخلال بالأمن.

وخذله هو ترك إعانته ونصره إذا مسه ظلم وحاق به مكروه وإذا كانت إعانة المرء الفرد في دفع الظلم عنه واجبة، فإعانة جماعة المسلمين في دفع الشّرور عنهم أوكد في الوجوب.

وما عبث الاستعمار بالدول الإسلامية وإيقاعها بين فكّيه وقضمها، إلا لتخاذلهم وتفرّق كلمتهم وانعدام التناصر بينهم ومعاداة بعضهم بعضا. وفي ملوك الطوائف في الأندلس وفي الدولة العباسيّة وقت تدهورها أعظم عبرة للمعتبر.

ولهذا لما نهضت الأمم الإسلامية المعاصرة من كبوتها جعلت الوحدة بينها هدفها الأسمى وضالّتها المنشودة، وجعلت الشعوب تدفع زعماءها إلى تحقيق هذه الغاية النبيلة.

ووجه النّهي عن احتقار المسلم أخاه في الإسلام، أنّ الاحتقار يبعث على الموجدة ويولّد البغضاء ويكون سدّا ثخينا في طريق التعاون، وربما كانت قلة الاكتراث باعثة على الاستهانة بتوفية الحقير حقه، وقد قال الله في كتابه : ﴿يَا أَيُّهَا الذِينَ آمَنُوا لاَ يَسْخَرْ قَوْمٌ مِنْ قَوْمٍ عَسَى أَنْ يَكُونُوا خَيْرًا مِنْهُمْ وَلاَ نِسَاءٌ مِنْ نِسَاءٍ عَسَى أَنْ يَكُنَّ خَيْرًا مِنْهُنَّ وَلاَ تَلْمِزُوا أَنْفُسَكُمْ وَلاَ تَنَابَزُوا بِالأَلْقَابِ، بِئْسَ الاسْمُ الفُسُوقُ بَعْدَ الإِيمَانِ، وَمَنْ لَمْ يَتُبْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾.

وأشارت الآية إلى ثلاثة أمور مرتّبة بعضها دون بعض، وهي السّخرية واللمز والنبز : فالسّخرية هي أن لا ينظر الإنسان إلى أخيه بعين الإجلال ولا يلتفت إليه ويسقطه عن درجته حتى إنّه لا يذكر ما في الإنسان من المعايب، واللمز ذكر ما في الإنسان من العيب، والنّبز ذكر لقب السّوء وإن لم يتحقّق فيه معناه، وفي السّخرية قيل : ﴿عَسَى أَنْ يَكُونُوا خَيْرًا مِنْهُمْ﴾ كسرا للمستهزئين وبغضا لمنكرهم، وإشارة إلى أنّ مناط الخيرية في الرجال والنساء ليس ما يظهر للناس من الصور والأشكال، ولا الأوضاع والأطوار التي يدور عليها أمر السّخرية، بل إنّما هو الأمور الكامنة في القلوب فلا يجترئ أحد على استحقار أحد، فلعلّه أجمع منه لما نيط به الخيريّة عند الله تعالى، فيظلم نفسه بتحقير من وقّره الله تعالى والاستهانة بمن عظمه الله.

وفي قوله صلى الله عليه وسلم : «المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يخذله ولا يحقره» وقوله «كونوا عباد الله إخوانا» وقول الله تعالى : ﴿لَا يَسْخَرْ قَوْمٌ مِنْ قَوْمٍ عَسَى أَنْ يَكُونُوا خَيْرًا مِنْهُمْ﴾ الآية، إيماء إلى أنّ الناس مستوون كأسنان المشط، فلا شريف ولا مشروف ولا فضل لعربّي على عجميّ ولا لغنّي على فقير، وإنّما الفضل بالعمل الصالح والفضائل النفسية، يستوي في ذلك خاصة الناس ودهماؤهمَ وفي قوله «وكونوا عباد الله إخوانا» تنبيه على تسامح المسلمين، فإنّ قوله عباد الله منصوب على الاختصاص ينبه على موجب المساواة، وهو أنّ الجميع عبيد لله تعالى، وورد ما هو صريح في هذا المعنى وهو حديث «إن الله أذهب عنكم حمية الجاهلية وفخرها بالآباء، مؤمن تقيّ أو فاجر شقيّ، أنتم بنو آدم وآدم من تراب» وجاء في محكم الكتاب ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا، إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾.

وعلماء الدين الإسلامي الذين طار صيتهم شرقا وغربا، بله غيرهم من العلماء الذين كانوا دونهم منزلة لا يدّعون أن لهم امتيازا من ربّهم عن بقية الجمهور يخوّلهم تحليل الأشياء أو تحريمها، بل يرون أنفسهم كغيرهم مندرجين في عموم ﴿مَنْ أَحْسَنَ فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا﴾ وعموم ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾ وميزتهم الوحيدة إرشاد النّاس إلى ما أحلّه الله لهم وحرّمه عليهم وما أمر به وما نهى عنه، بمقتضى ما ورد في كتاب الله تعالى وسنّة رسوله، والله هو المحلّل والمحرّم وغافر الذّنب وقابل التّوب.

وادّعاء المتهوّسين والذين في قلوبهم مرض أنّ رجال الدّين الإسلامي كرجال الكنيسة المدّعين أنّ لهم نيابة عن الله تمكّنهم من التّحليل والتّحريم، وغفران الذّنب وقبول التّوبة وتحاملهم عليهم، ووصفهم بأنّهم كانوا عقبة كأداء في سبيل رقي الأمة والحكومات، من خطل الرأي وجزاف القول وجهل أو تجاهل الحقائق الناصعة.

وقوله عليه الصلاة والسلام : «التقوى ها هنا» وإشارته إلى صدره ثلاث مرات، فوجّه ارتباطه بما تقدم من الجمل، أنّ صدور الأعمال الاختيارية ناشئ عن دواع نفسية، ولما كان مستقر الدواعي القلوب والصدور، بيّن رسول الله صلّى الله عليه وسلم أنّ المعوّل عليه في السعادة والشقاء والفلاح والخذلان إنّما هو الصدر، فإن عمّر بالتقوى كان الفلاح مآل صاحبه، وإن ملئ خبثا كان الشّقاء عقباه، فيرجع المعنى إلى معنى حديث «ألا إنّ في الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كلّه، وإذا فسدت فسد الجسد كلّه ألا وهي القلب».

والقلب والفؤاد والصدر كثيرا ما تطلق ويراد منها شيء واحد، وهو القوّة الخفيّة العظمى التي تستخدم الجوارح وتسيّرها.

وإذا كانت خشية الله تعالى هي المسيطرة على النّفس والمتحكّمة فيها أسرع المكلف إلى امتثال أمر الله تعالى واجتناب نواهيه، سواء أتعلّقت بأعمال الجوارح أم بأعمال القلوب، وبذلك تزكو النفس وتطهر ويكون مآلها الفلاح، كما قال الله تعالى : ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا﴾ وقال : ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى﴾.

ولا ينبغي أن يغتّر بالظواهر الحسنة والصّور الجميلة كما يومئ إليه هذا الحديث، فقد تكون الأعمال محمودة بحسب الظّاهر لكنها ناشئة عن دواع خسيسة كالرّياء والخداع في باب الطاعات والقرب، فلا ينتفع بها صاحبها في الدار الآخرة، ولهذا ورد في الحديث الشريف «إن الله لا ينظر إلى صوركم وأموالكم ولكن ينظر إلى قلوبكم وأعمالكم» وعدّ في حديث الصحيحين من أشقى النّاس من جاهد لنيل الثناء والمحمدة بالشجاعة، ولا ينافي هذا انتفاع النّاس بجهاده فالإخلاص في عمل الطاعات شرط في انتفاع صاحبها بها في الدار الآخرة، فهو بمنزلة الروح من الجسد تحيا وتنمو وتصلح به، وبدونه تكون سقيمة منبوذة بالعراء، قال الله تعالى: ﴿فَمَنْ كَانَ يَرْجُو لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلاً صَالِحًا وَلاَ يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا﴾.

وإيراد جملة التّقوى ها هنا بين قوله «ولا يحقره» وبين قوله «بحسب امرئ من الشّر أن يحقر أخاه المسلم» تأكيد النّهي عن تحقير المسلم، فإنّ موقع الاعتراض موقع التّأكيد والتّكرير.

وبيان ذلك أنّ التقوى مصدر اتّقى، فالمتّقي هو الذي يتّخذ بينه وبين ما يخافه وقاية تدرأ عنه ما يخافه، والمتّقي في اللسان الشرعي هو الذي يجعل بينه وبين عذاب الله وقاية من الطاعات تحجبه عن العذاب، فمنشأ التقوى الخوف ومنشأ الخوف معرفة جلال الله تعالى وعظيم سطوته، وكلّ من الخوف والمعرفة مستقرّه القلب، فكأنّه قيل من كان في قلبه التقوى لا يحقر مسلما، فظهر موقع هذه الجملة والغرض منها واتّضح ما في هذه الجمل من أحكام النّسج وحسن السّبك.

ولتوكيد التحذير من التحقير قال عليه الصلاة والسلام عقب ذلك : «بحسب امرئ من الشّر أن يحقر أخاه»، فالتحقير يوجب سقوط منزلته ودرجته في الدنيا والآخرة بسبب بغض المحتقر إياه، وتباعده عن الأخلاق الحسنة التي هي ملاك المحبة، وقد جاء في الحديث : «إنّ أحبّكم إليّ وأقربكم منّي مجالس يوم القيامة أحاسنكم أخلاقا الموطؤون أكنافا الذين يألفون ويؤلفون» وورد في الحديث «لا يؤمن أحدكم حتى يحبّ لأخيه ما يحبّه لنفسه» وهل يحبّ الإنسان الاحتقار، وإذا كان الاحتقار يقطع صلة الأخوّة التي أمر الله تعالى أن توصل فكفى بذلك شرّا.

وقوله عليه الصلاة والسلام : «كل المسلم على المسلم حرام دمه وماله وعرضه» هو من جوامع الكلم وفصل الخطاب، هو الغرض الأصلي والهدف المقصود من الكلام، وما سبقه كالتمهيد والمقدمة له، لأنّ جميع ما نهى عنه فيما تقدم كان النهي عنه لأنه ربما يفضي إلى الاعتداء على النفس أو المال أو العرض.

وجعل مال المسلم وعرضه جزءا منه للمبالغة في تأكيد حرمتها، وقد ورد: «مال المسلم كحرمة دمه» وإذا كان ذلك في المال فأحرى العرض ألا ترى قول الشاعر:

أصون عرضي بمـالي لا أدنّسـه

لا بـارك الله بعد العرض في المال

ولا يردّ على ما ذكر تقديم المال على العرض في هذا الحديث، وفي غيره من الأحاديث التي بمعناه لأنّ وجه تقديمه على العرض في الذّكر أنّه أكثر تعرّضا لخطر الاعتداء عليه، وقد اعتاد العرب في جاهليتها سفك الدّماء ونهب المال دون انتهاك الأعراض، لهذا كان الاهتمام بشأن المال أشدّ، فكان تقديمه في الذّكر لأنّه مقتضي الحال لا لأنّه أهم مما بعده في نفس الأمر، فوزانه في التقديم هنا وزان تقديم القراءة على اسم الله تعالى في قول الله جل ذكره : ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الذِي خَلَقَ﴾ مع أنّ اسم الله تعالى أهمّ، تبارك اسمه وتعالى جدّه، وكيف لا يكون أهمّ وقد أمر الله بتنزيه اسمه كما أمر بتنزيه ذاته فقال : ﴿سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الأَعْلَى﴾ وقال: ﴿سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ العِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ وَسَلاَمٌ عَلَى المُرْسَلِينَ وَالحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ العَالَمِينَ﴾.

المجلس السّادس

الموسوم بالرّأي الأصيل في الكشف عن حديث "فضل المال إذا أعطي منه اليتيم والمسكين وابن السّبيل"

الحمد لله الذي بنعمته تتمّ الصالحات، والشكر له على ما أسدى من نعم وأولى من خيرات، والصلاة والسلام على سيدنا محمد أكرم الرسل وأفضل المخلوقات، وعلى آله وصحبه أولي المناقب والمكرمات. اللهم أوضح لي السبيل، ومدني بالفكر السّديد والرّأي الأصيل، لدى الكلام على حديث فضل المال إذا أعطى منه اليتيم والمسكين وابن السبيل.

قال الإمام أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري الجعفي رحمه الله في صحيحه من كتاب الزكاة.

باب الصّدقة على اليتامى

حدثنا معاذ بن فضالة، قال حدّثنا هشام عن يحيى عن هلال ابن أبي ميمونة، قال حدّثنا عطاء بن يسار أنّه سمع أبا سعيد الخدري رضي الله عنه يحدث أنّ النبي صلى الله عليه وسلم جلس ذات يوم على المنبر وجلسنا حوله، فقال : «إنّ مما أخاف عليكم من بعدي : ما يفتح عليكم من زهرة الدنيا وزينتها، فقال رجل : يا رسول الله أو يأتي الخير بالشّر» فسكت النبي صلى الله عليه وسلم. فقيل له : ما شأنك ؟

تكلّم النبي صلى الله عليه وسلم ولا يكلّمك. فرأينا أنّه ينزل عليه، قال : فمسح عنه الرحضاء، فقال : أين السّائل ؟ وكأنّه حمده. فقال : إنّه لا يأتي الخير بالشّر، وإنّ مما ينبت الربيع يقتل حبطا أو يلمّ إلا آكلة الخضرة أكلت حتى إذا امتدت خاصرتاها استقبلت عين الشمس فثلطت وبالت ورتعت. وإنّ هذا المال خضرة حلوة، فنعم صاحب المسلم ما أعطى منه المسكين واليتيم وابن السبيل، أو كما قال النبي صلى الله عليه وسلم، وأنّه من يأخذه بغير حقّه كالذي يأكل ولا يشبع ويكون شهيدا عليه يوم القيامة».

رجال هذا السّند ستة، الأول شيخ البخاري معاذ بن فضالة البصري أبو زيد، روى عن هشام الدستوائي والثوري وطائفة، وثّقه أبو حاتم، مات بعد العشر ومائتين.

الثاني هشام بن أبي عبد الله سنبر الدستوائي أبو بكر البصري، ودستواء من كور الأهواز، روى عن قتادة ويحيى بن أبي كثير وطائفة، وروى عنه ابنه معاذ وأبو داود الطيالسي، وقال : كان أمير المؤمنين في الحديث، وأبو نعيم ومسلم بن ابراهيم وخلق. قال العجلي : ثقة ثبت، وقال ابن سعد : حجّة لكنه يرى القدر، مات سنة 154 أربع وخمسين ومائة.

الثالث يحيى بن أبي كثير الطائي مولاهم : أبو النظر اليمامي أحد الأعلام، روى عن أنس وجابر وأبي أمامة مرسلا، وروى عنه أيوب وحسين المعلّم والأوزاعي، قال شعبة : يحي بن أبي كثير أحسن حديثا من الزهري، وقال أبو حاتم : إمام لا يحدّث إلا عن ثقة، توفي سنة 129 تسع وعشرين ومائة.

الرابع هلال بن أبي ميمونة وهو هلال بن علي بن أسامة، ويقال ابن أبي هلال القرشي العامري مولاهم، المدني، روى عن أنس وعطاء بن يسار وروى عنه سعيد ابن أبي هلال ومالك، ومات في خلافة هشام.

الخامس عطاء بن يسار الهلالي، أبو محمد المدني، أحد الأعلام، روى عن مولاته ميمونة وابن مسعود وأبي كعب وأبي ذر وخلق، وروى عنه أبو سلمة وحبيب بن أبي ثابت وأبو جعفر الباقر وعمرو ابن دينار، وخلق، وثّقه النسائي، قال الهيثم ابن عدي: توفي سنة 97 سبع وتسعين، وقال عمرو بن علي : توفي سنة 103 ثلاث ومائة

السادس أبو سعيد الخدري، وهو سعد بن مالك بن سنان بن عبيد بن ثعلبة ابن الأبجر. وهو خدرة بن عوف بن الحارث بن الخزرج الأنصاري. أبو سعيد الخدري مشهور بكنيته، استصغر بأحد واستشهد أبوه بها، وشهد هو ما بعدها. كان من أفقه أحداث الصحابة وأحفظهم وأكثرهم حديثا، له ألف ومائة حديث وسبعون حديثا، اتفق الشيخان على ثلاثة وأربعين، وانفرد البخاري بستة وعشرين، ومسلم بإثنين وخمسين. روى عنه من الصّحابة ابن عباس وابن عمر وجابر ومحمود بن لبيد وأبو أمامة بن سهل وأبو الطفيل، ومن كبار التّابعين ابن المسيب وأبو عثمان النهدي وطارق ابن شهاب وعبيد بن عمير، وممن بعدهم عطاء وعياض بن أبي سرح وبشر ابن سعيد ومجاهد وآخرون. روى الهيثم بن كليب في مسنده عن سهل ابن سعد قال : بايعت النبي صلى الله عليه وسلم أنا وأبو ذر وعبيدة بن الصامت ومحمد بن مسلمة وأبو سعيد الخدري وسادس، على أن لا تأخذنا في الله لومة لائم. فاستقال السادس فأقاله. وقال شعبة عن أبي سلمة، سمعت أبا نصرة عن أبي سعيد رفعه : «لا يمنعنّ أحدكم مخافة الناس أن يتكلّم بالحق إذ رآه أو علمه». قال أبو سعيد: فحملني ذلك على أن ركبت إلى معاوية فملأت أذنيه ثم رجعت. توفي سنة 74 على ما للواقدي، وقيل سنة 64 أربع وستين، وقيل 63 ثلاث وستين وقيل 65 خمس وستين.

وشرح ألفاظ الحديث هو أنّ زهرة الدنيا في الحديث مأخوذة من زهرة الأشجار، وهو ما يصغر من أنوارها، وقال ابن الأعرابيّ : هو الأبيض منها. وقال أبو حنيفة : الزّهر والنّور سواء، وأنّ الرحضاء في قوله : (فمسح عنه الرحضاء) عرق يغسل الجلد لكثرته، وأكثر ما يستعمل في عرق الحمّى والمرض، ووزنه فعلاء كالعدواء للشغل، والعرواء للرعدة، والخيلاء للاختيال والتكبّر، والصّعداء من قوله (وإنّ مما ينبت الربيع) هو الجدول الذي يسقى به، والجدول هو النّهر الصغير المتفجّر من النّهر الكبير، قاله القرطبي، وأنّ الحبط في قوله (يقتل حبطا) داء يصيب الإبل، وقال ابن سيده : وجع يأخذ البعير في بطنه من كلاً يستوبله، وقد حبط حبطا فهو حبط، وإبل حباطي، والداء الحباط، وقوله (يلم) من الإلمام أي يقرب ويدنو من الهلاك، والخضر في قوله (إلا أكلة الخضر) بفتح الخاء وكسر الضاد، وفي رواية الخدري إلا آكلة الخضرة بالتاء، وعند الطّبري الخضرة بضم الخاء وسكون الضاد، وفي رواية الحموي الخضراء. قال الخطابي : الخضر ليس من أجرار البقول التي تستكثر منها الماشية فتهلكها آكلا، ولكنّه من الجنبة التي ترعي بعد هيج العشب ويبسه، وأكثر ما تقول العرب لما اخضر من الكلأ الذي لم يصفر، وفسر النّووي الخضرة بأنها كلأ الصيف. وقال الأزهري: ضرب من الجنبة، وهو من الكلأ ما له أصل غائص في الأرض. وأحدها خضرة، وفي القاموس: الخضر ككتف الغصن والزرع والبقلة الخضراء كالخضرة والخضير. وضرب من الجنبة واحدتها بهاء اهـ. والجنبة هنا ما بين الشجر والبقل، وقوله ثلطت يقال ثلط الثور والبعير والصبي كضرب يضرب سلح رقيقا، وفي مجمع الغرائب خرج رجيعها عفوا من غير مشقّة، وأكثر ما يقال للبعير والفيل.

ومعنى الحديث إجمالا أنّ من الأشياء التي أخافها عليكم بعد مفارقتي لهذه الدنيا، ما تنالونه من متاع الدنيا من ذهب وفضة وخيل مسوّمة وأنعام وحرث وجواهر وقصور وحدائق، وغير ذلك مما تهواه النفوس ويغرّ الخلق لأنّه داعية إلى الافتتان ومجلبة للعصيان. فسأل رجل رسول الله صلى الله عليه وسلم على وجه الاسترشاد قائلا: أو يأتي الخير بالشر ؟ وكأنّه رأى أنّ هذه نعم تنال من وجه جائز كغنيمة أو تجارة، وأن المال أطلق عليه اسم الخير في كتاب الله تعالى : ﴿وَإِنَّهُ لِحُبِّ الْخَيْرِ لَشَدِيدٌ﴾. وقال: ﴿إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالأَقْرَبِينَ﴾. وقال : ﴿وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَلِأَنْفُسِكُمْ﴾. فاستشكل فسأل. وعرف رسول الله أنّ السّؤال سؤال استرشاد لا إنكار وعناد، وأنّه يدل على حذق السّائل وتربّص عليه الصلاة والسلام الوحي ليجيبه وتوارى عن بعض الناس أن سكوته لانتظار الوحي، فلحّوا السّائل وظنّوا أنّ السكوت إعراض عن السّائل لتأديبه أو الغضب عليه، لكن سرعان ما بان لهم أن السكوت لانتظار الوحي لظهور آياته عليه، وسؤاله عن السّائل سؤال رضى، وأجاب السّائل بقوله : «إنه لا يأتي الخير بالشّر»، أي الخير الحقيقي لا يأتي بالشر، وأنكر رسول الله أن تكون زهرة الدّنيا كلها خيرا، وأبان لهم ذلك بقوله : «إن مما ينبت الربيع يقتل حبطا أو يلم»، أي مما ينتبه الربيع، وإن كان به قوام الحيوان، فليس بخير مطلقا، بل منه ما يقتل أو يقارب القتل، كذلك هذا المال وإن كان مستحسنا تطلبه النفوس، لكن من استغرق في الإكثار منه غير مؤدّ فيه حقّه أهلكه أو قارب إهلاكه، ومن اعتدل مع الإكثار منه ففصل عنه ما يلزم أداؤه منه كما تثلطه الدابّة لم يضرّه، وأنّ هذا المال خضرة حلوة، أي مشتهى للنفوس، فنعم صاحب المسلم ما أعطى منه المسكين واليتيم وابن السبيل، أي المال الممدوح المرغوب فيه هو الذي تصّدق منه على المسكين واليتيم والغريب، وإنّه من يأخذه بغير حقه كالذي يأكل ولا

يشبع، ويكون شهيدا عليه يوم القيامة، أي من يجمعه من الحرام، أو لم يؤدّ منه الحق الواجب فيه تزداد رغبته ويستقلّ ما في يده، وينظر إلى من فوقه فينافسه ويشحّ أن يخرج منه ما يجب عليه إخراجه، فيكون المال شهيدا عليه يوم القيامة يجاء به فينطق الصامت منه ما فعل به، أو يمثّل له بمثال حيوان كما جاء في حديث مانع الزكاة، يمثل له ماله شجاعا أقرع له زبيبتان يأخذ بلهزميته، يقول : «أنا مالك، أنا كنزك»، أو يشهد عليه الموكلون بكتب الكسب والإنفاق، أو تقوم به الحجة عليه.

أما شرح الحديث على سبيل التفصيل وإجلاء فرائده وفوائده فقوله (جلس ذات يوم على المنبر وجلسنا حوله) أي جلس قطعة من الزمن، فذات منصوبة على الظرفيّة، وهي في الأصل بمعنى صاحبة صفة لموصوف محذوف، أي جلس مدّة صاحبة هذا الاسم، لذلك كانت الإضافة من وادي إضافة المسمى إلى الاسم كما في قوله :

إليكم ذوي آل النبي تطلعت
نوازع من قلبي ظماء وألبب

أي أصحاب هذا الاسم، وسمع ذات مرة، وذات ليلة، وذات غداة، وذات العشاء، وذات الزمين، وذات العويم، وذا صباح وذات مساء، وذا غبوق، وإنما سمع في هذه الأوقات، قال النجم الرضى ولا يقاس عليه نحو ذات شهر، ولا ذات سنة، وهي كلّها تلزم الظرفية في غير لغة خثعم، وهم يصرفونها، قال شاعرهم:

عزمت على إقامة ذي صباح
لأمر ما يسود من يسود

ويؤخذ من الحديث جلوس الإمام على المنبر عند الموعظة، وجلوس الناس حوله. وحكمة ذلك أنّ الكلام من ارتفاع أعون على السماع. ولهذا اتخذ المحدّثون منصّات يقتعدونها وقت التّحديث، وكان مالك أمام دار الهجرة يحدّث على المنصّة، واتّخذت الصحابة المنابر للأذان، ولم تكن المنارة في زمنه عليه الصلاة والسلام، بدليل ما ذكره أبو داود في سننه، وابن سعد في طبقاته عن النّوار أم زيد بن ثابت، قالت : «كان بيتي أطول بيت حول المسجد، فكان بلال يؤذّن فوقه من أول ما أذن إلى أن بنى رسول الله صلى الله عليه وسلم مسجده، فكان يؤذن بعد على ظهر المسجد، وقد رفع له شيء فوق ظهره»، قال في المدخل : وكان المنار عند السّلف بناء يبنونه على سطح المسجد كهيئته اليوم، لكن هؤلاء أحدثوا فيه أنّهم عملوه مربّعا على أركان أربعة، وكان في عهد السلف مدوّرا، وكان قريبا من البيوت خلافا لما أحدثوه من تعلية المار.

وجلوس رسول الله صلى الله عليه وسلم للموعظة من حرصه على هدايتهم ورشدهم، وقد جاء في الحديث : كان النبي صلى الله عليه و سلم يتخوّلنا بالموعظة الحسنة مخافة السآمة علينا.

وقوله (إنّ ما أخاف عليكم من بعدي ما يفتح عليكم من زهرة الحياة الدنيا وزينتها) من الجارة تبعيضيّة. وما في قوله (ما أخاف) وقوله (ما يفتح عليكم) موصولة. واحتمال أن تكون فيهما مصدريّة، كما جوّزه العيني بعيد لافتقاره لتأويل خوفي بمخوفي، وانحرافه عن الغرض المقصود من التّحذير من متاع الدّنيا وزهرتها الذي هو مفتوح.

وتأكيد الجملة هنا للاهتمام بمضمونها، وتقديم الخبر للتّشويق إلى المسند إليه، وهو اسم إنّ حتى يتمكّن في النّفس فضل تمكّن على حدّ حديث «كلمتان حبيبتان

إلى الرحمان خفيفتان على اللسان ثقيلتان في الميزان، سبحان الله وبحمده سبحان الله العظيم». والإتيان بمن التبعيضيّة في قوله (إنّ مما أخاف عليكم) للإيماء إلى أنّ هناك أشياء أخرى يخافها عليهم، كالتنافس في الولايات الموجبة للحروب وللسّعايات والعداوة، وكالحسد والكبر وما يفضي إلى التّقاطع والتّدابر، وكالأغماض على قذى المنكرات والإعراض عن القيام بالواجبات، وبالجملة إهمال القيام بالمأمورات والوقوع في مهاوى المنهيّات.

وتقييد الخوف بما بعد وفاته يظهر لي أنّه لأمرين : أحدهما أنّ وجوده عليه الصلاة والسلام بين ظهرانيهم حاجز حصين عن تهافتهم على متاع الحياة الدنيا، وقضمهم لزهرتها على وجه يؤول بهم إلى المضّرة لما يبثه فيهم من المواعظ البليغة، المزكيّة للنفوس والمطهّرة للقلوب ولما ينعكس على بواطنهم من أشعة أنوار النبوة، يبيّن ذلك ما جاء عن الصحابة رضوان الله عليه من كونهم ما واروا التّراب على جسده الطاهر الشريف، حتى أنكروا قلوبهم. ثانيهما الإشارة إلى ما يستقبلهم من كثرة الفتوح والغنائم بعد وفاته، ويكون هذا من الأخبار بالمغيبات، وقد كان الأمر طبق ما أشار إليه، فاتّسعت رقعة الفتوح بعد انتقاله إلى الرفيق الأعلى وأقبلت على المسلمين الدّنيا فاتّسع الإثراء حتى أنّ ثروة كثير منهم تقّدر بأكثر من ألفي ألف على ما أثبته المؤرخون، وفي قوله (من زهرة الدّنيا وزينتها) استعارة تصريحيّة لتشبيه متاع الدنيا بالزهرة بجامع الاستحسان، والإضافة إلى الدّنيا قرينة، وفي تخوفه عليه الصلاة والسلام مما يفتح عليهم من زهرة الدنيا ما يفصح بشدّة شفقته على أمتّه، وقد وصفه الله تعالى بذلك في كتابه المجيد حيث قال : ﴿عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَؤُوفٌ رَحِيمٌ﴾، فقوله ﴿عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ﴾ أي يشق عليه مشقّتكم وما يؤلمكم لرأفته ورحمته، وقوله ﴿حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ﴾ أي على هدايتكم ورشدكم،

وقوله ﴿بِالْمُؤْمِنِينَ رَؤُوفٌ رَحِيمٌ﴾ الرأفة ليست شدّة الرحمة حتى يفتقر إلى التمحّل في تقديمها على الرّحمة، لأنّ التّرقيّ يقتضي تقدير الرّحمة عليها، بل هي التلطّف بالبشر والإيناس كما قال قيس الرقيّات.

ملككم ملك رأفة ليس فيه

جبـروت يرى ولا كبريـاء

فمقابلة الرّأفة بالجبروت صريحة في ذلك، قاله الشّهاب الخفاجي. ومن شفقته عليه الصلاة والسلام تخفيفه عنهم وكراهته أشياء مخافة أن تفرض عليهم كقوله : «لولا أن أشقّ على أمتّي لأمرتهم بالسّواك عند كل صلاة»، أي أمر إيجاب، ونهيهم عن الوصال، وكراهته لهم، ففي الصّحيح أنّ رسول الله صلى الله عليه وسلم لما واصل الناس وشقّ ذلك عليهم، فلمّا بلغه ذلك نهاهم عنه، فقالوا له : إنّك تواصل، فقال : إنّكم لستم مثلي، إنّي أبيت عند ربي يطعمني ويسقيني. ومعنى كون الله يطعمه ويسقيه إنّه يعطيه قوّة روحانيّة ويغذّيه بأنوار ربانيّة، بحيث لا يضعف بدنه بترك الطعام والشراب، بل يزداد قوة، وذلك باتّصال روحانيّته بعالم الغيب. وليس هذا حاصلا له في كل الأوقات، فلا يرد عليه أنّ رسول الله صلى الله عليه وسلم كان في بعض الأحيان يجوع جوعا شديدا حتى يشدّ الحجر على بطنه.

وإذا كانت الشفقة من صفات الرسول فمن التأسّي به التخّلق بهذا الخلق الجميل، بأن يشفق المرء على أمةّ نبيه ويحذّرهم مما عسى أن ينزل بهم من مكاره في دينهم أو دنياهم، ولو جرى المسلمون على هذا المنهج السّوي والخلق الرّضي لاقتعدوا غوارب السعادة، وسبقوا في حلبة الرقي وملأوا دلاءهم من العزّة إلى عقد الكرب، ولم يمسوا كجلدة رفغ البعير بين العجان وبين الذنب.

وقوله (فقال رجل يا رسول الله : أو يأتي الخير بالشر) هذا من السائل استرشاد فيما أشكل عليه فهمه وعمي أمره. ويؤخذ منه جواز المراجعة فيما هذا سبيله.

وقد جاء في صحيح البخاري عن عائشة رضي الله عنها، كانت لا تسمع شيئا لا تعرفه إلا راجعت فيه حتى تعرفه، وأنّ النبي صلى الله عليه وسلم قال : «من حوسب عذب»، قالت عائشة : فقلت : أوليس يقول الله تعالى: ﴿فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا﴾ فقالت. فقال : «إنّما ذلك العرض، ولكن من نوقش الحساب يهلك».

وما ورد من النّهي عن السّؤال فمحمول على ما كان سببا لتحريم شيء على المسلمين فتلحقهم به المشقّة، وقد ورد في كتاب الاعتصام من صحيح البخاري حديث «إنّ أعظم المسلمين جرما من سأل عن شيء لم يحرّم فحرّم من أجل مسألته» أو فيما في جوابه ما عسى أن يكرهه السائل أو يسوءه كسؤال أحدهم عن أبيه، أو فيما ورد الشّرع بالإيمان به مجملا مع ترك كيفيته. أو فيما لا حاجة إليه، أو فيما كان القصد منه خبيثا. فعن ابن عباس رضي الله عنهما : «كان قوم يسألون رسول الله صلى الله عليه وسلم استهزاء. فيقول الرجل : من أبي ؟ ويقول الرجل تضل ناقته: أين ناقتي؟» فأنزل الله تعالى فيهم : ﴿إِنَّ الذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ وَأَعَدَّ لَهُمْ عَذَابًا مُهِينًا﴾. أمّا السؤال على وجه الاسترشاد فيما فيه مصلحة أو تكليف فمطلوب لقوله تعالى : ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ﴾.

وقوله (فسكت النّبي صلى الله عليه وسلم) يعني انتظارا للوحي، فيؤخذ منه: إنّ للعالم أن يؤخّر الجواب لمصلحة كزيادة المسألة يكشفها من فوقه من العلماء قال الله تعالى ﴿وَلاَ تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالبَصَرَ وَالفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْؤُولاً﴾ التثبّت، أما إذا لم يستحضر الجواب أو أشكل عليه فلا

يجيب ويترك، وهذا هو الذي سار عليه السّلف الصالح، فقد ذكر مسلم أنّه قيل للقاسم بن عبيد الله بن عبد الله بن عمر بن الخطاب : «يا أبا محمد إنه قبيح على مثلك عظيم أن تسأل عن شيء من أمر هذا الدّين فلا يوجد عندك منه علم ولا فرج، أو علم ولا مخرج». فقال له القاسم : وعمّ ذاك، قال : ذنك ابن امامى هدى ابن أبي بكر وعمر، فقال له القاسم أقبح من ذاك عند من عقل عن الله أن أقول بغير علم أو آخذ عن غير ثقة. (وإنما قال فيه ابن أبي بكر لأنّ أمه بنت القاسم بن محمد بن أبي بكر الصديق رضي الله عنه، فأبو بكر جدّه الأعلى لأمّه وعمر جدّه الأعلى لأبيه).

وسكوت رسول الله صلى الله عليه وسلم انتظار للوحي ربما يصلح للاستدلال على أنّ رسول الله لم يكن يجتهد، واجتهاده مورد اختلاف للأصوليين. قال العيني : ويؤخذ منه أنّ العالم إذا سئل عن الشيء فلم يستحضر جوابه أو أشكل عليه يؤخّر الجواب حتى يكشف المسألة من فوقه من العلماء، كما فعل رسول الله في سكوته حتى استطلعها من قبل الوحي.

وقوله (فقيل له ما شأنك تكلّم النبي صلى الله عليه وسلم ولا يكلّمك)، هذا من القوم لوم للسّائل ظنّا منهم أنّ السكوت إعراض عنه لكراهته للسؤال. وقد كان الصحابة يفرّقون مما يغضب رسول الله صلى الله عليه وسلم، ففي صحيح البخاري في التّفسير وفي المغازي في غزوة الحديبية أنّ رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يسير في بعض أسفاره وعمر بن الخطاب يسير معه ليلا، فسأله عمر بن الخطاب عن شيء فلم يجبه رسول الله صلى الله عليه وسلم، ثم سأله فلم يجبه، ثم سأله فلم يجبه فقال عمر بن الخطاب ثكلت أم عمرنزرت رسول الله صلى الله عليه وسلم (أي ألحت عليه وبالغت في السؤال أو أكرهته أي أتيت بما يكره من السؤال) ثلاث مرات كل ذلك لا يجيبك قال عمر : فحرّكت بعيري ثم تقدّمت أمام الناس، وخشيت أن

ينزل فيّ القرآن، فما نشبت أن سمعت صارخا بي، فقلت : لقد خشيت أن يكون نزل فيّ قرآن، فجئت رسول الله صلى الله عليه وسلم، فسلّمت عليه، فقال : لقد أنزلت عليّ الليلة سورة لهي أحبّ إلى مما طلعت عليه الشمس، ثم قرأ ﴿إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُبِينًا﴾وقوله (فرأينا أنه ينزل عليه. قال : فمسح عنه الرحضاء، فقال: أين السّائل وكأنه حمده) اهـ، فاعل ينزل هو الوحي، وحذف للعلم به. وقوله (فمسح عنه الرحضاء) أي العرق الكثير الذي سببه ثقل الوحي. قال الله تعالى : ﴿إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلاً ثَقِيلاً﴾. ولذلك كان يعتريه عند الوحي مثل حال المحموم، ويأخذه البهر (وهو تتابع النفس). والعرق من الشدّة. وفي حديث يعلى بن أميّة : فأدخل رأسه فإذا رسول الله صلى الله عليه وسلم محمّر الوجه وهو يغّط، ثم سرى عنه، والغطيط صوت يخرجه النّائم مع نفسه. وفي حديث عبادة بن الصامت قال : كان نبّي الله إذا نزل عليه كرب لذلك وتربّد وجهه وفي حديث الإفك : قالت عائشة: «فأخذه ما كان يأخذه من البرهاء عند الوحي حتى إنه لينّحدر منه مثل الجمان من العرق في اليوم الشاتي من ثقل القول للذي أنزل»، قال العلماء : إنّما كان ذلك لأنّ النبي صلى الله عليه وسلم في وقت الوحي ينتقل من حالته الجبليّة ويتلبّس بالصفات الملكيّة، فيحصل من هذا التطوّر انفعال تظهر آثاره عليه كالغطيط واربداد الوجه وشدة العرق وتتابع النفس، والوحي في حقّ الأنبياء عليهم الصلاة والسلام لا يعدو ثلاثة أضرب : أحدها سماع الكلام القديم كسماع موسى عليه السلام بنصّ القرآن، ونبينا صلى الله عليه وسلم بصحيح الآثار، الثاني وحي رسالة بواسطة الملك، الثالث وحي تلقّ بالقلب، كقوله عليه الصلاة والسلام : «إنّ روح القدس نفث من روعي» أي نفسي والغالب الطريقان الأخيران والوحي إليه هنا يحتملهما.

وقوله (فقال : أين السّائل، وكأنّه حمده) كأنّ هنا للظّن، لأنّ خبرها مشتق، وكثير ما تستعمل عند عدم الجزم بالشيء من غير قصد إلى التشبيه، وإن كان خبرها جامدا، نحو : كأنّ زيدا أخوك، وإنّما ظنّ الصحابة حمد رسول الله صلى الله عليه وسلم للسائل لقرائن ظهرت لهم، ككون السؤال عنه سؤال رضي، وكظهور البشر في محيّاه الشريف، ويؤخذ منه تلقّي السائل بالرضى والثّناء إذا أجاد في السؤال.

وقوله (إنّه لا يأتي الخير بالشر) جاء في رواية مسلم : إنّ الخير لا يأتي إلا بخير، أو خير هو، وتأكيد هذه الجملة لإلقائها إلى السّائل المتردّد، والضمير في أنّه ضمير الشّأن، أتى به ليحصل البيان بعد الإجمال، فيعظم وقعه في نفس السامع، قال سعد الدين : ولهذا اشترط أن يكون مضمون الجملة شيئا عظيما يعتني به، فلا يقال: هو الذباب يطير، وقصد الإبهام ثم التفسير في ضمير الشّأن ليدّل على التفخيم، والتّعظيم هو السّر في التزام تقديم ضمير الشأن.

ومعنى (لا يأتي الخير بالشر) أنّ الخير الحقيقي لا يترتّب عليه شرّ، وأنكر رسول الله أن تكون هذه الزهرة كلها خيرا بطريق الاستفهام الإنكاري على رواية مسلم، وبطريق ضرب المثل بما ينبت الربيع على رواية البخاري، فيؤخذ منه إنكار ما فيه اختلال من كلام السّائل، وما قررناه هو ما ذهب إليه القاضي عياض وتبعه شراح صحيح مسلم، وذهب العيني والقسطلاني إلى أنّ متاع الدنيا نعمة مطلقا، وإنّ خوف رسول الله صلى الله عليه وسلم إنّما هو من تضييعهم نعم الله وصرفهم إياها في غير ما أمر الله به، ولا يتعلّق ذلك بنفس النّعمة ولا ينسب إليها، فمعنى لا يأتي الخير بالشر : لا يأتي بالشّر من حيث ذاته، وما يحصل من الشّر بعد وروده فمن تقصير المنعم عليه به لا من نفس الخير، وأقول: ما ذهب إليه تدقيق لا يأرز إلى تحقيق لوجوه : الأول أنّ رواية مسلم تأباه، الثاني أنّ تقسيم الأشياء إلى خير

وشرّ إنما هو باعتبار أحوال العباد، فما ترتّب عليه سعادة يطلق عليه اسم الخير وما نجم عنه شرّ يطلق عليه اسم الشرّ، وليس ذلك لصفة مستقرّة في نفس الشيء وذاته، الثالث أنه لا يتّم التقريب على ما ذهبا إليه في قوله (إنّ مما ينبت الربيع ما يقتل أو يلمّ)، فإنّ الغرض منه تشبيه المال بنبات الربيع في كون بعضه يحصل منه الضرر، وبعضه تحصل معه السلامة، الرابع أنّ مدح المال وذمّه مما شرق وغرب وأتهّم وأنجد، وليس ذلك إلا باعتبار المآل، قال حجّة الإسلام الغزالي : لا سبيل إلى الوقوف على وجه الجمع بين ذمّ المال ومدحه إلا بمعرفة حكمة المال ومقصوده وآفاته وغوائله، حتى ينكشف للناظر أنه خير من وجه وشر من وجه، وأنّه محمود من حيث إنّه خير ومذموم من حيث إنّه شر، فإنّه ليس بخير محض ولا هو شرّ محض بل هو سبب الأمرين جميعا، وما هذا وصفه فيمدح تارة ويذم أخرى، ولكن البصير يدرك أنّ المحمود منه غير المذموم، فالمال مثل حيّة فيها سمّ وترياق، ففوائده ترياقه وغوائله سمومه، ومن عرف غوائله وفوائده أمكنه أن يحترز من شرّه ويستدرّ من خيره.

وقوله (وإنّ مما ينبت الربيع يقتل أو يلم) اسم إنّ ضمير الشّأن وحذف ضمير الشّأن منصوبا ضعيف نحو قوله :

إنّ من يدخل الكنيسة يوما
يلق فيها جآذرا وضباء
إن من لام في بنى بنت حـ
سّـان ألمه وأعصه في الخطوب

وقد جرى البخاري في هذا الحديث على عادته في الاختصار والحذف على ما قاله القزاز، فحذف ما وحبطا، والأصل وأنّ مما ينبت الربيع ما يقتل حبطا أو يلمّ، ولابد من تقديم ما وهي موصوفة لا موصولة، إذ لا يجوز حذف الموصول الأسمى وبقاء صلته عند البصريين، وأجازه الكوفيون في غير أل من الموصولات الاسمية، وجعلوا منه قوله تعالى: ﴿وَمَا مِنَّا إِلاَّ لَهُ مَقَامٌ مَعْلُومٌ﴾ أي إلا من له مقام معلوم، ونحوه قول المتنبي:

بئس الليالي سهرت من طربي

شوقا إلى من يبيت يرقدها

أي التي سهرت فيها من طربي، ويجوز أن يكون منه :

لعمري لأنت البيت أكرم أهله

وأقعد في أفنائه بالأصائل

أي الذي أكرم أهله. واختار الرّضي ما للكوفيين قياسا على حذفهم بعض حروف الكلمة، وإن كانت فاء أو عينا كشية وسمة وليس الموصول بألزق منهما، وهو الذي يقتضيه صنيع الأشموني شارح الخلاصة حيث جزم بالحذف بقلّة ولم يصرح بمنعه وأنشد عليه قول حسان :

أمن يهجر رسول الله منكم

ويمدحه وينصره سواء

ولا حجّة للكوفيين في الآية والحديث، لأنّهما على ما للبصريّين من وادي ما حذف فيه الموصوف بجملة، وقد وجد الشرط وهو أن يكون الاسم بعض ما قبله من مجرور بمن أوفى، فالتقدير في الآية : ما منّا إلا ملك له مقام معلوم. وفي الحديث: إن مما ينبت الربيع نباتا يقتل أو يلم.

وهذا الحديث عظيم الشّأن في حلبة البيان جلّى به رسول الله ما توارى عنهم بالحجاب، ونسخ بضيائه ظلمة الشّك وحيرة الارتياب. وقد تضّمن تشابيه بديعة ومعاني موثّقة. ذلك أنّه شبّه المال بنبات الربيع في الحسن والنّضارة والإغراء بالإقبال عليه والتّمتع به. ولما كان من نبات الربيع ما يهلك آكله أو يشرف به على الإهلاك، وهو أحرار البقول، ومنه ما لا يضرّ وهو الخضر، وكان هذا الأمر معروفا عندهم متلقّى بينهم بيد القبول، وقع التّشبيه به وتمّ الاستدلال على أنّ المشتهى للنفوس المحبوب إليها منه ما يفضي إلى الهلاك، ومنه ما تحصل معه السلامة، فالغرض من التشبيه بيان الإمكان على حدّ قول المتنبي :

فإن تفق الأنـام وأنت منهـم
فإنّ المسك بعض دم الغـزال

وشبّه المقبل على الدنيا الحريص عليها الذي لم يراع حق الله فيها، بالسائمة التي لا تعقل فتأكل ما يقضي على حياتها أو يكاد.

وإهمال مراعاة حق الله في الأموال قد يكون في التكسّب، بأن يكون أصله خبيثا كربا أو غصب أو ارتشاء أو خيانة أو زنى أو سحرا وعرافة أو غير ذلك من المحرّمات، وقد ورد في الحديث «لا تزول قدما عبد حتى يسأل عن ماله مما اكتسبه، وفيما أنفقه». وقد

يكون في ترك الوفاء بما وجب عليه إخراجه منه، كنفقة أبويه الفقيرين ونفقة زوجه وصغار أولاده الذين لا مال لهم، وأداء ما استقرضه من الديون أو وجب عليه من الأجور أو أتلفه من أموال الغير أو لزمه من الكفارات والزكوات.

والحديث قسّم المقبل على الدّنيا المهمل لحقّ الله فيها إلى قسمين : هالك وقريب من الهلاك. فالهالك كمن أطغاه المال حتى قاده إلى الكفر، والعياذ بالله كقارون الذي أُوتِيَ﴿ مِنَ الْكُنُوزِ مَا إِنَّ مَفَاتِحَهُ لَتَنُوءُ بِالْعُصْبَةِ أُولِي الْقُوَّةِ﴾ كما أخبرنا الله عنه في كتابه، وكذلك المقبل على المال مع كفره الذي ينطبق عليه قول الله تعالى : ﴿فَذَرْهُمْ فِي غَمْرَتِهِمْ حَتَّى حِينٍ، أَيَحْسَبُونَ أَنَّمَا نُمِدُّهُمْ بِهِ مِنْ مَالٍ وَبَنِينَ نُسَارِعُ لَهُمْ فِي الْخَيْرَاتِ بَلْ لاَ يَشْعُرُونَ﴾، والقريب من الهلاك هو المؤمن العاصي الذي ساعده المال على الاستنان في حلبة المعاصي، من قمار وإقامة مجامع لسماع أصوات الغواني. ورنّات المثالث والمثاني، واحتساء كؤوس المدام، وغير ذلك من الفواحش والآثام، وهو ما عليه كثير من الموسرين الذين تخلّوا عن الاتّسام بأوامر الدين ونواهيه، ولم يتجمّلوا بالمروءة، فأذهبوا ثرواتهم الطائلة فيما أثقل كاهلهم من الشّرور وباؤوا بغضب الله وسوء الأحدوثة. والمؤمنون العصاة بإمساك المال عن إخراجه فيما يجب عليهم إخراجه منه، أو بالاستكثار منه بطرق ملتوية خبيثة قد تعرّضوا لمقت الله ونقمته، وكانوا قريبين من الهلاك لمسّهم بالعذاب إن لم يعف عنهم الله ولم يكونوا هالكين لعدم الخلود في النّار بفضل الإيمان.

وقوله عليه الصلاة والسلام (إلا أكلة الخضر أكلت حتى إذا امتدّت خاصرتاها استقبلت عين الشمس فثلطت وبالت ورتعت اهـ) الاستثناء هنا استثناء منقطع بمعنى لكن، لوقوعه في الكلام المثبت ولأنّ الخضر غير ما يقتل حبطا، ولو جعل متّصلا للزم عليه تفريغ العامل في موجب غير مؤول بالنفي. وهو ممتنع عند الجمهور،

وجوّزه ابن الحاجب إذا كان فضلة وحصلت فائدة، نحو قرأت إلا يوم كذا وعللّ الرضّي المنع بأنّ حذف المستثنى منه لا يكون إلا لدليل، والدليل المستمر هو المستثنى، لأنه يعرف به أنّ المحذوف متعدّد من جنسه يعمّه وغيره، وتقدير جميع الجنس جائز في غير الموجب، لأنّ اشتراك جميع أفراد الجنس في انتفاء وقوع الفعل منها أو عليها، ومخالفة واحد إياها في ذلك مما يكثر ويغلب، وأما اشتراكها في وقوع الفعل منها أو عليها ومخالفة واحد إياها في ذلك مما يقلّ نحو : يعلم الله إلا قدم العالم أو حدوث ذاته، ويستطيع تعالى إلا المستحيلات، وقرأت إلا يوم كذا، فاعتبر الأمر الغالب لاطّراده، وألغى النادر، ولكون المستثنى المفرغ يجب أن يستثنى من متعّدد منعوا التفريغ في المصدر المؤكد فلا يجوز : ما أحسنت إلا إحسانا، وجعل السّكاكي مثل قول الله تعالى : ﴿إِنْ نَظُنُّ إِلاَّ ظَنًّا﴾ من المصدر النّوعي يجعل التنوين للتّحقير أو التّعظيم أو غير ذلك مما يناسب المقام، والمعنى في الآية : إن نظنّ إلا ظنّا ضعيفا، وما ذهب إليه الرضيّ من الجواز باعتبار احتمال التعدد من حيث توهّم المخاطب، انتقده بعض الفضلاء بأنّ الاحتمال إنما تظهر به فائدة التأكيد، أما الاستثناء فلابد فيه من الشمول ولا يكفي فيه الاحتمال المحقّق فضلا عن المتوهّم.

وجوز الطّيبي بعد استظهاره انقطاع الاستثناء كونه متّصلا لكن يجب التأويل في المستثنى، والمعنى أنّ من جملة ما ينبت الربيع شيئا يقتل أكله، إلا الخضر منه إذا اقتصد فيه أكله وتحرّى دفع ما يؤدّيه إلى الهلاك اهـ، وحاصله أنّ الخضر يكون مما يقتل على وجه دون آخر، فاستثنى الوجه الذي لا يكون الأكل فيه مفضيا إلى الهلاك وهو خلاف ما يقتضيه معنى الخضر، والمستثنى هنا مثل للمعتدل الذي استكثر من الدنيا ولم ينس حقّ الله فيها، فهو بما يخرجه من الحقوق الواجبة فيه تحصل له السلامة، كما أنّ السائمة الممتلئة شبعا بما تخرجه من الفضلات تأمن غائلة التّخمة.

وما أبلغ وأحسن وأوقع تشبيه ما يخرجه من الحقوق بالفضلات، ففيه إغراء بالإعطاء حتى لا تحول الأوساخ والفضلات بين الغنى والسلامة، وحثّ على احتقار المعطى لأنّه أمر خسيس مستقذر لا ينبغي أن يؤبه به أو تتبعه النّفس، وبذلك تسلم الصدقة من داء المنّ والأذى وفيه تنفير من أخذ الصدقات والإشراف إليها لأنّها أدران، ولهذا حرمت الزكاة على أحق الناس بلباس الفضيلة والتطّهر من الأدران، وهم آل الرسول عليه الصلاة والسلام، ومن هنا ظهر سرّ التعبير باللفظ الوضيع كالثلط والبول، مع أنّ عادة الشارع الكناية في هذا المقام، ألا ترى إلى قوله عليه الصلاة والسلام : «لا يسق أحدكم بمائه زرع غيره» وقوله : «إيّاكم وخضراء الدّمن» وقول الله تعالى : ﴿نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ﴾ وقوله ﴿أَوْ لاَمَسْتُمْ النِّسَاءَ﴾ وقوله ﴿هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ﴾، وفهم من الحديث أنّ من لم يمتلئ من الدنيا وأكل منها قدر الحاجة، ولم يسرف في الأكل حتى يحتاج إلى فصل ما يؤذيه هو أولى بالسّلامة، فالحديث من قبيل التنبيه بالأدنى على الأعلى.

ويؤخذ من الحديث ضرب الأمثال بالأشياء التّافهة إذا اقتضاها المقام وتضمنت حكما، وقد قال الله تعالى في هذا الغرض : ﴿إِنَّ اللَّهَ لاَ يَسْتَحِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا﴾ أي إنّ الله لا يخاف أو لا يمتنع، وعبّر عن ذلك بالاستحياء، لأنّه سبب في الامتناع من الفعل.

وقوله عليه الصلاة والسلام : «وإنّ هذا المال خضرة حلوة، فنعم صاحب المسلم ما أعطى منه المسكين واليتيم وابن السبيل، وإنّه من يأخذه بغير حقّه كالذي يأكل ولا يشبع ويكون شهيدا عليه يوم القيامة» الخضرة على ما نقلناه عن الأزهري والقاموس واحدة الخضر اسم للبقلة الخضرة وليست وصفا، فالكلام من التشبيه المؤكّد ولا إشكال في كون اسم إنّ مذكرا والخبر مؤنثا، كزيد نعامة، ولا حاجة لما أطال به الكاتبون من ادّعاء الإضمار، أي فائدة المال أو تأويل المال بالدنيا أو أنّ التاء للمبالغة كراوية وعلامة فذلك كلّه مبني على أنّ خضرة صفة.

وأرشد رسول الله صلى الله عليه وسلم بقوله (فنعم صاحب المسلم ما أعطى منه المسكين) الخ أنّ الإيغال في الدنيا المنهيّ عنه هو ما كان بالقلب لا باليد، إذ هو الذي يتمخّض عن المضّرة ويجرّ إلى مصارع السّوء. أما الغنّي الذي لم يشرب حبّه القلب فإنّه ممدوح ما عاد منه نفع على الإنسان، ولهذا ينبغي الجزم بأنّ السّعي لما يفضي إلى الغنى واتّساع رقعة الثروة من تجارة أو زراعة أو صناعة، أفضل من ترك العمل والقعود في ظلال الكسل. وكانت سيرة السلف الصالح المثلى الاشتغال بهذه الأمور.

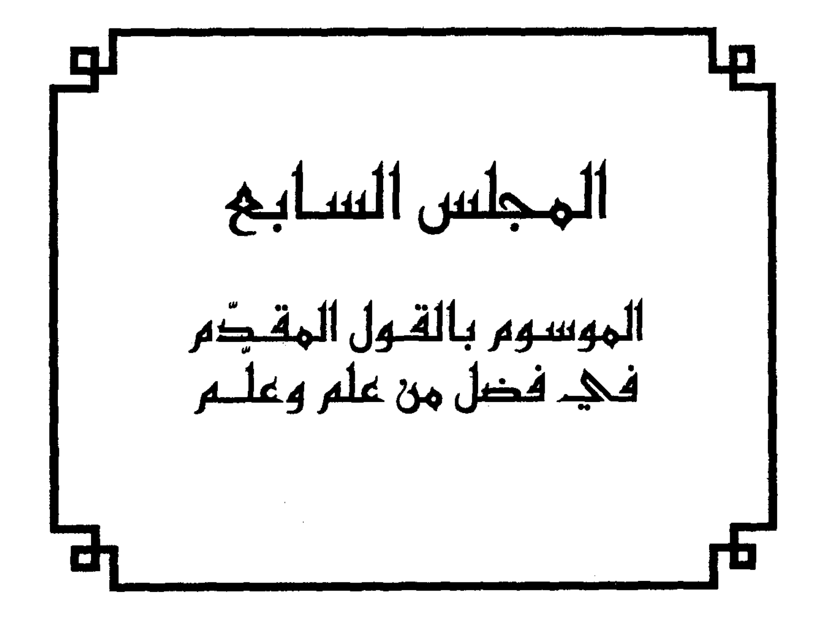
ولولا أنّ المال الذي لا يتعلّق به القلب محمود ما جعله الله من النّعم التي تباح الغبطة عليها، ففي الصحيح : «لا حسد إلا في اثنتين : رجل آتاه الله مالا فسلّط على هلكته في الحق، ورجل آتاه الله الحكمة فهو يقضي بها ويعلمها»، ووجه حصر الحسد أي الغبطة في هاتين الخصلتين أنّ أصل الفضائل الداخلية العلم، وأصل الفضائل الخارجية المال. وأخذ ابن بطّال من هذا أنّ الغني إذا وفّى بالحقوق المالية وفعل في ماله ما يرضي ربّه أفضل من الفقير الذي لا يقدر على ذلك، وجعل الكرماني من حديث الباب حجّة لمن يرجح الغنى على الفقر.

ونوّه الله تعالى بشأن الصدقة على اليتامى والمساكين وجعلها طريقا للفوز والنجاة، فقال : ﴿فَلَا اقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ، وَما أَدْرَاكَ مَا الْعَقَبَةُ، فَكُّ رَقَبَةٍ أَوْ إِطْعَامٌ فِي يَوْمٍ ذِي مَسْغَبَةٍ يَتِيمًا ذَا مَقْرَبَةٍ أَوْ مِسْكِينًا ذَا مَتْرَبَةٍ﴾. فالعقبة كما قال ابن عطيّة استعارة لهذا العمل الشاق على النفس من حيث هو بذل مال، تشبيها بعقبة الجبل، وهو ما صعب منه. واقتحمها. معناه دخلها وجاوزها بسرعة وضغط وشدّة. واختلف في قوله ﴿فَلَا اقْتَحَمَ﴾ فقيل تحضيض بمعنى (فألا) وقيل دعاء بمعنى أنّه يستحق أن يدعى عليه بأن لا يفعل خيرا، وقيل نفي محض فكأنّه تعالى قال :

وهبنا له الجوارح ودللناه على السبيل فما فعل خيرا. وعظم الله أمر العقبة في النفوس بالاستفهام في قوله : ﴿وَمَا أَدْرَاكَ مَا العَقَبَةُ ؟﴾، وفسر الله تعالى اقتحام العقبة بقوله ﴿فَكُّ رَقَبَةٍ﴾ أي من رقبة السوق، أو الأسر. ﴿أَوْ إِطْعَامٌ فِي يَوْمٍ ذِي مَسْغَبَةٍ﴾ أي مجاعة، وإطعام الطعام مع السّغب أفضل من إطعامه بمجرّد الحاجة، أو على مقتضى الشّهوة. وقوله ﴿يَتِيمًا ذَا مَقْرَبَةٍ﴾ أي قرابة، وإطعام اليتيم الذي لا كافل له أفضل من إطعام ذي الأبوين لوجود الكافل وقيام الناصر، ووصف اليتيم بكونه ذا مقربة لتجتمع الصدقة والصّلة : وهذا نحو قوله عليه الصلاة والسلام لزينب امرأة عبد الله بن مسعود: «تصدّقي على زوجك فهي لك صدقة وصلة»، ولما كانت الصدقة على القريب أفضل منها على البعيد بدأ به قبل المسكين. وقوله تعالى ﴿أَوْ مِسْكِينًا ذَا مَتْرَبَةٍ﴾ أي فقر مدقع قد لصق بالتّراب. وهذا ينحو إلى أنّ المسكين أشدّ فاقة من الفقير. قال سفيان : هم المطروحون على ظهر الطريق قعودا على التّراب لا بيوت لهم. وقال ابن عباس : هو الذي يخرج من بيته ثم يقلب وجهه إلى بيته مستيقنا أنّه ليس فيه إلا التراب. وقد تعرّض القرآن في هذه الآيات إلى أولي الأحوال بالعناية، فإنّ الرّق أثر من آثار الكفر تحسن إزالته، واليتيم موجب لمزيد الإشفاق. قال تعالى : ﴿وَلْيَخْشَ الذِينَ لَوْ تَرَكُوا مِنْ خَلْفِهِمْ ذُرِّيَّةً ضِعَافًا خَافُوا عَلَيْهِمْ﴾. ومسبغة الفقراء ربما ينشأ عنها ما يخلّ باستتباب الأمن، وربما تفشو أمراض تسرى عدواها إلى الأصحّاء فيتفاقم الضّرر ويعظم الخطر.

ولم يقع في الحديث تقييد التصدّق بالطعام، فيتناول الطعام وغيره مما يحتاج إليه اليتيم والمسكين، فمن نفح مآوى اليتامى والمساكين القائمة بشؤونهم من طعام ولباس وغيرهما مما أفاء الله عليه من المال، استحق رضا الله وكان ماله ممدوحا بمقتضى الحديث، وإنّما خص البخاري اليتامى بالذكر مع أنّ الحديث تناول المسكين وابن السبيل للاهتمام بهم، وكثرة الأجر في الصدقة عليهم : ففي الحديث «إنّ الصدقة على اليتيم تذهب قساوة القلب».

وقوله في الحديث (وإنّه من يأخذه بغير حقّه كالذي يأكل ولا يشبع) يدلّ على تقييد ما قبله بأنّه أخذه بحقّه، ويصير الحديث في قوّة قولنا : فنعم صاحب المسلم ما أخذه بحقه وأعطى منه المسكين واليتيم وابن السبيل، وإنّه من يأخذه بغير حقّه كالذي يأكل ولا يشبع. وبذلك تتمّ المقابلة بين الممدوح والمذموم. والحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنّا لنهتدي لولا أن هدانا الله.


المجلس السابع
الموسوم بالقول المقدّم
في فضل من علم وعلّم

حمداً لله أيمن فاتحة. وأفضل ما يذلّل من الأمل أبيه وجامحه. وأحسن ما يستنزل من المنان عطاياه ومنايحه. ويترك البركات والخيرات على مسترفده لائحة، له الحمد في الأولى والآخرة. وله الشّكر على نعمه الباطنة والظاهرة : والصلاة والسلام على البالغ من العلياء ذروتها وسنامها، ومن الهداية كمالها وتمامها. سيدنا محمد الذي تلّقف راية الحكمة وأخذ زمامها. وتجمّل بحلل الرسالة وكان ختامها. وعلى آله وأصحابه الذين كانوا أقطاب الأمة وأعلامها، النّاشرين سنّة نبينا الحافظين نظامها. ويسألك اللهم التوفيق وإصابة الفهم : لدى الكلام على حديث : مثل ما بعثني الله به من الهدى والعلم. إنّك ذو المنّة والطول. وبيدك القوّة والحول.

قال الإمام أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، رحمه الله، في صحيحه من كتاب العلم : باب فضل من علم وعلّم، حدثنا محمد بن العلاء، قال حدثنا حمّاد بن أسامة عن يزيد بن عبد الله عن أبي بردة عن أبي موسى عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : «مثل ما بعثني الله به من الهدى والعلم كمثل الغيث الكثير أصاب أرضا فكان منها نقية قبلت الماء فأنبتت الكلأ والعشب الكثير. وكانت منها أجادب أمسكت الماء فنفع الله بها النّاس فشربوا وسقوا وزرعوا، وأصاب منها طائفة أخرى إنّما هي قيعان لا تمسك ماء ولا تنبت كلأ. فذلك مثل من فقه في دين الله ونفعه ما بعثني الله به فعلم وعلّم، ومثل من لم يرفع بذلك رأسا ولم يقبل هدى الله الذي أرسلت به».

تضمّنت هذه الجمل الشريفة من بديع التّشبيه وحسن الإيجاز ولطف التّقسيم ما استرقّ رقاب الإجادة وأخذ بجامع الألباب، ولا بدع في ذلك، فقد ألبس الله نبيه صلى الله عليه وسلم حلل الجمال، ونظم فيه أشتات الكمال، ووطأ أكناف البلاغة فجرى فيها شوطا بعيدا، وأعطاه جوامع الكلم ففتق أكمامها وأطال غرّتها، وانظر إلى قوله: «المسلمون تتكافأ دماؤهم، ويسعى بذمتهم أدناهم، وهم يد على من سواهم». وقوله : «المرء مع من أحب». فإنّ هذه الجملة القصيرة حكمة بالغة تضمنت معنى بديعا لا يدرك إلا بعد التدبر الصادق، لأنّ الشأن أن لا يألو المحبّ جهدا في فعل ما يستميل به حبيبه ويرضيه، فلا جرم أنّه يسلك مذهبه فيكون مثله في الخير أو ضدّه لاتحادهما أو تقاربهما في الأسباب المفضية إلى ذلك، ومثله قول رسول الله «النّاس معادن كمعادن الذّهب والفضّة، خيارهم في الجاهلية خيارهم في الإسلام إذا فقهوا» ففيه تلميح إلى أنّ الإنسان متهيّء بفطرته إلى تسنّم ذروة المعالي كما جاء: «كل مولود يولد على الفطرة، فأبواه يهوّدانه أو ينصّرانه أو يمجّسانه» الحديث، وهذا التلميح من التّشبيه بالمعدنين الكريمين. وبيّن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنّ الناس يختلفون باختلاف محتدهم، فمن كان عنصره في غاية الشرف كان عقبه مثله وسرى طيب أصله لفرعه، ومن لم يكن في الشّرف كذلك كان عقبه مثله، لكن خيارهم حسبا لا يصير خيارا في الإسلام إلا بالتقوى والعفّة والعلم. فإذا كان كذلك فقد طاب أصلا وفرعا، وإلا لم ينفعه حسبه. ومن هذا النّمط قوله عليه الصلاة والسلام: «إنّ أحبكم إليّ وأقربكم منّي مجالس يوم القيامة أحاسنكم أخلاقا الموطؤون أكنافا الذين يألفون ويؤلفون»، فبيّن عليه الصلاة والسلام مبدأ حسن الخلق وهو اللين، ونتيجته وهي الألفة التي هي طليعة الخير ورسول الفلاح. وزاد الطبراني «وأنّ أبغضكم إليّ وأبعدكم منّي مجلسا يوم القيامة الثرثارون المتفهيقون المتشدّقون».

فبيّن عليه الصلاة والسلام الأسباب التي هي مبدأ إثارة الشر والفتن، وهي كثرة التكلّم فيما لا يعني والتكبّر والتكلّف، وزاد غير الطبراني «المشّاؤون بالنّميمة المفرّقون بين الأحبة المتلمسون للبرءاء العيب». فذكر مبدأ الشرّ وغايته وباعثه. فنقل الكلام على وجه الإفساد بين الناس، وهو المسمى بالنّميمة مبدأ الشّر والفتنة، ولذا ورد في الحديث الشريف : «لا يدخل الجنة قتات» أي نمّام، وغاية النّميمة وثمرتها التّدابر والتّقاطع بين من تربطهم أواصر المحبّة فضلا عن غيرهم. وباعثها خبث النفس من حسد أو غيره وهو الملوح إليه بقوله (المتلمّسون للبرءاء العيب). ورمى الناس بالعيب بهتانا فيه وزور عظيم على الرّامي وفيه أجر للبريء، ففي صحيح البخاري، في كتاب الأدب، عن أبي ذرّ رضي الله عنه أنّه سمع النبي صلى الله عليه وسلم يقول: «لا يرمي رجل رجلا بالفسق ولا يرميه بالكفر إلا ارتدت عليه إن لم يكن صاحبه كذلك» وأورد البخاري في باب الصبر على الأذى قول الله تعالى: ﴿إِنَّمَا يُوَفَّى الصَّابِرُونَ أَجْرَهُمْ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾. وحديث «ليس أحد أصبر على أذى سمعه من الله، إنهم ليدعون له ولدا وإنه ليعافيهم ويرزقهم» وحديث «قد أوذى موسى بأكثر من ذلك فصبر» لمّا قال رجل من الأنصار في قسمة قسمها النبي صلى الله عليه وسلم : والله إنّها لقسمة ما أريد بها وجه الله.

وساق القاضي عياض في الشّفاء وصاحب المواهب اللدنيّة جملة صالحة من جوامع كلمة عليه الصلاة والسلام تزيد النّاظر إيمانا.

وحديث الباب وارد على النّظام البديع من الرّسول الذي أعطي جوامع الكلم وكان أفصح من نطق بالضّاد. ذلك أنّ النبي صلى الله عليه وسلم شبه ما جاء به من الهدى والعلم بالغيث الكثير، لأنّ كلاّ منهما وارد من عالم علوي، ولأنّ الهدى والعلم حياة لميت القلوب، كما أنّ الغيث حياة للأرض الميتة، ولأنّ الوحي

جاء في زمن أجدبت فيه القلوب من الخير وران عليها ضلالات الجاهلية، فعبدت الطواغيت وأشركت بالله ما لم ينزل به سلطانا واستنت في مراتع الفواحش، فسفكت الدماء بغير حق، واعتدت على الأعراض والأموال، وحرمت زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرّزق، فطافت بالبيت عراة وسنّت البحيرة[4] والسائبة[5] والوصيلة[6] والحامي[7] إلى ما هذا سبيله من ضلالاتهم الكثيرة، التي قصّها الكتاب الحكيم وتضمّنها تاريخ العرب قبل الإسلام، ومعرفة ما كانوا عليه من قبل الإسلام تبيّن ما لهذه الشريعة المباركة من الآثار العظيمة في رقيّهم، وتوضّح كثيرا من الآيات القرآنية والأحاديث النّبوية المتعلّقة بما كانوا عليه، ولما بعث الله الرسول الأمين وأوحى إلى عبده ما أوحى، ونزل عليه الكتاب تبيانا لكل شيء وهدى ورحمة، وأمره أن يصدع بأمره طعن رسول الله في معتقداتهم، وسفّه أحلامهم، وعاب آلهتهم، وأقام الحجّة وأوضح المحجّة، ونهاهم أن يقربوا الفواحش ما ظهر منها وما بطن، وأن يقتلوا النفس التي حرّم الله إلاّ بالحق، وأن يقتلوا أولادهم خشية إملاق، وأن يأكلوا أموالهم بينهم بالباطل، ووبّخهم على

---

[4] البحيرة الناقة إذا أنتجت عشرة بطون يشقّون أذنها نصفين طولا ويتركونها ترد الماء وتأكل دون أن ينتفعوا منها بشيء، ويحرمون لحمها إذا ماتت على النساء ويحللونه للرجال.

[5] والسائبة الناقة تسيب للآلهة بقصد التقرب عند المرض والقدوم من السفر ونزول أمر محبوب يشكر الله عليه، فلا ينتفع منها بلبن ولا ظهر ولا غيره، يرون ذلك كعتق الآدمي.

[6] والوصيلة في الغنم إذا ولدت الشاة ثلاثة بطون أو خمسة فإن كان آخره جديا ذبحوه لبيت الآلهة، وإن كانت عناقا استحيوها، وإن كانت جديا وعناقا استحيوهما، وقالوا : هذه العناق وصلت أخاها فمنعته من أن يذبح.

[7] والحامي الفحل من الإبل إذا ضرب في الإبل عشر سنين، وقيل : إذا ولد من صلبه عشر. وقيل : إذا ولد من ولد ولده، قالوا : حمى ظهره فسيبوه لم يركب ولا سخر في شيء.

تحريم زينة الله التي أخرج لعباده، وأجهز على اعتقاد التقرّب بما لا يصحّ، فقال : ﴿مَا جَعَلَ اللَّهُ مِنْ بَحِيرَةٍ وَلاَ سَائِبَةٍ وَلاَ وَصِيلَةٍ وَلاَ حَامٍ وَلَكِنِ الَّذِينَ كَفَرُوا يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الكَذِبَ وَأَكْثَرُهُمْ لاَ يَعْقِلُونَ﴾ لأنّ الله تعالى جعل هذه الأنعام رفقا لعباده ومنفعة بالغة، فكان أهل الجهالة بما سنّوه فيها يسدون مسالك الانتفاع بها، وينسفون المصالح التي للعباد فيها، وبهذا بعدت الشقّة بينها وبين الأوقاف، لأنّ الحبس لم ينقطع الانتفاع به، وإنّما يكون الحبس من وادي البحيرة والسّائبة لو قيل في وقف الحدائق والأرضين مثلا : لا يجتني ثمرها ولا تزرع أرضها ولا ينتفع بها. وظهر مما سقناه أنّ الضّلال استغلظ واستوى على سوقه في أهل ذلك الزمان، فكان هؤلاء بحاجة إلى بيان صريح الحق وواضح الهدى.

والتعبير بالغيث العام الذي يأتي الناس في حال حاجتهم إليه للإيماء إلى ذلك. قال تعالى : ﴿وَهُوَ الَّذِي يُنَزِّلُ الغَيْثَ مِنْ بَعْدِ مَا قَنَطُوا﴾.

وقوله في الحديث (أصاب أرضا فكان منها نقية قبلت الماء) أي طيبة كما هي رواية مسلم، وقوله (فأنبتت الكلأ والعشب الكثير) الكلأ يطلق على الرطب واليابس من النّبات، والعشب يطلق على الرّطب خاصة، فعطفه على الكلأ من عطف الخاص على العام. وقوله (وكان منها أجادب أمسكت الماء) الأجادب جمع جدب على غير قياس والجدب القحط. وأرض جدبة لم تمطر. والمراد هنا الأرض التي لا تشرب لصلابتها، فلا تنبت شيئا، لأنّ من لوازم الأرض الجدبة الصلابة.

وقوله (وأصاب منها طائفة أخرى إنما هي قيعان لا تمسك ماء) الخ القيعان جمع قاع، قيل هي الأرض المتّسعة، وقيل الملساء، وقيل التي لا نبات فيها وهذا هو المراد منها.

وهذه الجمل الواردة في الحديث مثل ضرب لمن تلقّى ما جاء به رسول الله بيد القبول فانتفع ونفع، أو نفع فحسب، ولمن نأى وأعرض بجانبه عنه فلم يستفد ولم يفد، وأشار إلى ما شبهت به الطائفة الأولى بقوله (فكان منها نقيّة الماء فأنبتت الكلأ والعشب الكثير)، وأومأ إلى ما شبهت به الطائفة الثانية بقوله : (وكان منها أجادب أمسكت الماء فنفع الله بها الناس فشربوا وسقوا وزرعوا) ورمز إلى ما شبهت به الطائفة الثالثة بقوله (وأصاب أرضا إنّما هي قيعان لا تمسك ماء ولا تنبت كلأ). وكشف اللثام عن الطائفة الأولى المشبهة حيث قال (فذلك مثل من فقه في دين الله ونفعه ما بعثني الله به فعلم وعلم)، ورفع الأستار عن الطائفة الثالثة المشبهة فقال (ومثل من لم يرفع بذلك رأسا ولم يقبل هدى الله الذي أرسلت به) وبقي الفريق الثاني المشبه متواريا بالحجاب، إذ لم يصرح به، وإن ذكر المشبه به في قوله (وكان منها أجادب أمسكت الماء)، وهو يفيد أنّ المراد به من استضاء غيره بما معه من الأنوار، وإن بقي هو في ظلام دامس. وطوي ذكره إيجازا لاقتضاء ما تقدم إياه. وكون القسمة ثلاثية هو الذي انتهجه المازري والنّووي وشرّاح صحيح مسلم، وبه يتّم التقسيم وهو استيفاء أقسام الشيء، فإنّ الأرض لا تعدو هذه الأنواع الثلاثة المذكورة في الحديث، والسّامعون للهدى والعلم إمّا أن يكونوا علماء أو نقلة أولا علماء ولا نقلة، فالعلماء بمنزلة النّوع الأول من الأرض لانتفاعهم بما بلغهم ونفعهم الناس بما استنتجوه مما بلغهم، كالأرض التي انتفعت بالغيث فأطفأت جذوتها ونفعت غيرها بما أنتجته فأخرجت الكلأ ، والنقلة بمنزلة النوع الثاني من الأرض لحفظها ما بلغها وتأديتها عين ما بلغها دون أن تستنتج منه شيئا كالأجادب من الأرض. ومن كان بمعزل عن المرتبتين الأوليين كان بمنزلة السّباخ التي لا تحفظ ما يرد عليها من الماء ولا تنتفع منه بشيء، وذهب الطّيبي إلى أنّ القسمة ثنائيّة عبّر عن كل قسم بقوله

أصاب، وقسم الأرض الأولى إلى النّقية والأجادب، بخلاف الثانية، وذكر في الحديث الطرفان الغالي في الاهتداء، وهو المعبر عنه بفقه لأنّ قوله (ونفعه ما بعثني الله به فعلم وعلم) عطف تفسيري له والغالي في الضلال، وهو المعبّر عنه بقوله (ولم يرفع بذلك رأسا) لأنّ قوله ولم يقبل هدى الله الذي أرسلت به عطف تفسير له، وترك الوسط وهو قسمان : أحدهما الذي انتفع بالعلم في نفسه فحسب، والثاني الذي لم ينتفع هو بنفسه ولكن نفع الغير اهـ.

ولا يخفاك أنّه إذا الأرض الأولى إلى قسمين آل الأمر إلى أنّ الأقسام ثلاثة، كما قاله شرّاح مسلم. وقال العيني : الصّواب مع الطيبي، لأنّ تقسيم الأرض وإن كان ثلاثة بحسب الظاهر ولكنّه في الحقيقة قسمان، لأنّ النوعين محمودان والثالث مذموم. وتقسيم النّاس نوعان أحدهما ممدوح، أشار إليه بقوله (مثل من فقه في دين الله تعالى)، والآخر مذموم أشار إليه بقوله (ومثل من لم يرفع بذلك رأسا) اهـ. قلت، وفيه مجال للبحث، لأنّ ذلك لا ينهض إلا لو كان المقصود بيان الممدوح من المذموم ليس غير، أما إذا كان المقصود تمييز المحمود من المذموم وبيان حال المحمود في تفاوت الدرجات ورفعة المنازل فيترجّح ما ذهب إليه المازري أو يتعيّن، ويكون طي الفريق الثاني من الممدوح للإيماء إلى قلّة الاهتمام به بالقياس إلى أهل الدرجة الأولى. فإن قيل على تقدير أنّ الأقسام ثلاثة يبقى التقسيم خداجا لعدم شموله من ينتفع بالعلم في نفسه فحسب كما قاله الطيبي، قلت : فهم الطيبي من الانتفاع مطلقه فذكر ما ذكر وإلا فإنّ هذا القسم لا يرد لعدم وجوده، لأنّ المراد من الانتفاع بالعلم الانتفاع بنفس العلم وهو ما يمكنه من الاستنتاج، كما يعرب عنه التشبيه بالأرض الطيبة التي تنتفع بالماء فتنتج الكلأ والعشب الكثير، وهذا لا يكون إلا مع الفقه في دين الله، أما غير الفقيه فلم ينتفع بنفس العلم، وإنما انتفع بأشياء عرضية، كالتبليغ والعمل، ولا يصحّ

أن يكون مراد الطّيبي : من فقه فعلم ولم يعمل، وليس مراده : من عمل ولم يفقه، لأنّه إذا لم يعلم لم يكن فقيها في دين الله، إذ من لوازم الفقه في دين الله العمل بأوامره كما سيتبين إن شاء الله. والأمر بالتّعليم والتّرغيب فيه يكاد لا تحصى نصوصه.

وقال الكرماني : يحتمل الحديث تثليث القسمة في الناس أيضا بأنْ يقدر قبل لفظة نفعه كلمة من، حتى يصير الحديث هكذا : فذلك مثل من فقه في دين الله ومَن نفعه ما بعثني الله به فعلم وعلم، والقرينة عطفه على من فقه كقول حسّان رضي الله عنه :

أمن يهجو رسول الله منكم

ويمـدحه وينصره سواء ؟

إذ تقديره (ومن يمدحه). وحينئذ يكون الفقيه بمعنى العالم بالفقه مثلا في مقابلة الأجادب، والنّافع في مقابلة النّقية على اللف والنّشر غير المرتّب، ومن لم يرفع في مقابلة القيعان، وحذف لفظ (من) إشعارا بأنّهما في حكم شيء واحد، أو في كونه ذا انتفاع في الجملة، كما جعل للنقية والأجادب حكما واحدا ولهذا لم يعطف بلفظ أصاب في الأجادب اهـ. وردّه العيني بأنه تعسّف، وبأنّ ما ذكره غير سائغ في الاختيار، وبأنّه يلزم أن يكون تقسيم الناس أربعة : الأول قوله مثل من فقه في دين الله، والثاني قوله ونفعه ما بعثني الله به، والثالث قوله ومن لم يرفع لذلك رأسا، والرابع قوله ولم يقبل هدى الله اهـ. قلت : هذا الإلزام غير لازم كما هو ظاهر إذ تقسيم الناس إلى ثلاثة دلّ عليه تقسيم الأرض إليها، فقدرت (من) ليقع التطابق، كما دل على تقدير (من) في بيت حسّان المقام. فليس مراد الكرماني مجرد العطف وحده هو القرينة، بدليل التنظير ببيت حسّان وقد علمت جلية الحال فيه، نعم ما ذكره الكرماني لا

ينبغي الالتفات إليه لأنّ إطلاق الفقيه على الحافظ لجزئيّات وفروع كثيرة اصطلاح طارئ لم يرد في لسان الشارع، وإنّما الفقه في اللسان الشّرعي بمعنى الفهم، كما هو الوضع اللغوي، وفي الحديث «من يرد الله به خيرا يفقه في الدّين»، وقوله في حديث الباب (فذلك مثل من فقه في دين الله ونفعه ما بعثني الله به فعلم وعلم)، معنى الفقه في الدين الفهم للمقاصد الشرعية بأسرها الذي هو مطّية الاستنباط ووسيلة الاستنتاج من النّصوص. لكن فهم المقاصد والتمكّن من الاستنباط لا يتأتيان إلا بوساطة معارف محتاج إليها في فهم الشريعة أولا وفي استنباط الأحكام ثانيا، وهو ما تعرّض إليه الأصوليون في صفات المجتهد التي من جملتها أن يكون ذا درجة وسطى لغة وعربية وأصولا وبلاغة، وليس مرادهم من كونه ذا درجة وسطى أن يكون مقلّدا فيها، إذ لا غنى للمجتهد في الشريعة عن بلوغ درجة الاجتهاد في كلام العرب، بل مرادهم إنّه لا يشترط استيعاب جميع اللغة والتعمّق في النّحو حتى يضاهى الخليل وسيبويه في ذلك. وقد نبّه على ذلك الشاطبي في الموافقات. ويندرج تحت الفقه في دين الله من رزق نورا يعرف به النّفوس ومراميها وتفاوت إدراكها، وقوّة تحمّلها للتكاليف وصبرها على حمل أعبائها أو ضعفها، ويعرف التفاتها إلى الحظوظ العاجلة أو إعراضها، فيحمل كل نفس من أحكام النّصوص ما يليق بها بناء على أنّ ذلك هو المقصد الشرعي في تلقي التّكاليف، فكأنّه يخصّ عموم المكلّفين والتّكاليف بهذا التّحقيق المتلقّى من الجزئيات الكثيرة والعمومات المستنبطة، ومن هذا الوادي ما جاء عن بعض الأيمة في آية الحرابة، فإنّ قوله تعالى ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الأَرْضِ﴾، يقتضي مطلق التّخيير وقيّده بعض الأيمة بالاجتهاد حتى جعل محل كل عقوبة غير محلّ الأخرى، وكذلك التخيير في

الأسارى بين المنّ والفداء، وكذلك جاء في الشريعة الأمر بالنّكاح، وعدّوه من السنّن ولكن قسموه إلى الأحكام الخمسة إلى غير ذلك مما يأزر إلى التّخصيص والتقييد بالقياس. ويتجلّى هذا المعنى في التّكاليف غير المتحتّمة فإنّ النفوس في قبول الأعمال ذات طرائق متعدّدة، كما أنّها في العلوم والصنائع كذلك، فينبغي أن يرشد المكلّف إلى فعل ما يخفّ عليه وقدره، وترتاح إليه نفسه، ولا ينازعه فيه مداخل الشيطان ومكايد الهوى، حتى يملأ وفاضه من الأجور في الأعمال الصالحة ويقع النّبوغ في العلوم والصّنائع. وهذا الصّنيع هو مسلك السّلف الصّالح، وهو معنى الحكمة المشار إليها بقوله تعالى : ﴿يُؤْتِي الحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾، قال مالك : الحكمة نور يقذفه الله في قلب العبد، وقال أيضا : يقع بقلبي أن الحكمة الفقه في دين الله، وأمر يدخله الله القلوب من رحمته وفضله. وقد سلك هذا المسلك في حلبة الإرشاد الرّسول الأعظم والهادي الأكبر صلوات الله وسلامه عليه، فقد سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم في أوقات مختلفة عن أفضل الأعمال، فأجاب بأجوبة مختلفة لو أبقى كل منها في دائرة الإطلاق أو العموم لاقتضى التّضاد في التفصيل. ففي الصحيح «سئل أي الأعمال أفضل؟ قال : إيمان بالله. قال ثمّ ماذا؟ قال : الجهاد في سبيل الله. قال ثم ماذا ؟ قال : حج مبرور». وسئل عليه الصلاة والسلام : أي الأعمال أفضل ؟ قال : الصلاة لوقتها. قال ثم أي ؟ قال : برّ الوالدين. قال: «ثم أي ؟ قال : الجهاد في سبيل الله». وفي التّرمذي : «أيّ الأعمال أفضل درجة عند الله يوم القيامة ؟» قال : «الذاكرون الله كثيرا والذاكرات»، وفي التّرمذي : «ما من شيء أفضل في ميزان المؤمن يوم القيامة من خلق حسن». وفي مسلم : «سئل أيّ الإسلام خير ؟ قال : تطعم الطعام وتقرأ السلام على من عرفت ومن لم تعرف»، وفيه : «أيّ المسلمين خير ؟ قال: من سلم المسلمون من لسانه ويده». وفي التّرمذي:

«خيركم من تعلّم القرآن وعلّمه» إلى أشياء من هذا النّمط يدلّ جميعها على أنّ التفضيل ليس بمطلق، ويشعر إشعارا ظاهرا بأنّ القصد إنّما هو بالنّسبة إلى الوقت أو إلى حال السّائل، وقد دعا عليه السّلام لأنس بكثرة المال، فبورك له فيه. وقال لثعلبة بن حاطب حين سأله الدّعاء له بكثرة المال: «قليل تؤدّي شكره خير من كثير لا تطيقه»، وقال لأبي ذرّ : «يا أبا ذر إنّي أراك ضعيفا، وإنّي أحب لك ما أحبّ لنفسي، لا تأمّرن على إثنين، ولا تولّين مال يتيم». ومعلوم أنّ كلا العملين من أفضل الأعمال لمن قام فيه بحق الله. وقد قال في الإمارة والحكم : «إنّ المقسطين عند الله على منابر من نور عن يمين الرحمن»، الحديث، وقال : «أنا وكافل اليتيم كهاتين في الجنة» وعن علي كرم الله وجهه : «حدّث الناس بما يفهمون. أتحبون أن يكذب الله ورسوله ؟». فجعل إلقاء العلم مقيّدا، فرب مسألة صلحت لفريق دون آخر. وقد قالوا في الرّباني أنّه الذي يعلم بصغار العلم قبل كباره، فهذا التّرتيب من الفقه.

وقوله في الحديث (ونفعه ما بعثني الله به فعلم وعلم) الخ لم يتعرّض في الحديث للعمل، مع أنّ العلم الخالي عن العمل بمنزلة الجسد بلا روح، وقد قيل فيه:

ورب علم كان حجة على

صاحبه، فكان موجب البلاء

وقيل :

وعلماؤنا كذبالة النبراس

هي في الحريق وضوؤها للناس

وذلك لأنّ العمل وصف لازم للرّاسخين في العلم الفقهاء في دين الله تعالى، لا يفارق رحلهم، ولا يخليّهم العلم وأهواءهم إذا تبيّن لهم الحق، بل يرجعون إليه رجوعهم إلى دواعيهم البشريّة وأوصاف الخلقية. قال تعالى : ﴿أَمَّنْ هُوَ قَانِتٌ آنَاءَ اللَّيْلِ سَاجِدًا وَقَائِمًا يَحْذَرُ الآخِرَةَ وَيَرْجُو رَحْمَةَ رَبِّهِ﴾ ؟ ثم قال : ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الذِينَ يَعْلَمُونَ وَالذِينَ لاَ يَعْلَمُونَ﴾؟ فنسب هذه المحاسن إلى أولى العلم من أجل العلم فحسب، وقال تعالى: ﴿اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَانِيَ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ﴾. والذين يخشون ربّهم هم العلماء لقوله : ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ العُلَمَاءُ﴾. فالعلم المعتبر وهو الفقه في الدّين ملجئ إلى العمل به. وما ورد من ذمّ علماء السّوء الذين لا يعملون بما يعلمون لا يرد على ما ذكرنا، لأنّ أولئك ليسوا من الرّاسخين في العلم، وإنّما هم رواة وحملة. أما ما يعرض من الفلتات النّاشئة عن الغفلات فأمره بيّن لأنّ تلك أمور عارضة لا تستمّر، كما يعرض للعين فلا تبصر وللأذن فلا تسمع لغلبة فكر أو غفلة أو غيرهما، على أنّ صاحب هذه المرتبة إذا عرضت له الغفلة سرعان ما يتطهّر بماء التّوبة، ويرجع إلى الهدى. وليس من شرط الوليّ عصمته، بل شرطه أن لا تدوم زلته، بل قال بعضهم : هو في حالة الغفلة غير عالم، كما هو مقتضى قول الله : ﴿إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهَالَةٍ ثُمَّ يَتُوبُونَ مِنْ قَرِيبٍ فَأُولَئِكَ يَتُوبُ اللَّهُ عَلَيْهِمْ﴾ وقوله جلّ ذكره : ﴿إِنَّ الذِينَ اتَّقَوْا إِذَا مَسَّهُمْ طَائِفٌ مِنَ الشَّيْطَانِ تَذَكَّرُوا فَإِذَا هُمْ مُبْصِرُونَ﴾. ولكن هذه المرتبة العلميّة الممتازة تقود صاحبها إلى العمل. قال الحسن البصري وحبيب بن أبي ثابت وسفيان الثّوري وسفيان بن عيينة : «كنّا نطلب العلم للدنيا فجرّنا إلى الآخرة».

ويستفاد مما تقدم أنّ هناك إضمارا بعد قوله (فعلم وعلّم) تقديره (ومثل من حفظ دين الله فبلّغ) وهذه المرتبة هي التي أومأ إليها حديث حجّة الوداع «ليبلّغ الشاهد الغائب» فإنّ الشاهد عسى أن يبلّغ من هو أوعى له منه، وحديث «نضّر الله امرءا سمع مقالتي فأدّاها كما سمعها، فرب مبلّغ أوعى من سامع». وحديث حجّة الوداع يقتضي وجوب تبليغ العلم لمن لم يبلغه، وتبيينه لمن لم يفهمه، وهو الميثاق الذي أخذه الله تعالى على العلماء ﴿لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ وَلاَ تَكْتُمُونَهُ﴾. ويقتضي أنّه يأتي من يكون له من الفهم والعلم ما ليس لمن تقدّمه، وأنّه يجوز أن يؤخذ الحديث عن حامله، وإن كان جاهلا لمعناه. وفي هذا تنبيه للمعلّمين على أنّ الآخذين عنهم قد يتفوّقون عليهم علما، وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء.

وربما توجّه سؤال عن أهل هذه المرتبة من جهة أنّهم إذا كانوا منتفعين لم يتّم تشبيههم بالأجادب التي تمسك الماء وإن لم يكونوا منتفعين يشكّل بأنهم ممتثلون للأمر الشّرعي، والجواب أنّ الانتفاع حاصل لهم دون شك، لامتثالهم الأمر الشّرعي، وحسبهم في الانتفاع دعاء النبي صلى الله عليه وسلم أن ينضّر الله وجوههم. لكن انتفاعهم لم يكن بنفس المروى لعدم التفقّه فيه، بل بأمر خارج عنه وهو قيامهم بواجب التّبليغ، فظهر وجه الشّبه وأنّ التّشبيه واقع في المحز مصيب هدف الإجادة. ويستنبط من التّشبيه مراعاة العمل في أهل هذه المرتبة ليتسنّى الأخذ عنهم والانتفاع بهم، وإلا كانوا من فصيلة قوله (ومثل من لم يرفع بذلك رأسا ولم يقبل هدى الله الذي أرسلت به).

وفائدة تشبيه السّامعين للهدى بأقسام الأرض التي أصابها الغيث، الترغيب في العلم والتعليم وحفظ السنن والتبليغ والتّنفير من الإعراض عن ذلك، ولهذا بوّب البخاري على هذا الحديث : باب فضل من علم وعلم، لأنّ تشبيه هذا الفريق بالأرض الطّيبة يدل على أنّه من الرّعيل الأوّل.

وجاء هذا الحديث على الأسلوب القرآني ونمطه في جعل الترغيب والتنفير مشدودين بقرن متعاقبين، سواء أكان التّرغيب سابقا أو لاحقا أو مقارنا، وكذلك الترجمة مع التّخويف، ومنه ذكر أهل الجنّة يقارنه ذكر أهل النّار، وذكر أهل النّار يقارنه ذكر أهل الجنّة، لأنّ في ذكر أهل الجنّة بأعمالهم ترجية، وفي ذكر أهل النّار بأعمالهم تخويفا، ومن استعرض الآيات القرآنية، وأجال نظره فيها وتدبّرها حقّ التدبّر اطمأنّت نفسه لهذه الطّريقة واستيقن هذا الأسلوب، ومنه ما وقع في فاتحة الكتاب المبين ﴿اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ، صِرَاطَ الذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلاَ الضَّالِّينَ﴾ فجيء بذكر الفريقين، وسرّ ذلك أنّ الكمال لا يحصل إلا بالتخلّي عن الرّذائل والتحلّي بالفضائل، فإذا بيّن الطرفان كان الإنسان على بيّنة من الأمر لا يخامره لبس ولا يساوره شك، فلا يألو جهدا، إذا كان ذا نفس يقظى، في اقتعاد غارب الكمال والنّزول في حجر الفضلة، وهو الصلاح المنشود المقصود بالإرشاد، ولهذا تساق تلك الفضائل مطوقة بقلائد المدح أو المثوبة أو البشارة، وتورد الرذائل مخدوشة بسهام الذّم أو العقاب أو النّذارة، لتتوفّر بواعث الإقبال على الخير والكفّ عن الشّرور، وذلك من معنى الدّعاء إلى سبيل الله بالحكمة كما وقع في هذا الحديث، حيث تضمّن مدح من قبل ما جاء به رسول الله صلى الله عليه وسلم من الهدى والعلم فعلم وعلّم أو بلّغ فحسب، وذمّ من أعرض عن ذلك فغرق في يمّ الخسران، فإن قيل الترغيب في شيء طلب له، ومن شرط المطلوب أن يكون خاضعا لسلطان القدرة، ولهذا قال الأصوليون: لا تكليف إلا بفعل، والعلم ليس عملا للمكلّف حتى يخضع لقدرته، فالجواب ما ذكره الشّهاب القرافي في الفرق الثاني والخمسين من صرف الطّلب فيه إلى الثمرة أو السّبب فمثل قول الله تعالى ﴿وَلاَ تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ﴾ يصرف

الطلب فيه إلى ما يترتّب على الرأفة من تنقيص الحدّ، ومثل قوله تعالى ﴿سَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ﴾ تحمل المغفرة فيه على سببها تعبيرا بالمسّبب عن السّبب، ووضح الشّاطبي في الموافقات ما ذكر فقال: الطلب فيما هو خارج عن دائرة المقدور يرجع إلى السابق أو اللاحق أو المقارن، وما يدخل على الإنسان اضطرارا إن كان من أصل الخلقة فمورد الطلب فيه الأفعال الاكتسابيّة التي تترتّب على الأوصاف الخلقية، وإن كان لبواعث غير أصل الخلقة تثير فيه ما يدخل عليه قسرا، فإن كان المثير هو السّابق وكان مما يدخل تحت الكسب فالطلب وارد عليه، وإلا فالطلب وارد على الأفعال الاكتسابيّة التي تترتّب على ما دخل عليه قسرا فمثل قوله تعالى : ﴿وَلاَ تَمُوتُنَّ إلاَّ وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ﴾ يصرف الطلب فيه إلى المقارن وهو الإسلام، ومثله ما جاء في حديث أبي طلحة حيث ترس على رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم أحد وكان عليه السلام يتطلّع ليرى القوم فيقول له أبو طلحة : لا تشرف يا رسول الله لا يصيبوك، فالطلب فيه مصروف إلى الكّف عن الإشراف، ومثل قوله صلى الله عليه وسلم لمن طلب منه أن يوصيه : «لا تغضب» يصرف الطلب فيه إلى ما يتبع الغضب من الانتقام، ومثل حديث «أحبّوا الله لما أسدى إليكم من نعمه» يصرف فيه الطلب إلى ما يسبقه، وهو النّظر في نعم الله تعالى على العبد وكثرة إحسانه إليه، ومثل ذلك طلب العلم يصرف الطلب إلى تقديم النّظر إذ هو المكتسب دون نفس العلم، وبالجملة فالأوصاف الباطنة كلّها أو أكثرها من الكبر والحسد وحبّ الدنيا، والأوصاف الحميدة كالعلم والاعتبار والمحبة والخوف والرجاء وأشباهها يرجع التكليف فيها أمرا أو نهيا إلى المقدّمات والمبادئ أو التّوابع والنّتائج.

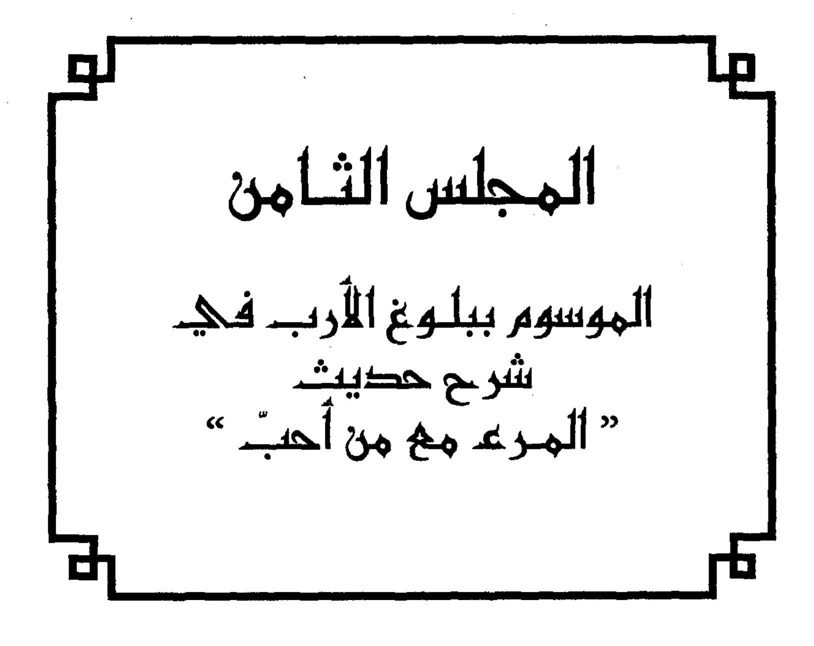
هذا وما اقتضاه الحديث من طلب التفقّه في دين الله، صرّح العلماء بأنّه فرض كفاية حتى أفتى أبو بكر الطرطوشي بجواز مخالفة الأبوين في الخروج للتفقّه في الكتاب والسنّة، ومعرفة الإجماع ومواضع الخلاف ومراتب القياس إذا لم يجد في بلده ذلك. قال : لأنّ تحصيل درجة المجتهدين فرض كفاية. وقال سحنون : من كان أهلا للإمامة وتقليد العلوم ففرض عليه أن يطلبها لقوله تعالى : ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ المُنْكَرِ﴾ ومن لا يعرف المعروف كيف يأمر به أو لا يعرف المنكر كيف ينهى عنه ؟ واستشكل القرافي في الفرق الثالث والعشرين ما قاله الطرطوشي بما في مسلم أنّ رجلا قال: «يا رسول الله أبايعك على الهجرة والجهاد، قال: هل من والديك أحد حيّ؟ قال : نعم كلاهما قال : فتبتغي الأجر من الله تعالى. قال : نعم : قال فارجع إلى والديك فأحسن صحبتهما، فجعل عليه السلام الكون مع الأبوين أفضل من الكون معه، وجعل خدمتهما أفضل من الجهاد الذي هو فرض كفاية، فاقتضى أنّ برّهما مقدّم على فرض الكفاية إذا وجد من يقوم به، وفتوى الطرطوشي تقتضي جواز مخالفتهما في فروض الكفاية، وأجاب الشّهاب بأنّ العلم وضبط الشّريعة وإن كان فرض كفاية غير أنّه يتعيّن له من الناس من جاد حفظهم، ورّق فهمهم، وحسنت سيرتهم، وطابت سريرتهم، فهؤلاء هم الذين يتعيّن عليهم الاشتغال بالعلم، أما غيرهم فلا يصلح لضبط الشّريعة المحمديّة أو الاهتداء به. وإذا كانت هذه الطائفة متعيّنة بهذه الصفات تعيّنت بصفاتها وصار طلب العلم عليها فرض عين. قال : فلعلّ هذا معنى كلام سحنون والطرطوشي. هذا والسّر في تفضيل العلماء والتّنويه بشأنهم كما اقتضاه هذا الحديث الشريف، أنه اجتمع فيهم كثير من دواعي التفضيل ووسائله. فمن أسباب التّفضيل التّفضيل بطاعة الله تعالى كتفضيل الولّي على آحاد المؤمنين المقتصرين على الواجبات وبعض

المندوبات، بسبب ما اختص به الولّي من كثرة طاعته لله تعالى، وبذلك سمي وليّا أي تولى الله بطاعته، وقيل لأنّ الله تعالى تولاّه بلطفه، ومن موجبات التفضيل التفضيل بالثمرة والجدوى، وقد انتظم هذان السببان في العالم. ففي الحديث الشريف «ما جميع الأعمال في الجهاد إلا كنقطة من بحر». وفي حديث آخر : «لو وزن مداد العلماء بدم الشهداء لرجح» وذلك بسبب طاعة العلماء لله تعالى بضبط شرائعه وتعظيم شعائره، ولما يثمره العلم من صلاح الخلق وهدايتهم إلى الحقّ، فلولا العلماء لانطمست معالم الهدى وبقي الدين أثرا بعد عين.

ومما ينظر من هذه المشكاة تفضيل الأمراء المقسطين على غيرهم، ففي الحديث الشريف «والذي نفسي بيده ليرفع للسلطان العادل إلى السماء مثل عمل جملة الرعيّة». وعنه عليه الصلاة والسلام «لعمل الإمام العادل في رعيته يوما أفضل من عبادة العابد في أهله مائة سنة أو خمسين سنة». وفي مسلم «إنّ المقسطين عند الله على منابر من نور عن يمين الرحمن وكلتا يديه يمين الذين يعدلون في حكمهم وأهلهم وما ولوا». وما ذلك إلا لطاعة الله تعالى بالعدل بين الرعيّة وكبحه للنّفس وطغيان الهوى، إذ لا يصدّه عن ملابسة الظلم إلا اتّقاء الرب ولعظم نفعه إذ هو الحارس للدّين والمدبّر لمصالح المسلمين. وفي الحديث «السلطان ظل الله في الأرض يأوي إليه كل ملهوف»، وإنّما كان ظل الله، أي حفظه، لأنّ الإنسان مضطر بحكم طبيعته إلى الاجتماع والاستعانة بغيره، فافتقر إلى وازع يحفظهم من اعتداء بعضهم على بعض لما هم عليه من البغي والعدوان.

والظلم من شيم النفوس فإن تجد
ذا عفة فلعلّة لا يظلم

ويتعيّن أن يكون الوازع من بني جنسهم لتكون له الغلبة عليهم والسلطان والقهر والقوة حتى لا يبغي بعضهم على بعض، وهذا هو معنى الملك، ولما كان نظر الملك عاما في سائر مصالح الرعيّة ومقيّدا بإجرائها على المناهج الشرعيّة تعيّن أن تكون له السلطتان الدينية والسياسية، أما ما يحاوله بعض المغرورين المفتونين الذين أشربوا في قلوبهم تقليد الغربيين من الفصل بين السلطتين، فنزعة مسيحيّة ونزعة شيطانية، ربما أوجبه الالتباس بين ما يسمّونه السّلطة الروحية والسلطة الدينيّة، والسلطة الروحيّة التي للأساقفة والرّهبان لا ظل لها في الشريعة المحمدية، قال تعالى: ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَنْ لاَ نَعْبُدَ إلاَ اللَّهَ وَلاَ نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلاَ يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾ فغافر الذّنوب هو الله، والمحلّل والمحرّم هو الله والمدخل للجنّة دار الرّحمة والكرامة هو الله، وجاء في الحديث : «لن يدخل أحدا عمله الجنة» قالوا: ولا أنت يا رسول الله ؟ قال: «ولا أنا إلا أن يتغمّدني الله برحمته» وأما السلطة الدينيّة فمعناها تنفيذ أحكام الشريعة المتّصلة في الكتاب والسنّة أو المندرجة في الأصول المأخوذة منهما، وأما السلطة السياسيّة فمعناها اتخاذ التّدابير العائدة على العباد بالنّفع، السّادة مسالك المفاسد التي تطحنهم بكلاكلها، وهي النظم التي يمهدها الملك والتّدابير التي يسنّها للرعيّة على وجه لا يشاق الأوضاع الشرعيّة، ومجموع هاتين السلطتين هو معنى الملك، فالملك هو الرئيس الديني والسياسي، أما الرئيس الرّوحي فلا أثر له في الإسلام، وإذا كان الملك عبارة عن السلطتين فلا سبيل للفصل بينهما كما هو واضح لذي عينين، والله الهادي وما كنّا لنهتدي لولا أن هدانا الله.



المجلس الثامن

الموسوم ببلوغ الأرب في شرح حديث " المرء مع من أحبّ "

الحمد لله على ما ألهم من توفيقه. وأوضح من معالم طريقه، والصلاة والسلام على سيدنا محمد المبعوث بالهدى ودين الحق وتحقيقه، وعلى آله وأصحابه المرتوين من معينه المحتسين لرحيقه، اللهم يا من تعنو له الوجوه، أعنّا وحقّق لنا ما نؤمله ونرجوه، وثبّت أقدامنا في مواقع الزّلل والعطب، لدى الكلام على حديث «المرء مع من أحبّ».

قال الإمام أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري الجعفي، رحمه الله، في صحيحه من كتاب الأدب.

باب علامة حب اللّه عزّ وجلّ

لقوله ﴿إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ﴾ حدّثنا بشر بن خالد، حدّثنا محمد بن جعفر عن شعبة عن سليمان عن أبي وائل عن عبد الله عن النّبي صلّى الله عليه وسلّم أنّه قال : «المرء مع من أحبّ».

حدثنا قتيبة بن سعيد حدثنا جرير عن الأعمش عن أبي وائل قال قال عبد الله بن مسعود رضي الله عنه : جاء رجل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: يا رسول الله كيف تقول في رجل أحبّ قوما ولم يلحق بهم، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : «المرء مع من أحبّ» تابعه جرير بن حازم وسليمان ابن قرم وأبو عوانة عن الأعمش عن أبي وائل عن عبد الله عن النّبي صلى الله عليه وسلم. حدثنا أبو نعيم، حدثنا سفيان عن الأعمش عن أبي وائل عن أبي موسى قال قيل النبي صلى الله عليه وسلّن : الرّجل يحبّ القوم ولما يلحق بهم قال : «المرء مع من أحبّ» تابعه أبو معاوية ومحمد بن عبيد.

حدثنا عبدان، أخبرنا أبي عن شعبة عن عمرو بن مرة عن سالم بن أبي الجعد عن أنس بن مالك أنّ رجلا سأل النبي صلى الله عليه وسلم : «متى الساعة يا رسول الله؟ قال: ما أعددت لها ؟ قال : ما أعددت لها من كثير صلاة ولا صوم ولا صدقة، لكنّي أحبّ الله ورسوله. قال : أنت مع من أحببت».

حبّ الله عز وجل أعظم الطاعات وأحقّ ما ارتقى به إلى أعلى الدرجات، وأشدّ ما استدرت به أفاويق البركات. وإذا كان حبّ العبد لله من عمل القلب الذي لا ينتابه رياء، فلا بدع إذا سبق أعمال الجوارح في ميدان الجزاء، وحسب من تعلّق بقوادمه وخوافيه ارتقاؤه إلى منزلة من أحبّه، وقد أورد البخاري، رحمه الله، في ذلك حديثين : الأوّل حديث «المرء مع من أحب» وهو من رواية عبد الله بن مسعود وأبي موسى الأشعري رضي الله عنهما، والثاني حديث «أنت مع من أحببت» وهو من رواية أنس بن مالك رضوان الله عليه، وعقد البخاري لهذين الحديثين باب «علامة حبّ الله عز وجل».

ومن تتبّع صنيع البخاري في جامعه الصحيح، علم أنّ ما يستنبطه البخاري من الحديث يجعله له عنوانا ويورد التّبويب عليه، حتى قيل : مذهب البخاري في تراجمه، وإذا اقتفينا هذا السبيل أشكلت المطابقة بين التّرجمة والحديثين، إذ ليس فيهما ما يفيد آية حبّ العبد لربه ولرسوله، ولا أمارة حبّ الله لعبده. ومحاولة العيني المطابقة بين الحديث والتّرجمة لا تدفع الإشكال، كما سيأتي إن شاء الله، والذي يظهر لي أنّ في الكلام إضمارا على حد ﴿سَرَابِيلَ تَقِيكُمُ الحَرَّ﴾ فأضمر (والبرد)، وأصل الكلام: باب علامة حبّ الله عز وجل وثمرته. وساق الآية لبيان العلامة، والحديثين لبيان الثمرة. واختلف المفّسرون في سبب نزول الآية، فقال الحسن وابن جريج : أنّ أقواما كانوا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم يزعمون أنّهم يحبّون الله، فأراد الله أن يجعل لقولهم تصديقا من عمل، فقال : ﴿إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ﴾ الآية، فجعل اتّباع نبيه صلى الله عليه وسلم علما لحبّه وتصديقا لقلوهم. وقال محمد بن جعفر بن الزبير : أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يقول هذا القول لنصاري نجران الذين قدموا عليه، أي : إن كان قولكم في عيسى وغلوّكم في أمره حبّا لله وتعظيما له فاتّبعوني يحببكم الله ويغفر لكم ذنوبكم، أي ما مضى من كفرهم، وهذا اختيار محمد بن جرير الطبري. وعن ابن عباس قال : وقف النبي صلى الله عليه وسلم على قريش وهم في المسجد الحرام، وقد نصبوا أصنامهم وعلّقوا عليها بيض النعام وجعلوا في آذانها الشنوف وهم يسجدون لها. فقال : يا معشر قريش لقد خالفتم ملّة أبيكم إبراهيم وإسماعيل، ولقد كانا على الإسلام، فقال قريش : يا محمد إنّا نعبد هذه حبّا لله ليقربونا إلى الله زلفى، فأنزل الله الآية : أي قل إن كنتم تُحِبُّونَ اللهَ وتعبدون الأصنام لتقرّبكم إليه فاتّبعوني يحببكم الله، فأنا رسوله إليكم وحجّته عليكم، وقال ابن عطيّة : يحتمل أن تكون الآية عامة لأهل الكتابين اليهود والنّصارى لأنّهم كانوا يدّعون أنّهم يحبّون الله ويحبّهم. ألا ترى أنهم قالوا جميعا: نحن أبناء الله وأحبّاؤه، ولفظ أحباؤه وإن أفاد أنّ الله يحبّهم لكي يعلم أنّ مرادهم (ويحبّونه)،

فيحسن أن يقال : ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ﴾ الآية. والحاصل أنّ كل من يدّعي محبّة الله من فرق العقلاء، فلا بدّ أن يكون في غاية الحذر مما يوجب سخطه، فإذا قامت الدلائل على نبوّة محمد صلى الله عليه وسلم وجبت متابعته، فليس في متابعته إلا أنه يدعوهم إلى تعظيم الله وطاعته وترك تعظيم غيره، فمن أحبّ الله كان راغبا فيه، لأنّ المحبة توجب الإقبال التام على المحبوب والإعراض الكامل من غيره.

والآية تفيد أنّ اتباع الرسول صلى الله عليه وسلم علامة على حبّ العبد لله والرّب لعبده، وقد ورد في حبّ العبد لله حديث أبي هريرة الذي أخرجه الإمام في الموطأ، ومسلم في صحيحه. قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «إن الله إذا أحب عبدا دعا جبريل فقال إني أحب فلانا فأحبّه، فيحبّه جبريل، ثم ينادي في السماء فيقول : إنّ الله يحب فلانا فأحبوه، فيحبّه أهل السماء (قال) ثم يوضع له القبول في الأرض. وإذا بغض عبدا دعا جبريل فيقول : إنّي أبغض فلانا فأبغضه، (قال) فيبغضه جبريل، ثم ينادي في السماء : إنّ الله يبغض فلانا فأبغضوه. (قال) فيبغضونه، ثم توضع له البغضاء في الأرض».

وفي مسلم عن سهيل بن أبي صالح، قال : كنّا بعرفة فمرّ عمر بن عبد الغزيز وهو على الموسم، فقال الناس ينظرون إليه، فقلت لأبي : يا أبت إني أرى الله يحبّ عمر بن عبد العزيز. قال : وما ذاك ؟ قلت : لما له من الحبّ في قلوب النّاس. فقال: بأبيك أنت سمعت أبا هريرة يحدّث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وساق الحديث المتقدّم، قال المازري: إعلام الله سبحانه وأمره الملائكة بذلك تنويه به وتشريف له في ذلك الملأ الكريم، وهو من ناحية حديث «أنا مع عبدي إذا ذكرني، فإن ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي، وإن ذكرني في ملأ ذكرته في ملأ خير منهم». قال القاضي عياض : ومحبّة جبريل عليه السلام إمّا على حقيقتها من الميل، وإمّا أن يراد بها ثناؤه عليه واستغفاره له، ومعنى القبول له وضع الحبّ له في قلوب الناس والرضا به.

وإنّما آثر البخاري إيراد الآية في الترّجمة على هذا الحديث وإن تعليقا لوجوه: الأول : إنّ الآية أجمع لتضمّنها أنّ اتباع الرسول علامة حبّ العبد لربّه والرب لعبده، بخلاف الحديث ففيه علامة حبّ الله للعبد ليس غير، الثاني أنّ اتباع الرسول عليه الصلاة والسلام سبب لحبّ الله للعبد، بخلاف وضع القبول في الأرض، الثالث أنّ العلامة التي تضمنتها الآية مطّردة بخلاف العلامة التي تضمنها الحديث على ما للأبّي، فإنه ذكر أنّ الحديث في قوة «إذا أحب الله عبدا وضع له القبول في الأرض» وهذه الشرطية لا تصدّق كلية لأنّ كثيرا ممنّ يحبه لا يعرف فضلا عن وضع القبول له، بدليل حديث «رب أشعث مدفوع بالأبواب لو أقسم على الله لأبرّه» (أي لا يردّ قسمه محبة له، والحديث في صحيح مسلم ومسند أحمد)، فهذه القضية مهملة في قوة الجزئية، لأنّ إذا وإنّ إهمال الشرطيات على ما تقرر في المنطق، قال : والاستدلال على محبة الله لعمر بن عبد العزيز إنما يتّم على أنّ الشرطية المذكورة كليّة، وأنّ الكلية تنعكس كنفسها وهي إنما تنعكس جزئية، أي قد يكون بعض من يوضع له القبول يحبّه الله، وحينئذ لا يتّم الاستدلال، وهو كذلك لأنّ الكثير ممن له القبول في الأرض تدلّ أفعاله على أنّه غير محبوب لله تعالى، إلا أن يكون باعتبار العاقبة، قال الشيخ السنوسي : إذا سلم أنّ الشرطية كليّة من جهة أنّ مقدمها جعل سببا لتاليها، والسبب يلزم اقتضاؤه على العموم، فقد يقال إنما تنعكس هنا كليّة كنفسها عكسا اتفاقيّا إلى قولنا: كلّما وضع لعبد القبول في الأرض فإنّ الله يحبّه لأنّه لو لم يحبه لكان مبغضا له، والتالي باطل وإلا لوضع له البغضاء في الأرض بدليل الشرطيّة الثانية، ويدعى فيها أيضا أنها كليّة فالمقدّم مثله.

قلت : إذا درجنا على ما لإمام الحرمين من أنّ النكرة في سياق الشّرط تعمّ عموما شموليّا كما هو الحق في مذهبه، خلافا للشيخ تاج الدين ابن السّبكي في فهم مذهبه نحو ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ﴾ فلا محيص من كليّة القضية، وأنّها في قوّة قولنا : إذا أحبّ الله أي عبد يوضع له القبول في الأرض، والعمل بمفهوم

الشرط يقتضي انتفاء وضع القبول لانتفاء المحبّة، واستشكال الأبّي صدق كلية القضية بحديث: «ربّ أشعث مدفوع بالأبواب لو أقسم على الله لأبرّه» غير وجيه، إذ لا يلزم من خموله وعدم معرفته أن لا يقع الميل إليه عند الاجتماع به والمعرفة له، فكم من مجهول لنا نحسّ عند اجتماعنا به أو وقوع بصرنا عليه بأفئدتنا تهوى إليه، وهذا القدر كاف في صدق كلية القضية، ويؤدّ ما ذهبنا إليه أنّ المحقق أبا الوليد الباجي قال في المنتقى في تفسير وضع القبول له في الأرض: كما يراد بأهل الأرض من عرفه منهم دون من لم يعرفه ولم يسمع به.

واتّباع الرسول الذي جعل في الآية علامة على حبّ العبد لله أورد مطلقا، يحمل على أكمل الأفراد وهو الاتّباع التام بامتثال المأمورات وهجر ما نهى الله عنه، أو على أدنى الأفراد، وهو الاتباع في الجملة، فيكفي الاتباع في الإيمان؟ هذا مما تجاذب المحادثة فيه فخر الديار التونسية شيخ الإسلام ابن عرفة وتلميذه المحقّق الأبّي، فكان الشيخ ابن عرفة يقول: «المحبّة غير المصاحبة للطاعة كذب» فعارضه الأبّي بحديث الذي تكرّر شربه الخمر وأتى به فلعنه بعض الحاضرين، فزجره رسول الله صلى الله عليه وسلم، وقال «لعله يحبّ الله ورسوله» وبأنّه إذا كان كذلك فالطاعة كافية لدخول الجنّة، فلم يبق للمحبة أثر، فأجاب الشيخ بأنّ الطاعة كافية في مطلق دخولها، ومنازل أهلها متفاوتة، ولا يخفى أن هذا الجواب إنما يصلح لردّ الثاني، أما الحديث فهو ظاهر فيما ذهب إليه الأبّي إلا أن يدعى أنّه لما حدّ. والحدود كفارات لأهلها، لم يبق أثر للمعصية، ولا يقال الآية ظاهرة فيما ذهب إليه الشيخ ابن عرفة لحذف متعلّق الاتّباع المؤذن بالعموم، لأنّا نقول: كون الخطاب لأهل الكتاب قرينة على أنّ المراد الاتّباع في توحيد الله وتعظيمه والتزام أحكام شريعته ويفصح بذلك قوله بعد: ﴿قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَإِنْ تَوَلَّوْا

﴿فَإِنَّ اللَّهَ لاَ يُحِبُّ الكَافِرِينَ﴾ وصرّح القاضي عياض في الشّفاء بما ذهب إليه الأبّي حيث قال : «فمن اتصف بإحياء السّنة واتباعها فهو كامل المحبّة لله ورسوله، ومن خالفها في بعض هذه الأمور فهو ناقص المحبّة ولا يخرج عن اسمها، ودليله قوله صلى الله عليه وسلم للذي حدّه في الخمر فلعنه بعضهم وقال: ما أكثر ما يوتي به، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «لا تلعنه، فإنّه يحبّ الله ورسوله»، واختلف في هذا الصحابي المحدود في الخمر في هذا الحديث، فقيل عبد الله الملقب بحمار، وقيل خمار، وقيل ابن نعيمان، وقيل نفسه وصحّح ويشهد لصحتّه ما نقله ابن حجر في الإصابة، أنّ البخاري وإن أخرج في تاريخه عن عقبة بن الحرث أنّ النبي صلى الله عليه وسلم أتى بالنعيمان أو ابن النعيمان كذا بالشك، إلا أنّه ورد في لفظ لأحمد : أتى بالنعيمان بدون شك، ذكر ذلك الشّهاب الخفاجي، ونعيمان هذا كان مزّاحا مضحاكا، كثيرا ما ضحك من فعله رسول الله صلى الله عليه وسلم، ومن أعماله ما نقله ابن حجر في الإصابة عن الزبيّر قال : كان لا يدخل المدينة طرفة إلا اشترى منها ثم جاء بها إلى النبي صلى الله عليه وسلم، فقال : ما أهديته لك، فإذا جاء صاحبه يطلب نعيمان بثمنه أحضره إلى النبي صلى الله عليه وسلم ويقول : أعط هذا ثمن متاعه، فيقول : أولم تهده لي ؟ فيقول : إنه والله لم يكن عندي ثمنه، ولقد أحببت أن تأكله، فيضحك ويأمر لصاحبه بثمنه، ومن أعماله ما نقله ابن حجر أيضا أنّ إعرابيا دخل على النبي صلى الله عليه وسلم وأناخ ناقته بفنائه، فقال بعض الصحابة للنعيمان الأنصاري: لو عقرتها فأكلناها، فإنّا قد قرمنا إلى اللحم، ففعل، فخرج الإعرابي فصاح واعقراه يا محمد، فخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال: من فعل هذا ؟ فقالوا : النعيمان، فأتبعه

يسأل عنه، حتى وجده قد دخل إلى دار ضباعة[8] بنت الزبير بن عبد المطلب، واستخفى تحت سرب لها فوقه جريد، فأشار رجل إلى النبي صلى الله عليه وسلم حيث هو، فأخرجه، فقال له : ما حملك على ما صنعت ؟ فقال الذين دلوك علي يا رسول الله هم الذين أمروني بذلك قال : فجعل يمسح التراب عن وجهه ويضحك، ثم غرمها للأعرابي.

هذا وإن حبّ الله العبد مجاز عن إرادته الخير له حتى يكون من صفات المعاني، أو إيصال الخير له حتى يكون من صفات الأفعال، ولا يصحّ بقاؤه على المعنى الحقيقي الذي هو الميل لأنّه انفعال من لوازم الأجسام ينزّه الله عنه، أما حبّ العبد لله بمعنى ميله إليه فمنعه القاضي عياض تبعا لإمام الحرمين، وقال : معنى محبّة العبد لله طاعته له، وأجازه الأبّي وهو مختار المقترح[8] وهو التحقيق، وقال الذي يتنزه الله عنه هو الميل إليه في الحس لإشعاره بالجهة والمكان، وليست المحبة في الحس، وإنّما هي ميل القلب، وميل القلب إلى الشيء إيثاره له، ولا يمتنع أن يتعلّق ذلك به تعالى، كما يتعلّق به العلم الآن، والرؤية في الآخرة وإضافة الحبّ لله في الترجمة يحتمل أن تكون من إضافة المصدر إلى فاعله، فيكون المحبّ هو الله، وأن تكون من إضافة المصدر لمفعوله، فيكون المحبّ هو العبد، وأن تكون الإضافة على معنى (في) أي الحبّ في الله، وهي محبّة المؤمنين بعضهم لبعض التي هي من ثمرة حبّ الله تعالى، والتي ورد في التنويه بشأنها حديث الصحيحين «ثلاث من كنّ فيه وجد حلاوة الإيمان : أن يكون الله ورسوله أحبّ إليه مما سواهما، وأن يحبّ المرء لا يحبّه إلا الله، وأن يكره أن يعود في الكفر (أي يصير) كما يكره أن يقذف في النار»، قال الأبّي : ولا يمتنع

[8] ضباعة ليست بنتا لعبد المطلب إذ لم يكن لعبد المطلب بنت تسمى هذا الاسم وللزبير بن عبد المطلب بنت تسمى ضباعة وهي زوجة المقداد فمن نسبها إلى عبد المطلب نسبها لجدّها.

أن يكتسب الحب في الله سبحانه باستحضار ما أعد الله للمتحابين فيه، وحسبك ما صحّ من قوله صلى الله عليه وسلم: «سبعة يظلّهم الله في ظلّه يوم لا ظلّ إلا ظلّه : إمام عادل وشاب نشأ في عبادة الله عز وجل، ورجل قلبه معلّق بالمسجد إذا خرج منه حتى يعود إليه، ورجلان تحابّا في الله اجتمعا في ذلك وتفرّقا، ورجل ذكر الله خاليا ففاضت عيناه، ورجل دعته ذات حسب وجمال فقال : إنّي أخاف الله، ورجل تصدّق بصدقة فأخفاها حتى لا تعلم شماله ما تنفق يمينه»، وأخرج الإمام في الموطأ ومسلم في صحيحه عن أبي هريرة أنّه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إنّ الله تبارك وتعالى يقول يوم القيامة: أين المتحابّون لجلالي : اليوم أظلّهم في ظلّي يوم لا ظلّ إلا ظلّي»، قال القرطبي : النّداء هنا نداء تنويه وإكرام ومعنى قوله (المتحابّون لجلالي) كما في الموطأ أو بجلالي كما في مسلم : أي بسبب تعظيم حقّي وطاعتي لا لغرض دنيا، وقوله (في ظلّي) الإضافة إضافة خلق وتشريف، لأنّ الظلال كلّها خلق الله تعالى، وجاء مفسرا في ظل عرشي، وظاهر الحديث أنّ الله سبحانه يظلهم حقيقة من حرّ الشمس ووهج الموقف وأنفاس الخلائق، وهو تأويل الأكثر، وقال عيسى بن دينار: هو كناية عن كفّهم من المكاره وجعلهم في كنفه، ومنه قولهم السلطان ظل الله في الأرض لأنّه يلتجأ إليه ويحتمي به للوقاية من المكاره الخاصة والعامة، فالخاصة لأنه يقتص للمظلوم من الظالم، وقد قيل ما يزعه السلطان أكثر مما يزعه القرآن، والعامة لأنّه موكل على مصالح الأمّة والمنوط به مهمّاتها والمستؤمن على حفظ الملّة وإقامة شرعها، فلاستئمانه على مصالح الأمّة لا يبصر خيرا لها إلا جلبه، ولا شرّا إلا درأه على قدر الاستطاعة، ولاسترعائه على حفظ الملّة وإقامة الشرع لا يألو جهدا في إقامة شعائرها وتعميم أحكامها، ولا يدع يد السوء تمتدّ إليها بتعطيل أحكامها والضرب على أيدي حكامها، وهذا معنى عدل الإمام الذي تترتّب عليه المنافع الجمة في العاجلة

والآجلة، وهو السرّ في تقديمه في الحديث على بقية الأصناف الذين يظلّهم الله في ظلّه يوم لا ظلّ إلا ظلّه، قال القرطبي: حديث «المرء في ظل صدقته حتى يقضي الله بين الخلائق» وحديث «سبعة يظلهم الله» يدلان أنّ في القيامة ظلاّ غير ظلّ العرش، والأمر محتمل فيحتمل أنّ في القيامة ظلالا بحسب الأعمال تقي أصحابها حرّ الشمس والنار وأنفاس الخلائق، ولكن ظلّ العرش أعظمها وأشرفها يخصّ الله تعالى به من يشاء من عباده الصالحين، ومن جملتهم المتحابّون في الله، ويحتمل أن ليس هناك إلا ظلّ العرش يستظل به المؤمنون أجمع، ولما كان ذلك الظّل لا ينال إلا بالأعمال وكانت الأعمال تختلف فيحصل لكل واحد ظلّ يظلّه من ظلال العرش بحسب عمله وسائر المؤمنين شركاء في ظله.

وإذا حصلت المحبة في الله تعالى وقعت الألفة الموجبة للتعاون على البر والتقوى وأمور الدنيا والآخرة، قاله القاضي عياض. قلت تقييد المحبّة بكونها في الله لأنّها التي يترتّب عليها اقتطاف المصالح. أما الحبّ لنيل غرض دنيوي فلا يترتّب عليه في الغالب إلا الشرّ، لأنّه يوسع ساحة مؤازرة الحبيب في الحسن والذميم، ويترك سلطان الهوى يعبث بالمصالح لأنّ غرض المحبّ لنيل أمر دنيوي أن يتصيّد كل شاردة لاستهواء الحبيب طمعا في الفوز بأمنيته منه منشدا لسان حاله :

فليت الذي بيني وبينك عامر
وبيني وبين العالمين خراب

أما الحبّ في الله فآيته الاستسلام للتّعاليم الشرعيّة والوقوف عند حدودها فإذا أبصر حبيبه فيما يحثّ عليه الشارع ويرغّب فيه استزاده منه وأعانه عليه، أو فيما يكره الشارع صدّه عنه وسلّ يده منه وقطع عليه إمداده فيه، فإن لم يجد أذنا واعية

قطع حبل ودّه ولم يخن الله في عهده. فظهر أنّ المحبة في الله توجب التعاون على البر والتقوى، وإصلاح الأحوال الدينية والدنيوية، والحبّ لغير الله ربما جرّ البلوي، وأعقب الحسرة إذ صاحبه بمدرجة مسايرة الحبيب في المشي على غير هدى. والإعراض عن منهج الاستقامة وتلبيس الحقّ بالباطل، الأمر الذي فشا في هذه الأزمنة فقضى على الرّقي المنشود.

وقوله في الحديث في إحدى الروايتين (كيف تقول في رجل أحب قوما ولم يلحق بهم؟) وفي الرواية الثانية (ولما يلحق بهم) قال الكرماني: في كلمة "لمّا" شعار بأنّه يتوقّع اللحوق بمعنى أنه قاصد لذلك ساع في تحصيل تلك المرتبة. وما ذكره هو أحد الفروق بين "لم" و"لمّا". قال الشيخ ابن هشام: فمنفى "لمّا" متوقّع ثبوته، بخلاف منفى "لم". وجعل الرضيّ نفى "لمّا" للأمر المتوقّع غالبا لا لازما. قال : وقد يستعمل في غير المتوقّع، نحو ندم إبليس ولمّا ينفعه النّدم. قلت : الإشعار بقصد اللحوق يظهر أنّه حاصل حتى على رواية "لم"، ولكن من المقام، فإنّ التعبير بقوله (أحبّ قوما ولم يلحق بهم) مؤذن بأنّه يريد أن يكون على أخصّ صفاتهم وأكثر أعمالهم، ولكن لم يقو على ذلك.

وقوله في الحديث (المرء مع من أحبّ) كلمة من واقعة على المحبوب، وهي من أدوات العموم والضمير المفعول عائد عليها، فيصدق الحديث على محبة الله للعبد، والعبد لله وللرسول وللعبد في ذات الله، فكما أنّ الترجمة تحتمل الأوجه الثلاثة كذلك لفظ الحديث. قال العيني : وبهذا تحصل المطابقة بينهما. قال : «وهو موضع دقيق لاح لي من الأنوار الربانية». قلت : وهذا القدر في المطابقة غير كاف كما نبّهنا عليه آنفا إذ الإشكال ورد من جهة أنّ التبويب للعلامة وحديث الباب لا يفيدها. ولا يمنع من صحّة وقوع (من) على الله جل جلاله التعبير بالمعيّة لأنّها تحمل حينئذ

على معيّة النّصرة والإعانة والتأييد على حدّ قوله تعالى : ﴿لَا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا﴾ وقوله تعالى : ﴿إِنَّ اللَّهَ مَعَ الَّذِينَ اتَّقَوْا وَالَّذِينَ هُمْ مُحْسِنُونَ﴾. أما إذا كانت واقعة على رسول الله صلى الله عليه وسلم أو أهل الفضل فمعنى المعيّة أنّه ملحق بهم داخل في زمرتهم، فلا يردّ أنّ رسول الله صلى الله عليه وسلم أعلى درجة في الجنّة من غيره. وفي الحديث من التنويه بحسن النّية ما لا يخفى إذا لحق المتخلّف عن أصحاب الأعمال الفاضلة في العمل بهم بحسب حسن النية. قال ابن بطال في الحديث : إن من أحبّ عبدا في الله تعالى فإنّ الله يجمع بينهما في جنّته وإن قصّر في عمله، وذلك لأنّه لما أحبّ الصالحين لأجل طاعتهم أثابه الله ثواب تلك الطاعة، إذ النّية هي الأصل والعمل تابع لها، ففي مسند الفردوس للدّيلمي عن جابر : «النّية الحسنة تدخل صاحبها الجنّة» وورد «نيّة المرء خير من عمله» أي نيّة بلا عمل خير من عمل بلا نية. وهذا على معنى الاتّساع لأنّ كل عمل بلا نيّة لا خير فيه أصلا. وفي رواية «أبلغ من عمله» لأنها القطب الذي تدور عليه رحى الأعمال وبها يرتفع العمل أو يتّضع على قدر ما هي عليه من صحة أو سقم. والحديث كما قال الشبرخيتي ضعيف لا موضوع خلافا لمن زعمه. وفي الحديث الصحيح لـ: «إنّما الأعمال بالنيات، وإنما لكل امرئ ما نوى». واختلف العلماء في فائدة إيراد الجملة الثانية بعد الأولى على أقوال منها : أنّ الجملة الثانية دلّت على أنّ من ينوي شيئا يحصل له ثوابا وإن لم يعمله لمانع كمريض تخلّف عن الجماعة. وورد في مسند أبي يعلى الموصلي مرفوعا «يقول الله سبحانه وتعالى للحفظة يوم القيام اكتبوا لعبدي كذا وكذا من الأجر. فيقولون ربّنا لم نحفظ ذلك منه ولا هو في صحفنا. فيقول : إنّه نواه». ومما يستأنس به في هذا المقام ما حكاه القشيري في التّحبير أنّ بعضهم رئي في المنام بعد موته، فقيل له : ما فعل الله بك ؟ قال : غفر الله لي ورفع درجاتي. فقيل له : بماذا ؟ فقال : ها هنا يعاملون بالجود لا

بالرّكوع والسّجود، ويعطون بالنّية لا بالخدمة، ويغفر لهم بالفضل لا بالفعل. (أي يعاملون بالجود وبالنية وبالفضل لا بخصوص الرّكوع والسّجود والخدمة والفعل).
ونقل الأستاذ أبو القاسم أنّ زبيدة ريئت في المنام. فقيل لها : ما فعل الله بك ؟ فقالت: غفر لي. فقيل لها بكثرة عمارتك الآبار والبرك والمصانع في طريق مكّة وإنفاقك فيها. فقالت هيهات، هيهات، ذهب ذلك كلّه لأربابه وإنّما نفعنا منه النّيات فغفر لي بها.

وقول رسول الله صلى الله عليه وسلم : «المرء مع من أحبّ» هو من جوامع الكلم وبدائع الحكم، وذلك أنّ المحبّ في الأعمّ الأغلب يقصّ أثر الحبيب ويتّبع سنّته شبرا بشبر، وذراعا بذراع، فإذا كان الحبيب رشيدا سلك سبيل رشاده فاهتدى واقتعد غارب النجاة. وإذا كان غويّا استنّ في مسالك الغواية وعمى عن معالم الهداية فهلك مع الهالكين. أما قول الكاتبين هنا «المرء مع من أحب في الجنة» فلقرينة أن السائل سأل عن حب أهل الفضل والصلاح. وقول البخاري في حديث أنس «أن رجلا سأل النبي صلى الله عليه وسلم : متى الساعة يا رسول الله ؟ قال : ما أعددت لها؟» الخ الحديث. اختصر في هذا الطريق وساقه في الباب السابق مطوّلا من رواية همام عن قتادة عن أنس «أنّ رجلا من أهل البادية أتى النبي صلى الله عليه وسلم فقال : يا رسول الله متى الساعة قائمة ؟ قال : قال ويلك، وما أعددت لها ؟ قال: ما أعددت لها إلا إنّي أحبّ الله ورسوله. قال : إنّك مع من أحببت. فقلنا ونحن كذلك؟ قال: نعم. ففرحنا يومئذ فرحا شديدا، فمرّ غلام للمغيرة فقال : «إن أخّر هذا فلن يدركه الهرم حتى تقوم الساعة»، قال الطيبي : سلك رسول الله صلى الله عليه وسلم مع السائل طريق الأسلوب الحكيم، لأنّ السائل سأل عن وقت الساعة، فأجابه بقوله : ما أعددت لها ؟ يعني: إنّما يهمّك أن تهتم بأهبتها، وتعني بما ينفعك عند قيامها من الأعمال الصالحة،

وقال الشّهاب الخفاجي: هذا قريب من الأسلوب الحكيم لأنّه ترك جوابه وسأله عما هو عدّة له فيها. والذي يظهر أنّه لا خلاف بين الطّيبي والشهاب، إذّ الطّيبي اعتبر الجواب الضمني المقصود من السّؤال، إذ هو بمعنى استعد لها بالأعمال الصالحة، فكان من إجابة السّائل بغير ما يتطلّب تنبيها على أنّه الأولى بحاله، وهو المسمّى بالأسلوب الحكيم. والشّهاب بنى على الظاهر من العدول عن الجواب والسؤال عما أعد للساعة، والكلّ من وادي التلقّي بغير ما يتطلّب، وهو غير مقصور على النّكات التي ذكرها الخطيب في التّلخيص، من التّنبيه على أنّه الأولى بالقصد بالنسبة للمخاطب، أو التنبيه على أنّه المهم أو الأهم بالنسبة للسائل، بل قد يكون لأغراض أخر منها الإغراب والإبداع، ومنها بيان منزلة المجيب في البيان وطول باعه في التصرّف والاقتدار. ومن هذا ما ذكره الجاحظ في البيان والتّبيين مما جرى بين خالد بن الوليد وعبد المسيح بن عمرو النصراني فقد سأل خالد بن الوليد أهل الحيرة أو يخرجوا إليه رجلا من عقلائها فأخرجوا إليه عبد المسيح بن عمرو الغساني. فقال له خالد : «من أين أقصي أثرك؟ قال : من صلب أبي. قال: فمن أين خرجت ؟ قال: من بطن أمي. قال : فعلى م أنت قال : على الأرض. قال : ففيم أنت ؟ قال : في ثيابي. قال : ما سنّك؟ قال: عظم. قال : أتعقل لا عقلت. قال : أي والله وأقيّد، قال : ابن كم أنت ؟ قال : ابن رجل واحد، قال : كم أتى عليك من الدهر ؟ قال : لو أتى على شيء لقتلني. قال : ما تزيد مسألتك إلا غمّا قال : ما أجبتك إلا عن مسألتك».

وإنّما عدل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن جواب السائل عن عين السؤال لوجهين : أحدهما أنّ علم وقتها مما استأثر الله به. قال تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا، قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّي لاَ يُجَلِّيهَا لِوَقْتِهَا إِلاَّ هُوَ﴾.

وقال : ﴿قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ اللَّهِ﴾ وجاء في حديث جبريل: «قال : متى السّاعة ؟ قال: ما المسؤول عنها بأعلم من السائل».

الثاني ما قاله أبو إسحاق الشاطبي في موافقاته في المقدمة الخامسة : إنّ السؤال عن وقت مجيئها سؤال عما لا يعني إذ يكفي من علمها أنه لابدّ منها، ولذلك قال الله تعالى بعد سؤالهم عن الساعة ﴿أَيَّانَ مُرْسَاهَا؟ فِيمَ أَنْتَ مِنْ ذِكْرَاهَا﴾ وأعرض رسول الله صلى الله عليه وسلم عن صريح سؤال السائل عن الساعة إلى ما يتعلّق بها مما فيه فائدة، والسؤال عما لا فائدة فيه عمل مذموم. ومن هنا نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن قيل وقال وكثرة السؤال وإضاعة المال لأنّ كثرة السؤال مظنّة السؤال عما لا يفيد.

وإخبار رسول الله جبريل في حديث الإيمان أن ليس عنده علم بزمان مجيئها يوضح أنِ السؤال عنها لا يتعلق به تكليف. ولما كان ينبني على ظهور أماراتها الحذر منها ومن الوقوع في الأفعال التي هي من أماراتها والرجوع إلى الله عندها أخبره بذلك.

وقول السّائل «ما أعددت لها من كثير صلاة ولا صيام ولا صدقة» ضبط بالباء الموحّدة والثاء المثلّثة، والكلّ صحيح. ويعني السّائل أنّه لم يأت بالكبير أو الكثير من النوافل، إذ لابدّ من الفرائض. ثم إنّه يحتمل أنّه لم يأت من ذلك بالكثير يعتمد عليه لدخول الجنة، وهو الأظهر. ويحتمل أنّه وإن أتى بالكثير من ذلك فهو صغير بالنسبة لما عند الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم.

وقوله : «ولكنّي أحبّ الله ورسوله»، استدراك على ما ذكره من تفريطه وتركه ما ينفعه، أي ليس عندي ما ينفعني ثمّة إلا الإيمان بالله ورسوله ومحبّتهما.

ومحبّة رسول الله عليه الصلاة والسلام واجبة، قال الله تعالى: ﴿قُلْ إِنْ كَانَ

آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ. وَأَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَاكِنُ تَرْضَوْنَهَا. أَحَبَّ إِلَيْكُمْ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَجِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ فَتَرَبَّصُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ وَاللَّهُ لاَ يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ﴾. وفي الحديث الصحيح: «لا يؤمن أحدكم حتى أكون أحبّ إليه من ولده ووالده والناس أجمعين».

وقسم القاضي عياض المحبّة إلى ثلاثة أقسام : محبّة إعظام كمحبّة الولد أباه، ومحبة رحمة كمحبّة الأب لولده، ومحبّة مشاكلة وإحسان كمحبة الناس بعضهم بعضا، وقد جمع الحديث الشريف في هذا اللفظ القليل أقسام المحبّة الثلاثة في محبّته، فلا يصحّ الإيمان إلا بانافة قدره على كل والد وولد ومحسن، قال القرطبي : لابد من ترجيح محبّته عليه الصلاة والسلام على كل أحد لما خصّه الله تعالى به، وفضّله به على جنسه ونوعه من المحاسن الظاهرة والباطنة، وظاهر كلام عياض صرف محبّة رسول الله إلى تعظيمه، ولاشك في كفر من لم يعتقده، إلا أنه لا يصحّ تنزيل الحديث عليه لأنّ اعتقاد الأعظميّة ليس المحبّة والأحبيّة، لأنّه قد يوجد تعظيم شخص في النّفوس لا محبته، ولأنّ عمر لما سمع الحديث قال : «يا رسول الله لأنت أحبّ إليّ من كل شيء إلا نفسي التي بين جنبيّ، فقال له النبي صلى الله عليه وسلم : لن يؤمن أحدكم حتى أكون أحب إليه من نفسه. فقال عمر : والذي أنزل عليك الكتاب لأنت أحبّ إليّ من نفسي التي بين جنبيّ، فقال له النبي صلى الله عليه وسلم : الآن يا عمر؟ !» فهو صريح في أنّ المحبة ليست اعتقاد التعظيم بل ميل إلى المعظم وتعلق القلب به، فمعنى «لا يؤمن أحدكم حتى أكون أحبّ إليه من ولده ووالده والناس أجمعين» من لم يجد ذلك الميل لم يكمل إيمانه، على أنّ كل مؤمن برسول الله صلى الله عليه وسلم إيمانا صحيحا لا يخلو من هذه المحبّة الراجحة، وإن تفاوتوا فيها إلى الأعلى كعمر رضي الله عنه، وإلى

الأدنى كمؤمن غافل، فإذا تذكره أو شيئا من آثاره اشتاق وودّ لو رآى ذلك وآثره على نفسه وما سواها، وقال الخطابي : لم يرد هذا الحبّ الطبيعي التابع لشهوة النفس، فإنّ محبّة النفس والولد طبعا أشدّ من غيرهما، وليس هذا الحبّ اختياريا يؤاخذ به إذ ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾، بل المراد الحبّ العقلي الاختياري، وهو إيثار ما يقتضي العقل رجحانه وإن خالف الطبع، كالدواء يميل إليه العقل لصلاحه، والعاقل يعلم أنّ خير الدنيا والآخرة اتباع الرسول، وأنّه أشفق عليه من نفسه والناس كلّهم، فيرجح جانبه على كل مخلوق، ولا يتم الإيمان إلا بهذا، وكماله أن يتّبع طبعه عقله حتى يكون الرسول عليه الصلاة والسلام أحبّ إليه عقلا وطبعا.

والظّاهر أنّ محبة السائل التي اعتد بها محبّة العقل والطبع، ولهذه المحبّة دلائل وشواهد كثيرة منها الاقتداء به قولا وفعلا، وإيثار ما شرعه على ما يوافق الهوى المضل، وما ذلك إلا بالمحافظة على الأحكام الشرعيّة والانقياد لها، والتباعد بقدر الاستطاعة عن الاستعاضة عنها، فضلا عن التّظاهر والعياذ بالله بالنّفور منها، ومعاداة من يعاديها أو يؤثر غيرها عليها، ومن علامات حبّ رسول الله صلى الله عليه وسلم حبّ من أحبّه رسول الله كالسبطين وأمّهما وأسامة وأبيه زيد، وحبّ من له بالنّبي صلى الله عليه وسلم قرابة أو صهارة، وعداوة من عاداهم وبغض من أبغضهم، ومن علامات محبّته الإكثار من ذكره والتردّد على مجالس حديثه، وإظهار الخشوع والانكسار عند سماع اسمه، ومن علاماتها شفقته على أمته ونصحه لهم وسعيه في مصالحهم ورفع المضارّ عنهم.

وقوله في الحديث : «أَنْتَ مَعَ مَنْ أَحْبَبْتَ» جواب للسّائل على أتّم الوجوه وتبشير له بدخول الجنّة، وقد نظم الحافظ ابن حجر معنى الحديث فقال :

وقائل : هل عمل صالح
أعددته ينفع عند الكرب

فقلت :

حسبي خدمة المصطفى
وحبه فالمرء مع من أحبّ

ولا يشكل ورود الثواب على الحبّ وهو بمعنى الميل الطبيعي لا يقع التّكليف به لخروجه عن دائرة المقدور، ولا ثواب ولا عقاب إلا مع التكليف، لأنّا نقول : الثواب والعقاب مع التكليف لا يتلازمان فقد يكون الثواب ولا تكليف، كالمصائب النّازلة بالإنسان اضطرارا، ففي الحديث الصحيح: «ما يصيب المؤمن من وصب ولا نصب ولا سقم ولا حزن، حتى الهمّ يهمّه، إلا كفّر به من سيئاته» وقد يكون التّكليف ولا ثواب ولا عقاب، كشارب الخمر، ومن أتى عرّافا، فقد ورد أنّ الصلاة لا تقبل منه أربعين يوما، مع الإجماع على وجوب الصلاة على العدل والفاسق، والاتفاق على أجزائها إذا استوفت أركانها وشرائطها، وللشاطبي رحمه الله في هذا المقام ترديدات ذكرها في موافقاته تدلّ على غزارة علم وبعد نظر، فارجع إليها إن شئت.

وما جاء في حديث أنس من رواية همام عن قتادة زيادة عمّا هنا، أعني قوله: «فقلنا : ونحن كذلك، قال : نعم، ففرحنا يومئذ فرحا شديد» هي زيادة مفيدة تؤيد ما عليه الأصوليون من كون قضايا الأعيان بمجرّدها لا تكون حجة إذ لا عموم لها، ولهذا لما ورد «أنت مع أحببت» سأل الصحابة: هل هذه المزيّة خاصة بالسّائل أو عامّة له ولكلّ من كان على شاكلته ؟ فلمّا أعلمهم رسول الله صلى الله عليه وسلم بعمومها، فرحوا فرحا شديدا لقوة رجائهم في دخول الجنّة حينئذ لما يبطنونه من حبّ

رسول الله صلى الله عليه وسلم، فإن قيل سؤال الصحابة عن كونهم كذلك مشكل، لظهور أنّ العلّة في دخول الجنة هي المحبّة لله ولرسوله لترتيب الحكم عليها، وهذا المسمى عند الأصوليين بالإيماء الذي هو أحد مسالك العلة، قلت : السؤال يحتمل أن يكون لزيادة التثبّت لاستغراب السّائل ذلك كما جاء في حديث «وفي إتيان أحدكم امرأته أجر» فقيل : «أيأتي أحدنا شهوته وله على ذلك أجر» فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : «أرأيت لو وضعها في حرام» ويحتمل أنهم لم يكونوا يرون جريان القياس في الثواب لأنّه كثيرا ما كان بمحض الفضل، ولله المنّة والطّول، والحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنّا لنهتدي لولا أن هدانا الله.

المجلس التاسع

الموسوم بالمورد المعين في شرح قوله تعالى: ﴿خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ﴾.



الحمد لله على خيره العميم، وفضله العظيم، الهادي إلى الصّراط المستقيم، والصلاة والسلام على سيدنا محمد ذي الخلق الكريم، والمنهج القويم، الدّاعي إلى الله بالحكمة، الواسطة في كل خير ونعمة، وعلى آله وأصحابه المؤيّدين ملّته، الحافظين سنته، ونسألك اللهم أن تفتح لنا المغلقات، وتوضّح لنا المعضلات، حتى نسلك الطريق المستبين، في شرح قول الله تعالى : ﴿خُذِ العَفْوَ وَأْمُرْ بِالعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الجَاهِلِينَ﴾.

قال الإمام أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري رحمه الله في كتاب التفسير من صحيحه.

باب ﴿خُذِ العَفْوَ وَأْمُرْ بِالعُرْفِ وَأعْرِضْ عَنِ الجَاهِلِينَ﴾

العرف المعروف، حدّثنا أبو اليمان، أخبرنا شعيب عن الزهري، قال : أخبرني عبيد الله بن عبد الله بن عتبة أن ابن عباس رضي الله عنهما قال : قدم عيينة بن حصن بن حذيفة على ابن أخيه الحرّ بن قيس، وكان من النّفر الذين يدنيهم عمر، وكان القراء أصحاب مجالس عمر ومشاورته كهولا كانوا أو شبّانا، فقال عيينة لابن أخيه يا ابن أخي لك وجه عند هذا الأمير فاستأذن لي عليه، فقال : سأستأذن لك عليه، قال ابن

عبّاس : فاستأذن الحرّ لعيينة فأذن له عمر، فلمّا دخل عليه قال هي يا ابن الخطاب. فوالله ما تعطينا الجزل ولا تحكم بيننا بالعدل، فغضب عمر حتى همّ به، فقال الحرّ: يا أمير المؤمنين إن الله تعالى قال لنبيّه : «﴿خُذِ العَفْوَ وَأْمُرْ بِالعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الجَاهِلِينَ﴾، وإنّ هذا من الجاهلين، والله ما جاوزها عمر حين تلاها عليه وكان وقافا عند كتاب الله.

لا يخفى أنّ الحكمة في تشريع الشرائع تزكية النفوس وتطهيرها من أدران الضّلال، وتنبيهها إلى مناهج الاستقامة في عبادة الرب الرحيم ومعاملة الناس بعضهم لبعض، وإيقاظهم إلى ما يوجب تفيؤ ظلال الكمال واقتعاد صهوة السعادة، ولقد أفصح القرآن عن هذه المنّة العظيمة بقوله: ﴿لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى المُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولاً مِنْ أَنْفُسِهِمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الكِتَابَ وَالحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلاَلٍ مُبِينٍ﴾ ولمّا كان جناح النّجاح وأساس الصلاح استقامة الأخلاق وحسنها، خصّص الشارع لها من ميدان الشّريعة الفسيح كنفا وشيّد أركانها ووطد دعائمها وأنبه ذكرها ورفع منزلتها، ففي موطأ مالك عن يحي بن سعيد أنه قال : بلغني أنّ المرء ليدرك بحسن خلقه درجة القائم بالليل الضّامئ بالهواجر، وفي الموطأ أيضا عن مالك أنّه قد بلغه أنّ رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : «بعثت لأتمّم حسن الأخلاق»، وأخرج أحمد عن معاذ قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : «بعثت لأتّمم مكارم الأخلاق»، أي بعثت بالإسلام لأتّمم شرائعه وحسن هدية، فإنّ العرب وإنّ كانت أحسن الناس أخلاقا لإثارة من الشرائع السالفة بقيت عندهم، ومسحة من شريعة إسماعيل وإبراهيم عليهما السلام تأصّلت في أفئدتهم، لكن رانت ظلمة الكفر على كثير منها، فأتمّ رسول الله صلى الله عليه وسلم بشريعته السّمحة بناءها ورفع سمكها ووسع أطرافها بما زاد فيها مما لم يسبق إليه، فتمّ بالأمرين محاسن الأخلاق.

ومن تخلّق بأوامر القرآن ونواهيه كان أحسن الناس خلقا، وانظر آية ﴿خُذِ العَفْوَ وَأْمُرْ بِالعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الجَاهِلِينَ﴾ تجدها قد تضمّنت من حسن الأخلاق ما لا يستطيع امتثاله إلا من ذاق لباس التقوى، فكيف بسائر ما تضمّنه الكتاب الحكيم وسنّة الرسول الكريم عليه الصلاة والسلام، والآية الشريفة التي ساقها البخاري جمعت من محاسن الشيم أصنافا ونظمت من مكارم الأخلاق أصدافا، حتى قال جعفر الصادق رضي الله عنه ليس في القرآن آية أجمع لمكارم الأخلاق منها، قال العيني: ولعلّ ذلك لأنّ المعاملة إما مع نفسه أو مع غيره، والغير إما عالم أو جاهل، أو لأنّ أمهات الأخلاق ثلاث لأنّ قوى الإنسان ثلاث : العقليّة والشهويّة والغضبيّة، ولكل قوّة فضيلة هي وسطها فللعقليّة الحكمة، وبها الأمر بالمعروف، وللشهويّة العفّة، ومنها أخذ العفو، وللغضبيّة الشجاعة، ومنها الإعراض عن الجهال.

والخطاب في هذه الآية الجامعة موجّه إلى النبي صلى لله عليه وسلم، وقد اختلف الأصوليّون في الخطاب المختص بالني صلى الله عليه وسلم، فذهب أبو حنيفة وأحمد رحمهما الله إلى أنّه يعم الأمة ظاهرا فيحمل عليه، إلا أن يقوم برهان على الاختصاص، وذهبت الشافعيّة إلى أنّه لا يعم إلا بدليل منفصل من قياس أو نصّ أو إجماع يوجب التشريك إما مطلقا أو في ذلك الحكم خاصة، وهو الذي صحّحه الشيخ تاج الدين في جمع الجوامع وجمال العرب ابن الحاجب في المختصر الأصلي، واختلف قول المالكية، وظاهر قول مالك أنّه عام وقد احتج في المدونة على أنّ ردة الزوجة مزيلة للعصمة بقول الله تعالى : ﴿لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ﴾ واستدلت الشافعيّة بأنّ خطاب الواحد لا يتناول غيره لغة، وبأنّه لو كان يتناول الأمّة لكان إخراج غير المذكور، والتنصيص على أنّ المراد هو المذكور دون غيره تخصيصا للعموم ولا قائل به، واحتجت الحنفية بأنّ له منصب الاقتداء به كالأمير لجنده وأتباعه، إذا قيل له اركب لفتح البلاد فهم منه أنّ الأمر له ولأتباعه معه، وأجيب بمنع فهم ذلك من

الخطاب، ولئن سلم فإنه يفهم بالدليل وهو توقّف الفتح على مشاركة أتباعه له، بخلاف صورة النزاع فإنّ قيام الرسول بالأمر مما لا يتوقّف على مشاركة الأمّة له، واعترض العضد دليل الشافعية الأول بأنّ ما ذكره يفيد منع التّناول لغة لا مطلقا، وقد يكون التّناول في مثله عرفا، ودليلهم الثاني بأنّ لزوم التّخصيص لا محذور فيه إذ التّخصيص يقع في العام عرفا، وما غمز به العضد احتجاج الشافعية صرّح به المحقّق الكمال بن الهمام في تحريره، فقال : استدلال الشافعية باللغة على عدم التّناول ليس في محل النّزاع، فإنّ مراد الحنفية إن أمرّ مثله ممن له منصب الاقتداء والمتبوعة يفهم منه أهل اللغة شمول أتباعه عرفا، كما إذا قيل لأمير جيش: إركب للحرب، غير أنّ النبي صلى الله عليه وسلم له منصب الاقتداء به في كل شيء إلا بدليل، لأنّه بعث ليؤتسّى به فكل حكم خوطب هو به عمّ عرفا، وإن كان فعله لا يتوقف على أعوان، وقد اختار الرهوني من المالكية هذا المذهب، فقال : والحقّ أنه، إن أريد عموم الصيغة فلا عموم، وإن أريد ما هو أعم، فالعموم يفهم منه عرفا، قلت : وما ذهب إليه الحنفية وتقدم أنه ظاهر قول مالك هو الذي يدلّ له احتجاج الحر بن قيس على عمر بالآية، ويدلّ له، إنكار أمّ المؤمنين عائشة رضي الله عنها على من ذهب إلى أنّ نفس التّخيير طلاق بقولها : «قد خير رسول الله صلى الله عليه وسلم أزواجه فاخترنه، فلم يعد ذلك إطلاقا». والتخيير ورد فيه خطاب مختص بالرسول الله صلى الله عليه وسلم.

والعفو في قول الله تعالى : ﴿خُذِ العَفْوَ﴾ يحتمل أن يراد به السّهل، وأن يراد به الصفح، وهو في اللغة يرد لمعان فيستعمل مصدرا لعفا بمعنى سهل وتيسّر ضدّ الجهد بمعنى المشقة، ومنه قول حاتم الطائي :

خـذي العفـو مني تستـديمـي مـودتي
ولا تنطقي في سورتي حين أغضـب

ويستعمل بمعنى الصفح عن الذهب، ومنه ﴿وَاعْفُ عَنَّا﴾ وبقية المعاني غير صالحة في هذا المقام، واختلف السّلف في المراد من هذه الجملة وفي نسخها وأحكامها، والقائلون بالنّسخ اختلفوا في النّاسخ فذهب ابن عباس رضي الله عنهما إلى أنّ المراد من العفو الفضل من أموال الناس على حد ﴿وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ﴾ وإنّها منسوخة بآية الزكاة وأورد عليه الإمام الفخر أنّ شرط النّسخ التّنافي، ولا منافاة هنا، فإن آخذ الزّكاة مأمور بأن لا يأخذ كرائم أموال الناس ولا يشدّد على المزكّي. وقال ابن زيد المراد العفو بمعنى الصفح، وهو منسوخ بالأمر بالقتال والغلظة، لأنّ النبي صلى الله عليه وسلم أقام بمكة عشر سنين لا يقاتل أحدا ثم أمر بالقتال والغلظة، فنسخ العفو، وسيأتي إن شاء الله ما في تسمية مثل ما ذكر نسخا عند الكلام على قوله ﴿وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ﴾ وإنّه عند التحقيق تخصيص، والقائلون بالأحكام اختلفوا في التأويل فقال مجاهد: المراد بالعفو هنا الزكاة، وسمّاها عفوا لأنّها فضل المال وجزء يسير منه، قال ابن عطيّة: وهذا القول شاذ، وقال سالم : المراد به شيء من فضل المال عن ظهر غنى يعطى سوى الزكاة، وقال عبد الله وعروة ابنا الزبير رضي الله عنهم : المراد خذ العفو من أخلاق الناس أي أقبل من الناس في أخلاقهم وأقوالهم ومعاشرتهم ما أتى عفوا دون تكلّف، واختار القاضي أبو بكر بن العربي أن الآية مطلقة محتملة لجميع ما قيل فيها من السهولة والخفّة في العطاء، وإسقاط الحقوق النفسية واحتمال الأذى ومخالقة الناس، لأنّ النبي صلى الله عليه وسلم كان مظهرا عظيما لهذه المحامل كلها، فقد كان عليه الصلاة والسلام يقبل من الصدقة التّمرة والقبضة والدرهم والسمل ولا يلمز شيئا من ذلك ولا يعيبه، ولقد كان يسقط من الحقوق ما يقبل الإسقاط حتى قالت عائشة على ما جاء في الصحيح: «ما انتقم رسول الله صلى الله عليه وسلم لنفسه إلا أن تنتهك حرمة الله فينتقم لله بها»، وروى

أنه عليه الصلاة والسلام لما كسرت رباعيّته وشجّ وجهه يوم أحد شقّ ذلك على أصحابه شديدا وقالوا : لو دعوت عليهم، فقال : «إني لم أبعث لعّانا، ولكنّي بعثت داعيا ورحمة، اللهم أهد قومي فإنّهم لا يعلمون»، قال القاضي عياض : وهذا غاية في جماع الفضل ودرجات الإحسان، إذ لم يقتصر على السكوت عنهم حتى عفا عنهم ثم أشفق عليهم و رحمهم ودعا وشفع لهم، فقال: اغفر واهد، ثم أظهر سبب الشفقة والرحمة بقوله لقومي، فإنّ الطبع البشري يقتضي العطف والحنو على الأهل والأقارب، ثم اعتذر عنهم بجهلهم فقال : فإنّهم لا يعلمون، وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصبر على الأذى ويحتمل الحفاء، حتى قال : «يرحم الله موسى، لقد أوذي بأكثر من هذا فصبر» وكان أقدر الخلق على مخالقة الناس وأولاهم بها، فإنّه كان يلقي كل واحد بما يليق به من شيخ وعجوز وبدوي وحضري وعالم وجاهل، ولقد كانت المرأة توقفه في السكة من سكك المدينة، ولقد كان يقول لأخ لأنس صغير: يا أبا عمير ما فعل النّفير، ولقد كان يكلم الناس بلغاتهم فيقول لمن سأله : «أمن امبر أمصيام في السفر؟» ليس من امبر امصيام في السفر، والظاهر من صنيع ناصر الدين البيضاوي اختيار حمل العفو على مخالقة الناس لتصويره به، وعليه فالأخذ مجاز عن القبول والرضى من استعمال اسم المسبّب في السبب، أما إذا أريد ترك المؤاخذة، فيكون من باب الاستعارة بالكناية لتشبيه العفو بأمر حسّي، يطلب فيؤخذ، كالثّوب السّاتر وحذف المشبّه به مع الرّمز إليه بشيء من لوازمه، وفي التعبير بالأخذ من الإغراء بالعفو والحض عليه ما ليس في التعبير باعف، واختلف في معنى العرف في قول الله ﴿وَأْمُرْ بِالعُرْفِ﴾ فقيل العرف المعروف، وهذا مختار البخاري، ولهذا فسّره به، وقيل : قول لا إلاه إلا الله، وقيل : ما يعرف أنه من الدّين، وقيل: مالا ينكره الناس من المحاسن التي اتفقت عليها الشرائع، قال القاضي أبو بكر بن العربي في

تنقيح هذه الأقوال: المراد بالعرف هنا المعروف من الدّين المعلوم من مكارم الأخلاق ومحاسن الأعمال المتفق عليه في كل شريعة، ويدلّ لذلك الحديث الصحيح الذي أخرجه البخاري عن علي بن أبي طالب : «بعث النبي صلى الله عليه وسلم سريّة استعمل عليها رجلا من الأنصار وأمرهم أن يطيعوه فغضب، فقال : أليس أمركم النبي صلى الله عليه وسلم أن تطيعوني، قالوا : بلى، قال : فاجمعوا حطبا، فجمعوا، فقال : أوقدوا لي نارا، فأوقدوها، فقال : ادخلوها، فهمّوا وجعل بعضهم يمسك بعضا ويقولون فررنا إلى النبي صلى الله عليه وسلم من النّار فما زالوا حتى خمدت النّار، وسكن غضبه فبلغ النبي صلى الله عليه وسلم، فقال : لو دخلوها ما خرجوا منها، إنّما الطاعة في المعروف» وقال الشيخ عبد المنعم ابن الفرس : العرف متردّد بين أن يراد به أفعال الخير وبين أن يراد به ا لعوائد الجارية بين الناس مما لا يرده الشرع، واللفظ مشترك بينهما، والقول بالعرف الجاري بين الناس في التّنازع أصل مختلف فيه، وأصحاب مالك رحمه الله يحتجّون في مسائل كثيرة بهذه الآية على إثباته فمن تلك المسائل، مسألة المهر إذا ادّعى الزّوج بعد الدخول أنّه دفعه وأنكرت الزّوجة، فذهب مالك إلى أنّ القول قول الزوج لأنّ العرف بذلك كان جاريا بالمدينة، وكذلك حيث ما جرى العرف، وقال الشافعي وأبو حنيفة : لا يراعى العرف في ذلك والقول قولها، ومنها مسألة متاع البيت إذ اختلف فيه الزّوجان وكان مما يصلح لهما جميعا، فعندنا إنه للرجل مع يمينه، وقيل هو بينهما بعد إيمانهما وهو قول المغيرة وابن وهب وروي عن ابن القاسم، وقيل إن كان الرجل حيّا فهو له، وإن كان ميتا فللمرأة، وهو قول أبي حنيفة، وقيل هو للمرأة على كلّ حال، وهو قول الحكم، وقيل : تعطى جهاز مثلها، وما بقي فهو للرجل وهو قول أبي يوسف، واحتجّ أصحابنا بأنّه لما كان لكلّ منهما يد في الدار نظر من يشهد له العرف بقوّة دعواه، فيكون أحقّ لقوله

تعالى ﴿وَأْمُرْ بِالعُرْفِ﴾ وقوله في قصة يوسف عليه السلام: ﴿إِنْ كَانَ قَمِيصُهُ قُدَّ مِنْ قُبُلٍ فَصَدَقَتْ وَهُوَ مِنَ الكَاذِبِينَ، وَإِنْ كَانَ قَمِيصُهُ قُدَّ مِنْ دُبُرٍ فَكَذَبَتْ وَهُوَ مِنَ الصَّادِقِينَ﴾. ومنها مسألة الحيازة فعندنا من حاز شيئا عشر سنين فهو له كما جاء في الحديث، ولا ينتفع القائم إذا كان حاضرا لتلك الحيازة ولم يكن له عذر في سكوته تلك المدة بإثبات الشيء المحوز له. خلافا للشافعي في قبوله بيّنة المدّعي وإبطاله الحيازة، وحجتنا أنّ كل دعوى يبطلها العرف فهي غير مقبولة لقوله تعالى: ﴿وَأْمُرْ بِالعُرْفِ﴾ ومنها مسألة التّنازع في الجدار، فالمذهب المالكي أنّه يحكم لمن يشهد له العرف مثل أن يكون قد فعل فيه ما يفعله الملاك في أملاكهم من الرباط والمعاقد والقمط، وقال الشافعي: لا يحكم بذلك بل يكون بينهما، ودليلنا قوله تعالى: ﴿وَأْمُرْ بِالعُرْفِ﴾.

ومعنى قول الله تعالى: ﴿وَأَعْرِضْ عَنِ الجَاهِلِينَ﴾ لا تمارهم ولا تكافئهم بمثل ما فعلوا، والإعراض على ما للقاضي أبي بكر بن العربي مخصوص بالكفّار الذين أمر بقتالهم عام في كل الذي يبقى بعدهم، وعن هذا التخصيص عبّر بعض الأقدمين بالنّسخ على عادتهم، في إطلاق اسم النّسخ تارة على زوال الحكم وتارة على التّخصيص، قال ابن زيد إنّما أمر النبي صلى الله عليه وسلم بذلك مداراة لكفّار قريش. ثم نسخ ذلك بآية القتال، وردّه الإمام الفخر بأنّ القصد من هذا القول أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يصبر على سوء أخلاقهم، وأن لا يقابل أقوالهم الذميمة ولا أفعالهم الخسيسة بأمثالها، وليس فيها دلالة على المنع من القتال، إذ لا يمتنع أن يؤمر رسول الله صلى الله عليه وسلم بالإعراض عن الجاهلين، مع الأمر بقتال المشركين فإنّه ليس من المتناقض أن يقول الشارع: لا تقابل سفاهتهم بمثلها ولكن قاتلهم، وإذا أمكن الجمع فلا حاجة إلى التزام النّسخ

أو التّخصيص، قلت : المفهوم من الإعراض أن يوليهم شطر الإهمال، وهو مناف للقتال، وفرق بين قولنا أعرض عنه وبين قولنا : لا تقابل سفاهتهم بمثلها. وإذا كانت الآية مخصوصة كما قال أبو بكر بن العربي فلا إشكال في احتجاج الحرّ بن قيس رضي الله عنه بها.

هذا والتّرتيب بين هذه الجمل الثلاث التي اشتملت عليها الآية غاية في إبداع الترصيف وأحكام التّنسيق، لأنّ الحقوق كما قال الإمام فخر الدين إمّا أن يتطرّقها جواز المساهلة والمسامحة فيها أولا، فالأول هو المراد بقوله (خُذِ العَفْوَ) ويدخل فيه مجانبة التشدّد في كلّ ما يتعلّق بالحقوق المالية، والتخلّق مع الناس بالخلق الطيب والتّجافي عن الغلظة والفظاظة، كما قال تعالى : ﴿وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ القَلْبِ لاَنْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ﴾، ومن هذا الوادي أن يدعو الخلق إلى الدّين الحق بالرفق واللين، كما قال الله تعالى : ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالحِكْمَةِ وَالمَوْعِظَةِ الحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾. وأما القسم الثاني وهو الذي لا تمتدّ إليه يد المساهلة والمسامحة، فالحكم فيه أن يأمر بالمعروف لأنّه لو اقتصر على الأخذ بالعفو وضرب صفحا عن الأمر بالعرف، ولم يكشف عن حقيقة الحال لكان ذلك سعيا في تغيير الدين وإبطال الحق. ولهذا وقع الإنكار كما في صحيح البخاري من رسول الله صلى الله عليه وسلم على أسامة لما شفع في المخزومية وقال : «أتشفع في حدّ من حدود الله»، ووقع الإنكار على مروان لما قدّم الخطبة على صلاة العيد، ووقع الإنكار على المغيرة بن شعبة لما أخّر الصلاة كما في الموطأ، ثم إنّه إذا أمر بالعرف ورغّب فيه ونهى عن المنكر ونفّر عنه، فربما أقدم بعض الجاهلين على السّفاهة والإيذاء، فلهذا السبب قال تعالى في آخر الآية : ﴿وَأَعْرِضْ عَنِ الجَاهِلِينَ﴾.

وجاء في تفسير الآية حديث رواه ابن جرير وابن أبي حاتم وأبو الشيخ في تفاسيرهم، وهو أنّ النبي صلى الله عليه وسلم لما نزلت عليه هذه الآية سأل جبريل عن تأويلها أي تفسيرها، فقال له : حتى أسأل العالم، فأتاه فقال له : «يا محمد إنّ الله يأمرك أن تصل من قطعك، وتعطي من حرمك، وتعفو عمّن ظلمك»، قال ابن عطية: وهذه غايات، والمراد هذه فما دونها من فعل الخير، وقال الشهاب الخفاجيّ قوله أن تصل من قطعك وتعطي من حرمك هو معنى قوله : ﴿وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ﴾ وقوله: أن تعفو عمن ظلمك هو معنى قوله ﴿خُذِ الْعَفْوَ﴾ ولم يتعرّض لقوله ﴿وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ﴾، إما لظهوره، وإما إلى أنّه في معرض النّسخ، أو لأنّ المراد بالجاهلين مع قطع وظلم، وحاصل الحديث والآية تحرّي حسن المعاشرة مع الناس وتوخّي بذل المجهود في الإحسان إليهم والمداراة والإغضاء عن مساويهم، ويظهر لي أن السرّ في توجيه الخطاب إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم التنبيه إلى تأكد العمل بهذه الوصايا القيّمة، في حق المتّصفين بالزّعامة القائمين بالدّعوة لغرض مهمّ، ولو كانت هذه الأوامر بصيغة تعمّ رسول الله وأمّته، لم يفهم مزيد تأكّدها بالنسبة إلى صنف خاص من الناس، وهم الزعماء والدعاة، أما وقد سيقت إليه باعتبار كونه داعيا إلى الله وزعيما، أعماله مرموقة بعين الاعتبار ففهم ما ذكرناه لا يخفى على أولي الأبصار، وكما أنّ تصرّفه عليه الصلاة والسلام تارة يكون باعتبار الإمامة، وأخرى باعتبار كونه قاضيا، وآونة باعتبار كونه مبلّغا فيلحق فيما تصرّف فيه ببعض الاعتبارات غيره ممن اتصف بتلك الصفة على ما قرّره القرافي في فروقه، كذلك ينبغي اعتبار الأوامر الموجّهة إليه صلى الله عليه وسلم، فقد تكون باعتبار كونه داعيا إلى الله مبلّغا شريعته، وقد تكون باعتبار كونه قاضيا بين الخصوم، وقد تكون باعتبار كونه إماما للناس يجمع كلمتهم ويلمّ شعثهم وينظر إلى مصالحهم، وإنما تأكّد العمل

بهذه الأوامر في حقّ الرؤساء والدّعاة وإن كان مطلوبا من جميع النّاس، لأنّ نجاح الدّعوى معقود بناصية امتثال هذه الوصايا، فإنّ الدّاعي لا تنجح دعوته إذا لم يكن له سلطان على النفوس يجلب به قلوب مدعوّيه ويغالب به أهواءهم ويصرع به مشاكستهم ونفارهم، وليس أقوى من سلطان المحبة، لذا تعيّن على الرؤساء والدّعاة أن يوطّدوا دعائم محبّتهم في قلوب أتباعهم ومدعوّيهم حتّى تكون أوامرهم مطاعة وكلماتهم مسموعة وإشاراتهم نافذة.

وبسط الوجه وحسن المعاشرة والإغضاء عن المساوي وبذل النّدى ومقابلة السيّئة بالحسنة، كلّ ذلك عما يغرس المحبّة في الأفئدة، ولتأكد العمل بهذه الوصايا القرآنية في حقّ الرّؤساء والدّعاة كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يوصي عمّاله بالتيسير، ففي صحيح البخاري في المغازي : «أنّ النبي صلى الله عليه وسلم لما بعث معاذ بن جبل وأبا موسى الأشعري رضي الله عنهما إلى اليمن أوصاهما، فقال لهما: يسّرا ولا تعسّرا وبشّرا ولا تنفّرا، وتطاوعا»، وفي الموطأ عن معاذ : «آخر ما أوصاني به رسول الله صلى الله عليه وسلم حين وضعت رجلي في الغرز أن قال : أحسن خلقك للناس معاذ بن جبل». وتأخير هذه الوصيّة إلى وقت المفارقة وبعد التّوديع علم على اهتمامه بوصيّته ومبالغته في تأكيدها حتى تكون حاضرة في ذهنه لا تزايله.

ولقد رأينا ما لحسن الخلق من الآثار الجميلة والنتائج الطيبة ولاسيما في عصر النّبوة، فكان من آثاره إقبال النّاس على الإسلام بشراشر قلوبهم وجريانه في شرايينهم بعد طول تلكّؤ وشماس وقوّة معاندة، فأسلم غورث بن الحرث بسبب حلمه صلى الله عليه وسلم، وكان من أشجع الناس يتوعّد أن يقتل رسول الله صلى الله عليه وسلم، فلما كانت غزوة ذات الرقاع سنة أربع من الهجرة ورسول الله صلى الله عليه وسلم منتبذ تحت شجرة وحده قائلا والناس قائلون، جاء غورث واخترط سيف

رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو نائم فاستيقظ وهو في يده صلتا، فقال: من يمنعك منّي ؟ فقال : الله، فسقط السيف من يده (أي لما أرعبه قول الله) فأخذه رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال : من يمنعك مني : فقال : كن خير آخذ، فتركه وعفا عنه، فأسلم وجاء قومه وقال جئتكم من عند خير الناس، فأنزل الله تعالى : ﴿يَا أَيُّهَا الذِينَ آمَنُوا اذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ هَمَّ قَوْمٌ أَنْ يَبْسُطُوا إِلَيْكُمْ أَيْدِيَهُمْ فَكَفَّ أَيْدِيَهُمْ عَنْكُمْ﴾ الآية، وأسلم زيد بن سعنة بسبب حلم رسول الله صلى الله عليه وسلم أيضا، فقد جاءه يتقاضاه دينا عليه فجذب ثوبه عن منكبه وأخذ بمجامع ثيابه وأغلظ له ثم قال : «إنّكم يا بني عبد المطلب مطل» فانتهره عمر وشدّد له في القول والنّبي صلى الله عليه وسلم يبتسم، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: أنا وهو كنّا إلى غير هذا منك أحوج يا عمر تأمرني بحسن القضاء، وتأمره بحسن التقاضي، ثم قال: لقد بقي من أجله ثلاث، وأمر عمر يقضيه ماله ويزيده عشرين صاعا لما روّعه فكان سبب إسلامه.

وما وطّد ملك سيدنا معاوية رضي الله عنه إلا حسن المعاشرة والتودّد والحلم والإغضاء عن العورات، وفي سيرته مع الولاة ومع المتشيّعين لسيدنا علي رضي الله عنه ما يشهد بإحرازه قصب السّبق في ميادين مكارم الأخلاق، وساحة السياسة التي ملاكها اتخاذ الوسائل المؤثّرة على النفوس حتى تنقاد عن اختيار ورضى.

هذا، وما تضمنته الآية الشريفة من الأوامر قد يكون العمل به نتيجة مجاهدة للنفس، وقد يكون جبلّة كمن طبع على الحلم واللين وبسط الوجه وسعة الصدر. وقد جاء قوله عليه الصلاة والسلام: يطبع المؤمن على كل خلق إلا الخيانة والكذب. وقد جاء في معرض الذمّ قوله تعالى: ﴿خُلِقَ الإِنْسَانُ مِنْ عَجَلٍ﴾ وسواء أكان العمل نتيجة مجاهدة أو جبلّة فلا مرية في استحقاق الثّواب عليه إذا حسنت النيّة،

ويبقى النّظر في هذه الصفات أنفسها وأمثالها وأضدادها إذا كانت فطريّة، هل يتعلّق بها الحبّ والبغض وهل يقع عليها الثواب والعقاب. وجزم الشيخ أبو إسحاق الشاطبي في الموافقات بتعلّق الحب والبغض بها للظواهر الواردة في ذلك، كقوله عليه الصلاة والسلام لأشجّ عبد القيس : «إنّ فيك لخصلتين يحبّهما الله الحلم والأناة»، وقوله : «إنّ الله يحبّ الشجاعة ولو على قتل حيّة»، وقوله : «إنّ الله يحبّ معالي الأخلاق ويكره سفسافها»، قال : وأمّا تعلق الثواب والعقاب بها ففيه مجال للنظر والتردّد، فقد يقال: لا ثواب ولا عقاب فيها إذ الثواب والعقاب أثر التّكليف، ولا تكليف إلا بمقدور، ويردّ عليه أن لا لزوم بين التّكليف والثواب والعقاب بدليل ثواب المرء على ما ينزل به اضطرارا من المصائب، وعدم قبول صلاة شارب الخمر من أتى عرافا أربعين يوما مع وجوب الصلاة على المطيع والفاسق، والاتفاق على الأجزاء إن استوفت الأركان والشروط. وقد يقال الثواب والعقاب على الصفات أنفسها لثبوت تعلق الحب والبغض بها وسواء أريد بهما الإنعام والانتقام حتى يرجعا إلى صفات الأفعال، كما هو رأي فريق من المتكلّمين، أو أريد بهما إرادة الإنعام والانتقام حتى يرجعا إلى صفات الذات، كما هو رأي فريق آخر. فالحبّ والبغض راجعان إلى نفس الإنعام والانتقام، وذلك عين الثواب والعقاب، إذ لو لم يرجع الحبّ والبغض إليهما لكان تعلّقهما بالصفات أما مستلزما للثواب والعقاب وهو المطلوب أولا، وحينئذ فتعلّق الحبّ والبغض إما للذات وهو محال، وإما لأمر راجع إلى الله تعالى وهو محال لأنّه الغنّي عن العالمين لا يتّكل بشيء، وإما للعبد وهو الجزاء إذ لا يرجع للعبد إلا ذلك. ويرد عليه أنّ القسمة غير حاصرة، إذ من الجائز أن يتعلّق الحبّ والبغض لأمر راجع للعبد غير الثواب والعقاب، وهو اتصافه بما هو حسن أو قبيح في مجاري العادات. وقد يقال إنّ

الثواب والعقاب عليها والحبّ والبغض لها باعتبار متعلّقاتها، إذ ذلك هو المقدور المكلّف به. ويردّ عليه أنّ الجزاء على تلك الأفعال مع الصفات إما أن يكون مساويا للجزاء عليها بدون تلك الصفات أولا، فإن كان الجزاء متفاوتا صار للصفات قسط من الجزاء وهو المطلوب، وإن كان مساويا لزم أن يكون فعل أشج عبد القيس حين صاحبه الحلم والأناة مساويا لفعل من لم يتّصف بهما، وهو باطل لما يلزم عليه من مساواة المحبوب عند الله بما ليس بمحبوب، واستقراء الشريعة يدل على خلافه، ويجاب بأنّ الأفعال لما كانت ناشئة عن الصفات فوقوعها على حسبها في الكمال أو النقصان، كما يستدلّ بكمال الصنعة على كمال الصانع، وبالضدّ، فيختص الثواب بالأفعال ويكون التفاوت راجعا إلى تفاوتها لا إلى الصفات وهو المطلوب. وقد أجاد الشاطبي رحمه الله في إثارة هذه الأنظار الحادة الواسعة المرضيّة، مما دلّ على اضطلاع وتبحّر في المقاصد الشرعيّة، والشمس عن مدح المادح غنيّة. وهو بعد بسطها هذا البسط ووزنها بالموازين القسط يظهر أنّ الاحتمال الأخير هو الذي ينبغي تلقيّه باليمين لسلامته من المغامز، ويلقي عليه الأضواء قيس من الحديث الشريف الذي أخرجه البخاري وغيره عن أبي هريرة رضي الله عنه أنّه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : «مثل البخيل والمنفق كمثل رجلين عليهما جبّتان من حديد من ثديهما إلى تراقيمها، فأما المنفق فلا ينفق إلا سبغت أو وفرت على جلده حتى تخفى بنانه وتعفو أثره، وأما البخيل فلا يريد أن ينفق شيئا إلا لزمت كل حلقة مكانها فهو يوسعها ولا تتسع». فإنّ حاصل الحديث أنّ الجواد إذا همّ بالنفقة اتّسع صدره وطاوعته يداه فامتدتا بالعطاء، وأنّ البخيل يضيق صدره وتنقبض يده عن الإنفاق، وإذا كان الطبع حاثا أو مانعا في أصل العمل فهو في اتقانه وإحسانه والتقصير فيه أظهر وأوضح.

ويستفاد من القصّة التي ساقها ابن عباس أنّ عمر رضي الله عنه كانت له مجالس شورى، وأنّ أهل الشورى هم القرّاء وأنّه كان لا يبالي بالسّن وإنما يعتمد الكفاءة.

فأما عقده لمجالس الشورى فذلك من قواعد الشريعة وعزائم الأحكام، وجرى عليه السّلف الصالح والأيمة المقتدى بهم. وقد مدح الله المؤمنين بقوله: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾. وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «ما خاب من استخار ولا ندم من استشار»، وقال عليه الصلاة والسلام: «المستشار مؤتمن». وصفة المستشار في الأحكام أن يكون عالما ديّنا، وقلّما يكون ذلك إلا في عاقل، فعن الحسن «ما كمل دين امرئ لم يكمل عقله»، وصفة المستشار في أمور الدنيا أن يكون عاقلا مجربا ذا ودّ للمستشير. والشورى بركة، وقال الحسن : ما تشاور قوم بينهم إلا هداهم الله لأفضل ما يحضرهم، وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يشاور أصحابه، وقد قال في غزوة : «أشيروا عليّ أيّها الناس»، في اليوم الذي تكلّم فيه المقداد ثم سعد بن عبادة. وكان أبو بكر الصديق رضي الله عنه يستشير في أمور الدين والدنيا، ففي سنن الدارمي، عن ميمون بن مهران، قال : «كان أبو بكر إذا ورد عليه الخصم نظر في كتاب الله، فإن وجد فيه ما يقضي به بينهم قضى به، وإن لم يكن في الكتاب وعلم من رسول الله صلى الله عليه وسلم في ذلك الأمر سنّة قضى به، فإن أعياه خرج فسأل المسلمين. وقال : أتاني كذا وكذا، فهل علمتم أن رسول الله عليه الصلاة والسلام قضى في ذلك بقضاء. فربما اجتمع إليه النّفر كلهم يذكر من رسول الله صلى الله عليه وسلم فيه قضاء، فيقول أبو بكر: الحمد لله الذي جعل فينا من يحفظ على نبيّنا، فإن أعياه أن يجد فيه سنّة من رسول الله صلى الله عليه وسلم جمع رؤوس الناس وخيارهم فاستشارهم. فإذا اجتمع رأيهم على أمر قضى به اهـ: ولما احتضر أبو بكر عهد إلى عمر رضي الله عنه بالأمر من بعده، بعد أن شاور

عليه طلحة وعثمان وعبد الرحمان بن عوف وغيرهم وأخبرهم بما يريد فيه، فأثنوا على رأيه فأشرف على الناس وقال : «إنّي استخلفت عمر ولم آل نصحا فاسمعوا له وأطيعوا». وقد جعل عمر بن الخطاب الخلافة وهي أعظم النّوازل شورى، وقال المسيّب بن رافع، كما في سنن الدارمي، «كانوا إذا نزلت بهم قضيّة ليس فيها من رسول الله صلى الله عليه وسلم أثر اجتمعوا لها وأجمعوا فالحقّ فيما رأوا». وقال البخاري آخر كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة : «شاور النبي صلى الله عليه وسلم أصحابه يوم أحد في المقام والخروج، فرأوا له الخورج. فلما لبس لامته وعزم قالوا: أقم، فلم يمل إليهم بعد العزم وقال : لا ينبغي لنبّي لبس لامته فيضعها حتى يحكم الله»، وكانت الأيمة بعد النبي صلى الله عليه وسلم يستشيرون الأمناء من أهل العلم في الأمور المباحة ليأخذوا بأسهلها، فإذا وضح الكتاب أو السنّة لم يتعدّوه إلى غيره اقتداء بالنبي صلى الله عليه وسلم. قال ابن عطيّة: والشّورى مبنيّة على اختلاف الأراء، والمستشير ينظر في ذلك الخلاف ويتخيّر، فإذ أرشده الله تعالى إلى ما شاء منه عزم عليه وأنفذه متوكّلا على الله، إذ ذلك غاية الاجتهاد المطلوب منه، وبهذا أمر الله تعالى نبيه بقوله: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ، فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ المُتَوَكِّلِينَ﴾. وأما اصطفاء عمر القرّاء للشّورى فلأنّ القراء هم العلماء، وكان اصطلاح أهل الصدر الأول إطلاق القرّاء على العلماء: وما كان عمر رضي الله عنه ليؤخّر من قدّمه الله.

وأما عدم ابتهاله بالسنّ فاقتداء بالنبي صلى الله عليه وسلم، وقد أمر عليه الصلاة والسلام أسامة بن زيد مع حداثة سنّه لما رأى فيه من الكفاءة. وفي الصحيح عن ابن عباس قال : «كان عمر يدخلني مع أشياخ بدر، فكأنّ بعضهم وجد في نفسه، فقال : لم تدخل هذا معنا، ولنا أبناء مثله ؟ فقال عمر : إنّه من

حيث علّمتهم». فدعاه ذات يوم فأدخله معهم. قال : فما رأيت أنه دعاني يومئذ إلا ليريهم، قال : ما تقولون في قول الله تعالى ﴿إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ﴾ فقال بعضهم: أمرنا نحمد الله ونستغفره إذا نصرنا وفتح علينا، وسكت بعضهم فلم يقل شيئا. فقال لي: أكذا تقول يا ابن عباس؟ فقلت : لا. قال : فما تقول ؟ قلت: هو أجل رسول الله صلى الله عليه وسلم أعلمه به. فقال : ما أعلم منها إلا ما تقول». وفي قول عيينة لابن أخيه : يا ابن أخي لك وجه عند هذا الأمير فاستأذن لي عليه، وإجابة الحرّ بن قيس واستئذانه له ما يفيد أن توسّط ذوي الجاه في قضاء حوائج النّاس ورغائبهم معروف بينهم مشروع، والشّفاعة مرغوب فيها مندوب إليها لأنها من مكارم الأخلاق. وقد رغب رسول الله صلى الله عليه وسلم من بريرة أن لا تفارق زوجها بعد عتقها وانطلاقها من أسر الرّق فقالت : أأمر أم شفاعة ؟ فلما بيّن لها رسول الله صلى الله عليه وسلم أنها شفاعة أبت، وقال الله تعالى : ﴿مَنْ يَشْفَعْ شَفَاعَةً حَسَنَةً يَكُنْ لَهُ نَصِيبٌ مِنْهَا، وَمَنْ يَشْفَعْ شَفَاعَةً سَيِّئَةً يَكُنْ لَهُ كِفْلٌ مِنْهَا﴾. وفي الحديث الصحيح : «كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا جاء السّائل أو طلبت إليه حاجة قال : اشفعوا تؤجروا. ويقضي الله على لسان نبيه صلى الله عليه وسلم ما شاء». وفي هذا بيان أن السّاعي مأجور على كل حال وإن خاب في سعيه، وجاء في الحديث : «والله في عون العبد ما كان العبد في عون أخيه».

وقول عيينة (هي يا ابن الخطاب) هي بكسر الهاء وسكون الياء كلمة تهديد، قاله العيني، ويقال هو ضمير وثمّة محذوف أي هي داهية أو القصة هذه، ويروى هيه بهاء أخرى في آخره، ويروى ايه فيكون في أسماء الأفعال، تقول للرجل إذا استزدته من حديث أو عمل ايه بكسر الهمزة وسكون الياء وكسر الهاء.

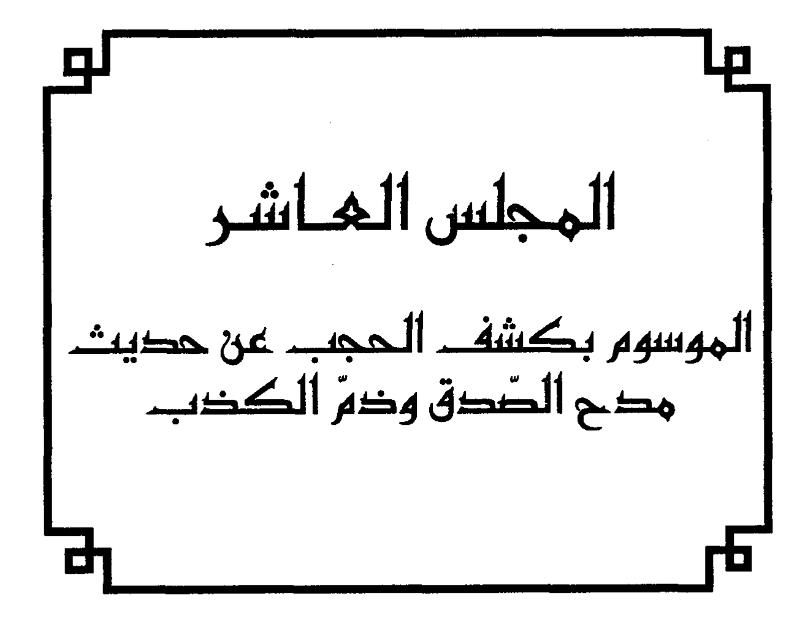
وقوله (فوالله ما تعطينا الجزل ولا تحكم بيننا بالعدل) أي ما تعطينا الكثير، وأصل تعطينا الجزل ما عظم من الحطب، ثم استعير منه أجزل له في العطاء أي أكثر.

وعيينة بن حصن ترجم له ابن حجر في الإصابة، وأطنب في ترجمته وذكر أنّ له صحبة وكان من المؤلّفة قلوبهم، ولم يصح له رواية، أسلم قبل الفتح وشهد حنينا والطائف وكان ممن ارتد في عهد أبي بكر ثم عاد إلى الإسلام، وكان فيه جفاء سكان البوادي، جاء إلى النبّي صلى الله عليه وسلم وعنده عائشة، فقال من هذه ؟ وذلك قبل أن ينزل الحجاب، فقال: هذه عائشة ؟ فقال : ألا أنزل لك عن أم البنين فغضبت عائشة وقالت من هذا ؟ فقال صلى الله عليه وسلم : هذا الأحمق المطاع، يعني في قومه، وجاء الأقرع ابن حابس وعيينة بن حصن إلى أبي بكر الصديق، رضي الله عنه: «فقالا يا خليفة رسول الله إنّ عندنا أرضا سبخة ليس فيه كلأ ولا منفعة فإن رأيت أن تقطعناها، فأجابهما، وكتب لهما وأشهد القوم وعمر ليس فيهم، فانطلقا إلى عمر ليشهداه فيه، فتناول الكتاب ومحاه فتذمرا وقالا له مقالة سيئة فقال : إنّ رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يتألفكما، والإسلام يومئذ قليل، وإنّ الله قد أعزّ الإسلام، فاجهدا على جهدكما، فأقبلا إلى أبي بكر وهما يتذمّران: فقالا : ما ندري والله أنت الخليفة أو عمر، فقال : لا بل هو لو كان شاء، فجاء عمر غاضبا حتى وقف على أبي بكر، فقال أخبرني عن هذا الذي أقطعت، ألك خاصة أو للمسلمين عامة؟ قال : بل للمسلمين عامة، قال: فما حملك على أن تخصّ هذين ؟ قال استشرت الذين حولي فأشاروا عليّ بذلك، وقد قلت لك إنّك أقوى على هذا مني: فغلبتني».

ولعلّ عيينة استقل ما كان يأخذه في العطاء، فقال : ما تعطينا الجزل، ورأى من عمر المفاضلة في العطاء أو في المجلس والمبرّة، فقال : ولا تحكم بيننا بالعدل، أي لا تسوّي بيننا ولم يرد القضاء بين الناس في مقاطع الحقوق، وإلا فالعدل لزم عمر

حتى في اسمه فمنع من الصّرف للعلميّة والعدل وكفى بقصّة جبلة بن الأيهم شاهدا على عدله، وما مفاضلته في العطاء والمبرّة إلا من تمام عدله وكمال فقهه، فقد جاء عن عائشة رضي الله عنها : «أمرنا أن ننزل الناس منازلهم»، وكان برّرسول الله صلى الله عليه وسلم بالصديق لا تعدله مبرّة، وحسب المرء قول رسول الله صلى الله عليه وسلم في شأنه : «هل أنتم تاركون لي صاحبي»، وحديث : «سدّوا عني كل خوخة إلا خوخة أبي بكر، وإنابته في الصلاة بعد محاولة بعض أمّهات المؤمنين إنابة الفاروق».

وقوله في ابن عبّاس في هذا الحديث «والله ما جاوزها عمر حين تلاها عليه، وكان وقّافا عند كتاب الله» أي إذا سمع كتاب الله يقف عنده ولا يتجاوز عن حكمه، وهذا من عظم معرفته بربّه، فإنّ معرفة الله توجب الوقوف عند حدوده، وتورث خشيته، قال الله تعالى : ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾ وفي هذه القصة ما يخفّف على الرؤساء والزعماء العاملين في سبيل الخير والصلاح، من التّعرض لتفويق سهام الانتقاص وتسفيه صالح العمل، وينبّههم إلى أنّ رضا المخلوق غاية لا تدرك، وأن لا سلامة من النّاس فيستمرون على رأب الثأي وإقامة معالم الهدى ويعتمدون على إصلاح السير مرّة وإرضاء الله ثم إرضاء كرام العشيرة، شاعرين بنعمة الجليل الكريم. في هدايتهم إلى الصّراط المستقيم.



المجلس العاشر

الموسوم بكشف الحجب عن حديث مدح الصّدق وذمّ الكذب

بسم الله الرحمن الرحيم، باسمك اللهم نتمكّن من فتح المغلقات، وبإعانتك والاعتماد عليك نصل إلى أقصى الغايات، يا من فضله عظيم، وإحسانه عميم، صلى الله على نبيك الجامع لأشتات الكمال. وصفيّك الذي جعلته إمام الأنبياء وختمت به الإرسال، وعلى آله وأصحابه الذين صدقوا ما عاهدوا الله عليه، فهبّت عليهم نسمات القبول والإقبال، واحفظني من الخطل وبلغني الأرب، لدى الكلام على حديث الترغيب في الصدق والتحذير من الكذب.

قال الإمام محمد بن إسماعيل البخاري في كتاب الأدب من صحيحه : باب قول الله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ﴾ وما ينهى عن الكذب. حدثنا جرير عن عثمان بن أبي شيبة، عن منصور، عن أبي وائل، عن عبد الله رضي الله عنه، عن النّبي صلى الله عليه وسلم قال : «إنّ الصدق يهدي إلى البرّ، وإن البرّ يهدي إلى الجنّة، وإنّ الرجل ليصدق حتى يكون صدّيقا، وإنّ الكذب يهدي إلى الفجور، وإنّ الفجور يهدي إلى النّار، وإنّ الرجل ليكذب حتى يكتب عند الله كذّابا.»

لا يخفى أنّ تزكية النفس وتطهيرها من الأدناس هي الغرض الأسمى من الشرائع. والتكاليف جميعها تأرز إلى التحلّي بالفضائل والتخلّي عن الرّذائل، وقد

امتّن الله علينا بذلك فقال : ﴿لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى المُؤمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولاً مِنْ أَنْفُسِهِمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الكِتَابَ وَالحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾. ولم يأل رسول الله صلى الله عليه وسلم جهدا في حث الناس على الكمال النفسي، ومن ذلك ترغيبه في التحلي بفضيلة الصدق وتحذيره من الوقوع في رذيلة الكذب.

وساق البخاري رحمه الله تعالى قول الله جل وعلا : ﴿يَا أَيُّهَا الذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ﴾ لدلالته على فضل الصدق وكمال درجته، واختلف المفسرون في المخاطبين يكونوا، فعن ابن عباس رضي الله عنهما أنّهم المؤمنون من أهل الكتاب. وقيل : الخطاب عام. وقيل : لمن تختلف عن الجهاد وربط نفسه بالسّواري، وهم طائفة من المتخلفين عن الجهاد، اختلف في عددهم هل هم خمسة أو ثلاثة أو عشرة، واتفقوا على أنّ أبا لبابة رضي الله عنه منهم، لم يعتذروا عن تخلّفهم بالمعاذير الكاذبة، ولمّا بلغهم ما نزل في المتخلّفين أوثقوا أنفسهم على سواري المسجد، فقدم رسول الله صلى الله عليه وسلم، فدخل المسجد على عادته فصلّى ركعتين فرآهم، فسأل عنهم فذكر له أنّهم أقسموا أن لا يحلّوا أنفسهم حتى تحلّهم. فقال : وأنا أقسم أن لا أحلّهم حتى أومر فيهم، فنزل قوله تعالى : ﴿وَآخَرُونَ اعْتَرَفُوا بِذُنُوبِهِمْ خَلَطُوا عَمَلاً صَالِحًا وَآخَرَ سَيِّئًا عَسَى اللَّهُ أَنْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾، فأطلقهم النبي صلى الله عليه وسلم. فعلى أنّ الخطاب لمؤمني أهل الكتاب فالمراد بالصّادقين الذين صدقوا في معاهدة الله ورسوله صلى الله عليه وسلم على الطاعة، وعلى أنّه عام فيراد الذين صدقوا في الدين نيّة قولا وعملا، وعلى أنّه لمن تخلف وربط نفسه بالسّواري، فالمناسب أن يراد بالصادقين الثلاثة الذين نزل فيهم قوله تعالى : ﴿وَعَلَى الثَّلَاثَةِ الذِينَ خُلِّفُوا حَتَّى إِذَا ضَاقَتْ عَلَيْهِمُ الأَرْضُ بِمَا

رَحُبَتْ وَضَاقَتْ عَلَيْهِمْ أَنْفُسُهُمْ. وَظَنُّوا أَنْ لاَ مَلْجَأَ مِنَ اللَّهِ إلاَّ إلَيْهِ ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ لِيَتُوبُوا. إنَّ اللَّهَ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ﴾ وهؤلاء هم كعب بن مالك وهلال بن أمية ومرارة بن الربيع، أي كونوا مثلهم في صدقهم وخلوص نيتهم. قال ناصر الدّين البيضاوي : وقرئ (من الصّادقين) أي في توبتهم وإنابتهم، فيكون المراد به هؤلاء الثلاثة وأضرابهم.

واستنتج الإمام الفخر من الآية حجيّة الإجماع. قال : لأنّ الله تعالى أمر المؤمنين بالكون مع الصادقين. ومتى وجب الكون مع الصادقين لزم وجود الصادقين في كل وقت، وذلك يمنع أطباق الكلّ على الباطل. ومتى امتنع أطباق الكل على الباطل وجب إذا أطبقوا على شيء أن يكونوا محقّين أهـ، قلت : في قوله : «وذلك يمنع أطباق الكل على الباطل» بحث لأنّ ذلك يمنع أطباق الكلّ على الكذب، لا على الخطأ، إلا إذا قلنا الخطأ من قبيل الكذب، وهو ممنوح.

والآية تدلّ على أن الأمر بالكون معهم لأجل صدقهم، لقاعدة التعليق على المشتق، قال الإمام الفخر : يكفي في حسن الصّدق أنّ الإيمان منه، لا من سائر الطاعات، وفي قبح الكذب أن الكفر منه، لا من سائر المعاصي.

ومن أجلى دلائل فضل الصّدق وقبح الكذب حديث الباب : «إنّ الصّدق يهدي إلى البرّ» الحديث، وأوتي بالتأكيد في هذه الجمل للاعتناء بشأنها، فإنّه من دواعي التأكيد والصّدق.

قال الإمام الفخر : يجري على القول والفعل والنّية فالصدق في القول مجانبة الكذب، والصّدق في الفعل الإتيان به وترك الانصراف عنه قبل تمامه، يقال صدق في القتال وصدق في الحملة، ويقال في ضده كذب في القتال، وكذب في الحملة. والصّدق في النّية إمضاء العزم والإقامة عليه، حتى يبلغ الفعل. وقال حجّة

الإسلام الإمام الغزالي : لفظ الصدق يستعمل في ستّة معان : صدق في القول، وصدق في النّية والإرادة، وصدق في العزم، وصدق في الوفاء بالعزم، وصدق في العمل، وصدق في تحقيق مقامات الدين كلها.

أما الصّدق في القول فهو عند الجمهور مطابقة الخبر للواقع، والكذب عدم مطابقته له، وذهب النظّام وجماعة إلى أنّه مطابقته للاعتقاد، سواء أكان مطابقًا للواقع أم لا، وإنّ الكذب خلافه، فلا واسطة خلافا لما ذكره الشيخ تاج الدين ابن السّبكي في جمع الجوامع، وذهب الجاحظ إلى أنّ الصّدق مطابقة الخبر للواقع والاعتقاد، والكذب عدم مطابقته لكل منهما، وما سوى ذلك فواسطة لا يوصف بصدق ولا كذب، وذهب الرّاغب إلى أنّ الصدق التام ما حصلت فيه المطابقة للخارج والاعتقاد معا، ويقابله الكذب التام وهو ما فقدت فيه المطابقتان، فإن فقد أحد الأمرين المطابقة الخارجية واعتقادها، فمنه مالا يوصف بصدق ولا كذب وهو ما لا اعتقاد فيه كخبر المبرسم الذي لا قصد له، ومنه ما يوصف بالصدق والكذب باعتبارين مختلفين، وذلك إذا كان مطابقا للخارج دون الاعتقاد وعكسه، هذا تحقيق مذهبه، وهو ما صرّح به في كتاب الذريعة، فلا عبرة بما نقله الشيرازي عنه في شرح المفتاح وتبعه المحلي من كونه إن طابق الواقع والاعتقاد فصدق، وإلا فكذب، يعني بجهتين فيما لم يطابق شيئا، وبجهة فيما طابق أحدهما، وهو صريح في نفي الواسطة وقد علمت خلافه.

ويشهد لمذهب الجمهور قوله عليه الصلاة والسلام : «من كذب عليّ متعمدا فليتبوأ مقعده من النار»، فإنّه ظاهر في أنّ الكذب يكون عن عمد وعن غير عمد، وإلا لم يكن للتقييد فائدة وإنّما العمد شرط في حصول الإثم بالكذب لا في تسميته.

والجمهور على أنّ الكذب عليه صلى الله عليه وسلم من أعظم الكبائر، بل حكى إمام الحرمين عن والده أبي محمد الجويني أنّ المتعمد للكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم كافر، وهو بعيد.

ولعظم أمر الكذب على رسول الله عليه الصلاة والسلام، اختلف العلماء في قبول رواية الكاذب إذا تاب وحسنت توبته، وعدم قبولها أبدا وجمهور الشافعية على القبول.

ويقرب من الكذب على رسول الله أو هو هو اللحن في حديثه، قاله الشيخ محيي الدين النووي.

وأجاز بعض المبتدعة الكذب عليه، فيما يرجع إلى الترغيب والترهيب، وهو مخالف لإجماع المسلمين المعتدّ بهم، وقولهم : «هذا كذب له لا عليه» جهل عظيم، وتعلّقهم بزيادة (ليضل به) في حديث من كذب متعمّدا، فرواه من كذب عليّ متعمّدا ليضل به فليتبوأ مقعده من النّار» أحسن شيء في الجواب عنه وأخصره : أنّ هذه الزّيادة باطلة باتّفاق الحفاظ.

واختلف في كون احتمال الصدق والكذب من خواص الخبر، ولا يجري في المركّبات المشتملة على نسبة وهو مذهب الجمهور، أو يجري في المركّبات بأسرها، وهو ما ذهب إليه بعضهم قائلا : لا فرق بين النسبة في المركب الإخباري وغيره، إلا أنه إن عبّر عنها بكلام تام سمّي خبرا وتصديقا، وإلا سمي مركّبا تقييديا وتصوّرا.

وردّه سعد الدّين في مطوّله بأنّ الفرق بينهما من جهتين : الجهة الأولى وجوب علم المخاطب بالنّسبة في المركّب التقييدي دون الإخباري، حتى قالوا إنّ الأوصاف قبل العلم بها أخبار، كما أنّ الأخبار بعد العلم بها أوصاف، والنسبة المعلومة من حيث هي معلومة لا تحتمل الصدق والكذب، وجهل المخاطب

بالنسبة لا يخرجها عن عدم الاحتمال من حيث هو هو، كما أنّ علمه بها في بعض الأخبار لا يخرجها عن الاحتمال من حيث هو هو، وردّ سيّد المحقّقين هذا الفرق بأنّ احتمال الصّدق والكذب من الأحكام الثابتة لماهيّة النسبة من حيث هي والمعلوميّة وعدمها، وكذا استفادتها من نفس اللفظ وعدمها عارضتان لها، وما بالذات لا يزول بتبدل العوارض.

الجهة الثانية الفارقة بين المركّبات التامة وغيرها، أنّ الصدق والكذب إنّما يتوجّهان إلى ما قصد المتكلّم إثباته أو نفيه، والنّسبة الوصفية ليست كذلك، ووضّحه الشيخ عبد الحكيم السيلكوتي بما حاصله أنّ المتكلّم إذا قصد إظهار ثبوت شيء في الخارج أو انتفائه فيه، فالنّسب حينئذ تشعر من حيث هي بوقوع نسب أخرى خارجيّة، فلذلك احتملت الصدق والكذب، بخلاف النّسب التقييديّة فإنّك لا تقصُد بقولك (زيد الفاضل قائم)، إعلام أنّ الفضل ثابت لزيد بل إعلام أنّ زيدا الفاضل ثبت له كذا، فالنسب في المركبات التقييدية لا إشعار لها من حيث هي بوقوع نسب أخرى تطابقها أو لا تطابقها، بل ربما أشعرت بذلك من حيث أن فيها إشارة إلى نسب أخرى مشعرة بالنسب الخارجية اهـ. وقد اختار الشيخ تاج الدين في جمع الجوامع ما ذهب إليه الجمهور قال : «ومورد الصدق والكذب النسبة التي تضمنها ليس غير، كقائم في (زيد بن عمرو قائم) لا بنّوة زيد ومن ثمّ قال مالك وبعض أصحابنا : الشهادة في توكيل فلان بن فلان فلانا شهادة بالوكالة فقط، قال المحلّي : ووجه بنائه على ما ذكر أنّ متعلق الشهادة خبر اهـ». ومشهور مذهب الشافعيّة والحنفيّة أيضا خلاف مشهور مذهبنا فهي عندهم شهادة بالنّسب ضمنا والوكالة أصلا.

وحكى الأبّي أنه لما كتب صداق ولد الشيخ ابن عبد السلام وأتى به إلى الشيخ ابن سلامة ليشهد فيه، وجد في الولد تخطيطات لم تثبت له فامتنع أن يشهد، وبلغ ذلك ابن عبد السّلام فاستجهله، وقال قل له: الإشهاد على المشهود عليه إنما هو من حيث الإسناد إليه فقط. وغلط بنّاني محشّي المحلّي فنسب ما للشيخ ابن سلامة إلى ابن عرفة.

قال الأبّي : وكان الشيخ ابن عرفة يصوّب امتناع ابن سلامة لحديث الصحيحين : «إذا كان يوم القيامة أذّن مؤذّن لتتّبع كلّ أمة ما كانت تعبد، فلا يبقى أحد كان يعبد غير الله من الأصنام والأنصاب إلا يتساقطون في النار، حتى إذا لم يبق إلا من كان يعبد الله من برّ وفاجر وغير أهل الكتاب، فتدعى اليهود، فيقال لهم : ما كنتم تعبدون قالوا : كنا نعبد عزير ابن الله، فيقال : كذبتم ما اتخذ الله من صاحبة ولا ولد، فماذا تبغون ؟ قالوا : عطشنا يا ربّنا فاسقنا، فيشار إليهم ألا تردّون، فيحشرون إلى النّار كأنه سراب يحطم بعضه بعضا، فيتساقطون في النّار، ثم تدعى النصارى، فيقال لهم : ما كنتم تعبدون، قالوا : كنا نعبد المسيح ابن الله، فيقال لهم : كذبتم، ما اتخذ الله من صاحبة ولا ولد» الحديث.

قال الأبّي : فإن قلت كيف كذبوا وقد عبدوه، قلت النّسبة المقيّدة بقيد إنّما تصدق بثبوت ذلك القيد، وهم إنّما عبدوه من حيث إنه ابن، وهذا القيد غير ثابت، أو يقال قولهم عبدنا المسيح ابن الله في قوّة خبرين، فكذبوا على أنّ خبرهم بمعنى الكل لا بمعنى الكليّة.

هذا وبالقاعدة التي ذكرها سعد الدين، وهي أنّ الصدق والكذب إنما يتوجّهان إلى ما قصد المتكلّم إثباته أو نفيه، يندفع الإشكال في الكلام المكنّى به عن شيء إذا كان المعنى الأصلي غير مطابق للواقع، وزاد ذلك إيضاحا في التّلويح فقال : «وأما

عند علماء البيان فالكناية لفظ قصد بمعناه معنى ثان ملزوم له، أي لفظ استعمل في معناه الموضوع له، لكن لا ليتعلّق به الإثبات والنفي، ويرجع إليه الصّدق والكذب، بل لينتقل منه إلى ملزومه فيكون هو مناط الإثبات والنّفي، ومرجع الصّدق والكذب، كما يقال فلان طويل النّجاد، قصدا بطول النّجاد إلى طول القامة فيصحّ الكلام وإن لم يكن له نجاد قط، بل وإن استحال المعنى الحقيقي، كما في قوله تعالى : ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى العَرْشِ اسْتَوَى﴾ وقوله : ﴿وَالسَّمَوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ﴾ فإنّ هذه كلّها كنايات عند المحقّقين من غير لزوم كذب، لأنّ استعمال اللفظ في معناه الحقيقي وطلب دلالته عليه إنما هو لقصد الانتقال منه إلى ملزومه.

هذا ومتى فسّر الصّدق بمطابقة الخبر للواقع، والكذب بعدم مطابقته له، يلزم عدم اختصاص الكذب بزمني الماضي والحال، بل يتناول المستقبل ويدخل الوعد بالضرورة، وهو ما ذهب إليه بعض الفقهاء. وذهب آخرون منهم إلى اختصاص الكذب بالماضي والحاضر ولا يدخل حينئذ الوعد لأنّه إنما يتعلق بالمستقبل، وهذا الذي اختاره أبو الوليد الباجي والشّهاب القرافي في فروقه فقال في الفرق الرابع عشر بعد المائتين : تعارضت الأدلّة في أنّ إخلاف الوعد من الكذب وأنّه مباح أولا، فمقتضى قوله تعالى : ﴿يَا أَيُّهَا الذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لاَ تَفْعَلُونَ. كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لاَ تَفْعَلُونَ﴾ تحريم إخلاف الوعد مطلقا، وإنّه كذب محرم لأنّ الوعد إذا أخلف قول لم يفعل، فيلزم أن يكون كذبا محرّما، ومقتضى حديث «من علامة المنافق ثلاث إذا اؤتمن خان، وإذا حدّث كذب، وإذا وعد أخلف» تحريم إخلاف الوعد لذكره في سياق الذّم، وفي الحديث : «وأي المؤمن واجب» أي واجب الوفاء به، فهذه الأدلّة ظاهرة في تحريم الإخلاف. وفي الموطأ عن صفوان بن سليم : «قال رجل لرسول الله صلى الله عليه وسلم:

أكذب امرأتي، فقال صلى الله عليه وسلم : لا خير في الكذب، فقال : يا رسول الله أواعدها وأقول لها، فقال عليه السلام : لا جناح عليك»، فدلّ على أنّ إخلاف الوعد لا يسمّى كذبا، لأنّه جعله قسيمه، وأن إخلاف الوعد لا حرج فيه، وفي أبي داود: قال عليه الصلاة والسلام : «إذا وعد أحدكم أخاه ومن نيّته أن يفي، فلم يف فلا شيء عليه».

فمن نظر من الفقهاء إلى حديثي الموطأ وأبي داود قال باختصاص الكذب بزمني الحاضر والماضي، وعدم دخوله الوعد لاختصاصه بالمستقبل، وأجاب عن الآية بما قيل من أنّها نزلت في قوم كانوا يقولون جاهدنا وما جاهدوا، وفعلنا أنواعا من الطاعات وما فعلوها، وهذا محرّم لكونه كذبا وتسميعا بطاعة الله، ويجيب عن حديث «علامة المنافق ثلاث» بأنّ معناه أنّ ذلك سجيّة له ومقتضى حاله الإخلاف، ومثل هذه السجيّة يحسن الذّم بها، فمن كانت صفته تحثّ على الخير مدح أو تحث على الشر ذمّ شرعا وعرفا، ولعلّه يجيب عن حديث «وأي المؤمن واجب» أي يتأكد الوفاء به كما قيل في «غسل الجمعة واجب على كل محتلم».

ومن نظر من الفقهاء إلى الأدلّة الأولى قال بدخول الكذب في الوعد، ولعلّه يؤوّل حديث أبي داود : «إذا وعد أحدكم أخاه ومن نيّته أن يفي فلم يف فلا شيء عليه»، بأنّه لم يف مضطرا، كما قاله ابن الشّاط. أما حديث الموطأ فيحتاج إلى التأويل بناء على فهم القرافي أنّه منعه من الكذب المستقبل، لأنّ رضي النساء إنما يحصل به، ونفى الجناح عن الوعد الذي لا يفي به لا الذي يفي به، لأنّه يحتاج للسؤال ولأنّه ذكره مقرونا بالكذب، ولكنّه قصد إصلاح حال امرأته بما لا يفعل فتخيّل الحرج في ذلك فاستفهم عنه.

ومنع أبو القاسم ابن الشّاط دلالة الحديث على منعه من الكذب المتعلّق بالمستقبل قائلا : ربما أراد بالكذب أن يخبرها عن فعله مع غيرها من النّساء بما لم يفعله أو غير ذلك مما يكون فيه تغبيطها به، ولو كان المنع من الكذب المتعلّق بالمستقبل لكان هو عين الوعد، إذ لابد أن يكون ما يخبرها عن وقوعه في المستقبل متعلّقا بها، وإلا فلا حاجة لها هي فيما يتعلّق بغيرها، ومن هنا تبيّن أنه لم يجعله قسيم الكذب من حيث هو كذب، وإنما جعله قسيم الخبر عن غير المستقبل الذي هو كذب، فكان قسيمه من جهة كونه مستقبلا وذلك غير مستقبل، أو من جهة أنّه قد تعين أنّه كذب والوعد لا يتعيّن كونه كذبا.

وقول الشّهاب : مقصود السّائل الوعد الذي لا يفي به، منعه ابن الشاط وقال مقصود السائل الوعد على الإطلاق والسؤال عنه لقيام الاحتمال في عدم الوفاء اضطرارا أو اختيارا، ورفع النبي صلى الله عليه وسلم عنه الجناح لاحتمال الوفاء، ثم إنه إن وفى فلا جناح عليه، وإن لم يف مضطرا فكذلك، وإن لم يف مختارا فالظواهر المتظاهرة قاضية بالحرج، قال : ومعنى الحديث عندي أنّه صلى الله عليه وسلم منعه أن يخبرها بخبر كذب يقتضي تغبيطها به، وسوّغ الوعد لأنه لا يتعين فيه الإخلاف لاحتمال الوفاء به، سواء أكان عازما عند الوعد على الوفاء أو على الإخلاف أو مضربا عنهما، ويتخرّج ذلك في قسم العزم على الإخلاف على الرأي الصحيح المتصوّر عندي، من أنّ العزم على المعصية لا مؤاخذة به، إذ معظم دلائل الشريعة يقتضي المنع من الإخلاف.

قلت ما ذكره في قسم العزم على الإخلاف يناكده حديث أبي داود «إذا وعد أحدكم أخاه ومن نيته أن يفي فلا شيء عليه» فإنّه يدل على أنّه إذا وعد عازما على الإخلاف يكون مؤاخذا، لأنّ قوله (وفي نيته أن يفي) جملة حالية مسوقة للتقييد فتفيد بمقتضى مفهوم الصفة عدم جواز الإصرار على الإخلاف حال الوعد.

وما اختاره الشيخ ابن الشّاط من كون العزم على المعصية لا مؤاخذة به خلاف مختار المحققين، فقد نقل الأبّي في شرحه لصحيح مسلم في حديث «إن الله عز وجل تجاوز لأمّتي عما حدّثت به أنفسها ما لم تعمل أو تكلّم به» اهـ. إنّ في النفس ثلاث مراتب : خطرات لا تقصد ولا تندفع ولا تستقر وهم وعزم، فالخطرات هي التي خاف الصحابة رضوان الله عليهم أن يكونوا كلّفوا بالتحفّظ منها لما نزل قوله تعالى: ﴿وَإِنْ تُبْدُوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللَّهُ﴾ ثم رفع ذلك الخوف لما نزل قوله تعالى : ﴿لاَ يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلاَّ وُسْعَهَا﴾ وأما الهمّ وهو حديث النّفس اختيارا أن تفعل ما يوافق فغير مؤاخذ به الحديث : «إذا همّ عبدي بسيّئة فلا تكتبوها عليه، فإن عملها فاكتبوها سيئة، وإذا همّ بحسنة فلم بعملها فاكتبوها حسنة، فإن عملها فاكتبوها عشرا» وأمّا العزم وهو التّصميم وتوطين النّفس على الفعل، فقال كثير إنّه غير مؤاخذ به لظاهر هذه الأحاديث، وقال القاضي بالمؤاخذة به، واحتج بحديث «إذا اصطفّ المسلمان بسيفيهما فالقاتل والمقتول في النّار، قيل : يا رسول الله هذا القاتل، فما بال المقتول ؟ قال: إنّه كان حريصا على قتل صاحبه» فإثمه بالحرص، وأجيب بأنّ اللقاء وإشهار السلاح فعل، وهو المراد الحرص، وذكر عياض أنّ عامة السّلف من الفقهاء والمتكلّمين والمحدّثين قالوا بقول القاضي لكثرة الأحاديث الدّالة على المؤاخذة بعمل القلب، وحملوا أحاديث عدم المؤاخذة على الهمّ وقال الشيخ محيي الدين النووي : «تظافرت النصوص على المؤاخذة بالعزم كقوله تعالى : ﴿إِنَّ الذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الفَاحِشَةُ﴾ وقوله تعالى : ﴿اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِنَ الظَّنِ﴾ وقد أجمع العلماء على حرمة الحسد واحتقار الناس وإرادة المكروه بهم، وغمز الأبّي الاستدلال بالإجماع على حرمة هذه الأمور قائلا: «العزم المختلف فيه ما له صورة في الخارج كالزنا والسرقة، أما ما لا صورة له في الخارج كالاعتقادات وخبائث النّفس فليس من محلّ الخلاف، لأنّ النهي عنه في نفسه وقع التّكليف به.

هذا واختلف الفقهاء في القضاء بالوعد، فقيل يقضي به مطلقا وقيل لا يقضي به مطلقا، والقولان مبنيّان على وجوب الوفاء به وعدم وجوبه، القول الثالث لمالك وابن القاسم وسحنون وهو المشهور إن أدخله في سبب يلزم بوعده ويقضي عليه به وإلا فلا، القول الرابع لأصبغ : إن كان وعده مقرونا بذكر السّبب قضى به، وإلا فلا، وهذان القولان مبنيّان على عدم وجوب الإيفاء، وإنّما قضى به في صورة ما إذا أدخله في شراء عقّار أو تزوّج امرأة أو غير ذلك، لأنه تسبّب له في إنفاق مال قد لا يتحمّله ولا يقدر عليه.

ولنلو العنان إلى بقية أقسام الصدق التي ذكرها الغزالي، والقسم الثاني الصّدق في النية والإرادة، وهو راجع إلى الإخلاص أي لا يكون له باعث على الفعل إلاّ الله تعالى، فإن مازجه شيء من حظوظ النفس بطل صدق النية وجاز تسمية صاحبه كاذبا، وهل يقتضي هذا العمل ثوابا أم عقابا أم لا يقتضي شيئا أصلا؟ فيه نزاع. وذكر الغزالي أنّ الأخبار في ذلك لا تخلو عن تعارض، واختار أن ينظر إلى قدر قوة الباعث، فإن كان الباعث الديني مساويا للباعث النفسي تقاوما وتساقطا وصار العمل لا له ولا عليه، وإن كان باعث الرياء أغلب وأقوى أفضى إلى العقاب، وإن كان قصد التقرّب أغلب فله ثواب بقدر ما فضل من قوة الباعث الديني، لقوله تعالى :﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾ وقوله تعالى : ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ وَإِنْ تَكُ حَسَنَةً يُضَاعِفْهَا﴾. ونقل الأبّي في تفسيره عن الشيخ ابن عرفة أنّ قوله تعالى: ﴿وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ وَأَخْرِجُوهُمْ مِنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْ﴾. يشير إلى أنّ العمل الدّيني إذا صاحبه قصد دنيويّ بطريق التّبع لا يكرّ عليه بالإبطال.

القسم الثالث الصّدق في العزم، وهو عبارة عن التّمام والقوّة بأن لا يكون في عزمه نوع تردّد وميل وضعف يضاد الصدق في العزيمة. فالصادق والصديق هو الذي تصادف عزيمته في الخيرات كلّها قوة تامة ليس فيها ميل ولا تردّد، بل تسخو نفسه أبدا بالعزم المصمم الجازم على الخيرات.

القسم الرابع الصدق في الوفاء بالعزم، وهو أن لا تنحلّ العزيمة وتغلب الشهوة عند التمكّن من الفعل، فإنّ النفس قد تسخو بالعزم في الحال لا مشقّة في الوعد والعزم، والمؤونة فيه خفيفة، ولذلك مدح الله الموفين بالعهد. وروى أنّ أنس بن النّضر لم يشهد بدرا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم، فشقّ ذلك على قلبه، وقال: «أوّل مشهد شهده رسول الله صلى الله عليه وسلم غبت عنه. أما والله لئن أراني الله مشهدا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ليرينّ الله ما أصنع، فشهد أحدا في العام القابل، فاستقبله سعد بن معاذ، فقال : يا أبا عمرو إلى أين ؟ فقال واها لريح الجنة، إنّي أجد ريحها دون أحد، فقاتل حتى قتل، فوجد في جسده بضع وثمانون ما بين رمية وضربة وطعنة، فقالت أخته بنت النضر : ما عرفت أخي إلا بثيابه. فنزلت هذه الآية: ﴿رِجَالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللَّهَ عَلَيْهِ﴾.

القسم الخامس الصّدق في الأعمال، وهو أن يجتهد حتى لا تدلّ أعماله الظاهرة على أمر في باطنه لا يتّصف به. وهذا كالواقف على هيئة الخشوع في صلاته، ولم يقصد به مشاهدة غيره، ولكن قلبه غافل عن الصلاة، فمن ينظر إليه يراه قائما بين يدي الله تعالى، وهو بالباطن قائم في السّوق بين يدي شهوة من شهواته. فهذه أعمال تعرب بلسان الحال عن الباطن إعرابا هو فيه كاذب. فمخالفة الظاهر للباطن إن كانت عن قصد سميت رياء، وإن كانت عن غير قصد فات بها الصدق.

القسم السادس الصّدق في مقامات الدين، وهذا أعلى الدّرجات وأكملها، كالصدق في الخوف والرجاء والزهد والرضى والتوكّل والحب، فهذه الأمور لها مبادئ ينطلق الاسم بظهورها، ولها غايات وحقائق، والصادق المحقق من نال حقيقتها جعلنا الله من الصادقين في جميع الأقسام والدرجات.

وقوله في الحديث (إنّ الصدق يهدي إلى البر) أي يوصل إليه، والهداية دلالة بلطف، ولهذا أطلق على المشي برفق تهاد. وقوله ﴿فَاهْدُوهُمْ إِلَى صِرَاطِ الْجَحِيمِ﴾ وارد مورد التّهكم على حدّ ﴿فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾. ويقال هداه لكذا وإلى كذا إذا لم يكن فيه، وهداه كذا بدونهما محتمل للحالين، واختلف المتأخّرون من أهل اللسان في اعتبار الإيصال في الدّلالة، فخصّها فريق بالدّلالة الموصلة ومنهم جار الله في كشّافه وآخرون بالدّلالة على ما يوصل. وفرّق وجمع قليل بين المتّعدية إلى المفعول الثاني بنفسها فتكون بمعنى الإيصال، ولا تسند إلى غير الله، وبين المتّعدية بإلى أو اللام فتكون إرادة الطريق، ولا يختص إسنادها بالله عز وجل كما قال تعالى: ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ﴾ وقال تعالى: ﴿وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ وردّ المحقق الألوسي كون المتعدية بمعنى الإيصال لا غير بقوله: ﴿وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَى عَلَى الْهُدَى﴾ وردّ اختصاص إسنادها بالله بقوله تعالى حكاية عن إبراهيم عليه السلام: ﴿يَا أَبَتِ إِنِّي قَدْ جَاءَنِي مِنَ الْعِلْمِ مَا لَمْ يَأْتِكَ فَاتَّبِعْنِي أَهْدِكَ صِرَاطًا سَوِيًّا﴾، وعن مؤمن آل فرعون: ﴿يَا قَوْمِ اتَّبِعُونِي أَهْدِكُمْ سَبِيلَ الرَّشَادِ﴾، واستدلّ صاحب الكشّاف على أنّها الدّلالة الموصلة إلى البغية بثلاثة أوجه: الأوّل وقوع الضلال في مقابلة الهدى، كما في قوله تعالى: ﴿وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَى هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾. والضّلال عبارة عن الخيبة وعدم الوصول إلى البغية. فلو لم يعتبر الوصول في مفهوم الهدى لم يتقابلا. الثاني أنّه يقال مهدي في موضع المدح كمهتد، ومن حصل له الدلالة من غير الاهتداء لا

يقال له ذلك، فعلم أنّ الإيصال معتبر في مفهومه، الثالث أن اهتدى مطاوع هدى، ولا يكون المطاوع في خلاف معنى أصله. وردّ دليله الأول بوجهين : الأول أنّ المذكور في مقابلة الضلالة هو الهدى اللازم بمعنى الاهتداء مجازا أو اشتركا، وكلامنا في المتعدّي، ومقابله الإضلال، ولا استدلال به، إذ ربما يفسر بالدّلالة على ما لا يوصل ولا يجعله ضالا، قال الألوسي: «على أنّه لو فسّرت الهداية بمطلق الدلالة على ما من شأنه الإيصال، وصل أم لا وفسّرت الضلالة المقابل لها تقابل الإيجاب والسلب، بعدم تلك الدلالة المطلقة لزم منه عدم الوصول، لأنّ سلب الدّلالة المطلقة سلب للمقيّدة، إذ سلب الأعمّ يستلزم سلب الأخصّ، فليس في هذا التقابل ما يرجح المدعى». قلت : وفيه توقّف لأنّه لا يلزم من عدم الدّلالة المطلقة عدم الوصول، وإنما اللّازم عدم الإيصال. الوجه الثاني من أوجه الردّ أنّا لا نسلم أنّ الضّلالة عبارة عن الخيبة وعدم الوصول إلى البغية، بل الضّلال هو العدول عن الطريق الموصل إلى البغية، فيكون الهدى عبارة عن الدّلالة على الطريق الموصل. نعدّ عدم الوصول إلى البغية لازم للضلالة، ويجوز أن يكون اللازم أعمّ.

وردّ دليله الثاني بأنّه لا يلزم من عدم إطلاق المهدي على غير المهتدي، أن يكون الوصول معتبرا في مفهوم الهدى لجواز غلبة المشتق في فرد من مفهوم المشتق منه. وردّ دليله الثالث بأنّنا لا نسلّم أنّ اهتدى مطاوع هدى، بل هو من قبيل أمره فائتمر من ترتب فعل يغاير الأوّل، فإنّ معنى هداه فاهتدى دلّه على الطريق الموصل فسلكه، بدليل أنّه يقول هداه فلم يهتد، وبأنّ ما ذكره معارض بما فيه الهداية وليس فيه وصول إلى البغية، كآية: ﴿وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ﴾، والجواب بجواز وقوعهم في الضّلال بالارتداد بعد الوصول إلى الحق لا يساعده ما في التفاسير والتواريخ، فإنّها ناطقة بأنّ الجمّ الغفير من قوم ثمود لم يتّصفوا بالإيمان قطعا، وما آمن منهم إلا قليل، وقد بقوا على إيمانهم ولم يرتدّوا.

على أنّ الذّوق السليم يدرك من نفس الآية خلاف الفرض، ولهذا اختار جمع من المحقّقين القول بالاشتراك، قال الألوسي : والبحث لا دخل للاعتزال فيه.

وقوله (إنّ الصّدق يهدي إلى البرّ) البرّ اسم جامع للعمل الصالح والخير كلّه، وإذا حملنا الصدق على الصدق في غير القول، كان إيصاله إلى البرّ والطاعة ظاهرا. أما إذا حمل على الصدق في القول فوجه إيصاله إليه ما قاله القاضي أبو بكر ابن العربي من كونه يوجب الإحجام عن المعاصي، فإنّه إذا دعته نفسه إلى فاحشة من الفواحش كالسرقة والإيذاء يخاف أن يقال له : سرقت أو آذيت، فإن سكت جرّ الريبة إلى نفسه، وإن قال لا ،كذب، وإن قال نعم فسق وسقطت منزلته، وذهبت حرمته.

وقوله (وإنّ الرجل ليصدق حتى يكون صدّيقا) أي يلازم الصّدق ويعتاده حتى يكون صدّيقا، أي مستحقّا هذا الوصف وبمنزلة الصّديقين وثوابهم.

وقوله (وإنّ الكذب يهدي إلى الفجور) أصل الفجور الميل عن القصد، وقيل الانبعاث في المعاصي، وهو ظاهر في حرمة الكذب بإطلاق. ويعارضه ما في مسلم عن أم كلثوم بنت عقبة بن أبي معيط أنها سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يقول : «ليس الكذاب الذي يصلح بين الناس ويقول خيرا وينمي خيرا»، ولم أسمعه يرخّص في شيء مما يقول الناس كذب إلا في ثلاث : الحرب والإصلاح بين الناس وحديث الرجل امرأته وحديث المرأة زوجها.

قال عياض : لا خلاف في جوازه في الثلاث، وإنما اختلفوا في صورة ما يجوز منه فيها، فأجاز قوم فيها صريح الكذب وأنّ يقول ما لم يكن لما فيه من المصالح، وقالوا : الكذب المذموم ما فيه مضّرة، واحتجوا بقول إبراهيم عليه السلام: ﴿بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا﴾ وقوله : ﴿إِنِّي سَقِيمٌ﴾ وقوله في سارّة إنها أخته،

وقول منادي يوسف عليه السلام : ﴿أَيَّتُهَا الْعِيرُ إِنَّكُمْ لَسَارِقُونَ﴾. قالوا : ولا خلاف أنّه لو قصد ظالم قتل رجل هو مختف عنده وجب عليه الكذب في أنّه لا يعلم أين هو. وقال آخرون منهم الطّبري: لا يجوز الكذب في شيء أصلا، قالوا : وما جاء من الإباحة في هذا يراد به التورية واستعمال المعاريض لا صريح الكذب، مثل أن يعد زوجته أن يفعل لها ويحسن إليها، ونيّته : إن قدر الله تعالى، ويأتيها في هذا بلفظ محتمل وكلمة مشتركة تفهم ما يطيب قلبها. وكذلك في الإصلاح بين الناس ينقل لهؤلاء عن هؤلاء الكلام المحتمل والعذر المحتمل وكذلك في الحرب مثل أن يقول لعدوّه : غدا يأتينا مدد. وقد أعد قوما من جيشه ليأتوا في صورة المدد، أو يعني بالمدد الطعام. وذكر القرطبي أنّ الطبري استند في منعه صريح الكذب لقاعدة حرمة الكذب. وتأويل الأحاديث بحملها على المعاريض تأويل لا يعّضده دليل. وتأوّل هؤلاء ما وقع في قصّة الصديق عليه السلام بأنّهم فعلوا ذلك من عند أنفسهم، لأنّهم لما لم يجدوا السقاية غلب على ظنونهم أنّهم أخذوها، أو المؤذّن ذكر ما ذكر على سبيل الاستفهام أو المراد أنّهم سرقوا يوسف عليه السلام.

وأما ما وقع من إبراهيم عليه السلام فقد جاء إطلاق الكذب عليه في الحديث الشريف، وهو قوله صلى الله عليه وسلم : «لم يكذب إبراهيم النبي عليه السلام قط إلا ثلاث كذبات ثنتين في ذات الله تعالى قوله ﴿إِنِّي سَقِيمٌ﴾ وقوله ﴿بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا﴾ وواحدة في شأن سارّة، الحديث. قال المازري: الأنبياء معصومون من الكذب فيما طريقه البلاغ عن الله تعالى سواء قليله وكثيره، وأما ما لا يتعلق بالله ويعد من الصفات كالكذبة الواحدة في حقير من أمور الدّنيا، ففي إمكانه منهم وعصمتهم القولان المشهوران للسلف والخلف.

وبيّن عياض معنى قوله في الحديث «ثنتين في ذات الله تعالى وواحدة في شأن سارّة» إنّ الكذبات المذكورة إنّما هي بالنسبة إلى فهم المخاطب والسامع، وأما في نفس الأمر فليست كذبا مذموما لوجهين : أحدهما أنّه لو كان كذبا لا تورية فيه لكان جائزا في دفع الظالمين، وقد اتّفق الفقهاء على أنّه لو جاء ظالم يطالب إنسانا مختفيا ليقتله، أو يطلب وديعة لإنسان ليأخذها غصبا وسأل عن ذلك، وجب على من علم ذلك إخفاؤه وإنكار العلم. وهذا كذب جائز بل واجب لكونه في دفع الظالم، فنبّه صلى الله عليه وسلم على أنّ هذه الكذبات ليست داخلة في مطلق الكذب المذموم، الوجه الثاني إنّه ورى بها، فقال في سارّة : أختي في الإسلام. وهو صحيح في باطن الأمر. وهذه الواحدة هي أيضا في ذات الله تعالى، لأنّها سبب دفع كافر ظالم عن مواقعة فاحشة عظيمة. وقد جاء ذلك مفسّرا في غير مسلم، فقال : ما فيها كذبة. ألا يماحل بها عن الإسلام ؟ أي يجادل ويدافع. قالوا : وإنّما خص بأنّهما في ذات الله تعالى لكون الثالثة تضمّنت نفعا له، وحظّا مع كونها في ذات الله تعالى.

وأما قوله ﴿إِنِّي سَقِيمٌ﴾ أي سأسقم لأنّ الإنسان عرضة للأسقام، وأراد بذلك الاعتذار عن الخروج معهم إلى عيدهم، وشهود باطلهم وكفرهم. وقيل : سقيم بما قدر على من الموت. وقيل: كانت تأخذه الحمى في ذلك الوقت.

وأما قوله ﴿بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا﴾ فقيل الكلام على التقديم والتأخير أي: فعله كبيرهم إن كانوا ينطقون. وقال الكسائي : يوقف عند قوله بل فعله، أي فعله فاعله فأضمر، ثم يبتدئ فيقول : كبيرهم هذا فاسألوهم عن ذلك الفاعل. وقيل : الإسناد إليه من باب الإسناد إلى السبب، لأنّه سبب غضبه المفضي إلى كسر سواه. وهذه الأقوال كما ترى ينبو عنها الذوق السليم، والظاهر أنه تعريض ببطلان ألوهية الأصنام والانتفاع بعبادتها. فإنّ الإله لا يكون عاجزا، وهم إذا نظروا بعقولهم علموا عجز كبيرها عن كسر صغارها فضلا عن غيره.

لكن دفع إشكال الكذب يجعله من وادي التعريض، إنما يظهر على مذهب السّعد في التعويض من كونه مجازا أو كناية، أما إذا بنينا على ما اختاره السيّد وهو مذهب الزمخشري وابن الأثير، من أنه ليس حقيقة ولا مجازا ولا كناية، فالإشكال باق على حاله. وأجاب عنه الشيخ ابن قاسم في آياته بما نقلناه سابقا عن التلويح من كون مورد الصدق والكذب ومتعلّق الإثبات والنّفي إنما هو المعنى الكنائي المقصود، والتعريض كالكناية، فمعنى كون اللفظ مستعملا في معناه الحقيقي فيهما تصوّر المعنى الحقيقي في الذهن لينتقل منه إلى المعنى الآخر، وهو كلام ظاهر غاية الظّهور، فإنّ اللفظ يدلّ على المعنى المعرض به بواسطة السياق والقرائن، ويزيده وضوحا قول السّيد في مستتبعات التّراكيب : إنّ الكلام يدلّ عليها دلالة صحيحة. وللشيخ العطّار رحمه الله في حاشية المحلّي بحث في كلام ابن قاسم، منشؤه الغفلة عن الفرق بين دلالة الكلام على الشيء واستعماله فيه، وعدم المحافظة على أنّ ما كان غير مقصود وإنّما جعل مطيّة للمقصود، لا يتوجّه إليه الصدق والكذب. قال الشيخ العطّار: «لا يخفى أنّ المعنى المعرض به لم يستعمل فيه اللفظ، فليس بحقيقة ولا مجاز، ولا يكون مناط الصدق والكذب، لأنّ اللفظ لم يستعمل فيه. وصدق المعرض به وعدمه غير صدق المعرض عنه المستعمل فيه اللفظ والكلام بالنسبة إليه. وما أشار إليه من القياس الذي هو روح الجواب لا يصحّ. كيف وقد صرّح السّيد بأنّ الكناية بالنّسبة للمكنّى عنه لا تكون تعريضا قطعا، وإلا لزم أنّ يكون المعنى المعرّض به قد استعمل فيه اللفظ، وقد ظهر بطلانه» اهـ كلامه، فقوله (أنّ المعنى المعرض به لم يستعمل فيه اللفظ). مسلّم، وقوله (ولا يكون مناط الصدق والكذب لأنّ اللفظ لم يستعمل فيه) ممنوع، فإنّ مناط الصدق والكذب هو المقصود، والمعنى المعرض به هو المقصود. وقد صرّح السّيد نفسه بذلك. وتعليله بأنّ اللفظ لم يستعمل فيه غير صحيح، لأنّ العلّة في

توجّه الصّدق والكذب القصد لا الاستعمال. وقوله (وصدق المعرض عنه غير صدق المعرض به) إن أراد به نفس الأمر لأنّهما غيران، فمسلّم. وإن أراد في التركيب فلا يتوجّه الصدق إلى المعرض عنه أصلا، لأنّه جعل مطيّة للغير.

وقوله «وإنّ الفجور يهدي إلى النار» أي يوصل إلى ما يكون سببا لدخولها، وذلك داع لدخولها.

وقوله «وإنّ الرجل ليكذب حتى يكتب عند الله كذّابا» زيادة حثّ على ترك الكذب، فإنّه إذا تساهل فيه كثر منه فعرف به وكتب لمبالغته كذّابا. ومعنى هنا يحكم له بذلك، ويستحقّ صفة الكذّابين وعقابهم، أو المراد إظهار ذلك للمخلوقين إما أن يشتهر بذلك الوصف في الملا الأعلى، وإما أن يلقي ذلك في قلوب الناس، كما ورد من وضع القبول والبغضاء في الأرض للإنسان. والداعي لتفسير الكتابة بما ذكر والعدول عما يتبادر من تفسيرها بالقضاء ما علم من كون القلم جفّ بما هو كائن.

وفي الحديث من المحسنات البديعيّة المقابلة كما في حديث التّسبيح الذي ختم به البخاري الصّحيح، والحمد لله أولا وآخرا وظاهرا وباطنا، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم .

المجلس الحادي عشر

الموسوم بالدّرر المتناسقة في كون الأمّة المحمديّة وسطا شاهدة للأنبياء على أممها السّابقة



الحمد لله حقّ حمده، والصلاة والسلام على سيدنا محمد نبيّه وعبده، وعلى آله وصحبه أهل ودّه، وبك اللهم أعتصم، من الوقوع فيما يصم، وعليك أعتمد في الورد والصدر يا من لا يخيب من عوّل عليه، وتوسّل به إليه، تولّني بحفظك ورعايتك، ومدّني بتوفيقك وإعانتك إنّك بالإجابة جدير، نعم المولى ونعم النصير.

قال الإمام أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري رحمه الله في كتابه الصحيح من كتاب التفسير:

باب قول الله تعالى ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾وما أمر النبّي صلّى الله عليه وسلم بلزوم الجماعة وهم أهل العلم، حدّثنا إسحاق بن منصور، حدثنا أبو أسامة، حدثنا الأعمش، حدثنا أبو صالح عن أبي سعيد الخدري، قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : «يجاء بنوح يوم القيامة فيقال له : هل بلّغت؟ فيقول : نعم يا ربّ، فتسأل أمتّه: هل بلّغكم ؟ فيقولون : ما جاءنا من نذير، فيقول : من شهودك ؟ فيقول : محمد وأمتّه، فيجاء بكم فتشهدون»، ثم قرأ رسول الله صلى الله عليه وسلم ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا-قال عدلا- لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾.

وعن جعفر بن عون: حدثنا الأعمش عن أبي صالح، عن أبي سعيد الخدري عن النبي صلى الله عليه وسلم بهذا.

اقتضت عناية الله بهذه الأمّة المحمديّة أن ألبسها حلل الكرامة، وأقعدها غارب الفضل والشّرف يوم القيامة، فجعلها شهداء على غيرها من الأمم، وأفاض عليها بذلك التّنويه سجال النعم، وقد أخرج ابن جرير عن جابر أنّ النبي صلى الله عليه وسلم قال: «أنا وأمتي لعلى كوم يوم القيامة مشرفين على الخلائق، ما أحد من الأمم إلا ودّ أنه منها، أيّتها الأمّة وما من نبي كذّبه قومه إلا نحن شهداؤه يوم القيامة، أنّه قد بلّغ رسالات ربّه ونصح لهم».

وعن زيد بن أسلم أنّ الأمم يقولون يوم القيامة: «والله لقد كادت هذه الأمة أن تكون أنبياء كلهم لما يرون الله أعطاهم»، وأخرج البخاري حديث الباب في ثلاثة مواضع من الصحيح، فباعتبار إفادته حال نوح مع قومه في الآخرة أخرجه في كتاب الأنبياء، وباعتبار تفسير النبي صلى الله عليه وسلم الوسط بالعدل أخرجه في كتاب التفسير، وباعتبار تضمّن الآية اتصاف الشهود بأنّهم وسط عدول، وهم المتّبعون لهديه صلى الله عليه وسلم المتمسّكون بما جاء به من الكتاب والسّنة، أما غيرهم فإنّهم أطراف لا وسط ولا عدول، أخرجه في كتاب الاعتصام بالكتاب والسّنة.

وقوله في الحديث (يجاء بنوح يوم القيامة، فيقال له: هل بلّغت؟) أي أمتك الرسالة، فحذف المفعولان اختصارا لقيام القرينة.

وقوله (فيقول نعم يا رب) أي بلغتهم الرسالة، لأنّ نعم حرف لتقرير ما قبله من نفي أو إثبات، ولهذا روى عن ابن عباس رضي الله عنهما أنّه لو قيل نعم في جواب «ألست بربكم» لكان كفرا، واستشكل بما قاله جماعة من النّحاة: إذا كان قبل النفي استفهام، فإن كان على حقيقته فجوابه كجواب النّفي المجردّ، وإن كان مرادا به

التقرير فالأكثر أن يجاب بما يجاب به النّفي رعيا للفظه، ويجوز عند أمن اللبس أن يجاب بما يجاب به الإيجاب وعيا لمعناه، وقال ابن عصفور: أجرت العرب التقرير في الجواب مجرى النّفي المحض، وإن كان إيجابا في المعنى، فإذا قيل : ألم أعطك درهما؟ قيل في تصديقه: نعم، وفي تكذيبه : بلى، وذلك لأنّ المقرر قد يوافقك فيما تدّعيه، وقد يخالفك. فإذا قال : نعم، لم يعلم هل أراد: نعم، لم تعطني – على اللفظ أو نعم، أعطيتني على المعنى، فلذلك أجابوه على اللفظ، ولم يلتفتوا إلى المعنى، قال الشيخ ابن هشام: قال الشيخ ابن هشام: فتحرّر أنّه لو أجيب (ألست بربّكم)؟ بنعم، لم يكف في الإقرار، لأنّ الله سبحانه وتعالى أوجب في الإقرار بما يتعلّق بالربوبية العبارة التي لا تحتمل غير المعنى المراد، ولعلّ ابن عباس رضي الله عنهما إنّما قال: إنّهم لو قالوا نعم جوابا للملفوظ به على ما هو الأفصح لكان كفرا، إذ الأصل تطابق الجواب والسؤال لفظا، وبحث فيه الشيخ ابن هشام بأن التّكفير لا يكون بالاحتمال، وغمزه الشيخ الأمير بأنّ هذا إذا تقرّر قبله إسلام، قلت : وهو غير مقيّد لأنّه إذا تقرّرت حالة سابقة وجب العمل بالاستصحاب، وإلا عمل بالأصل كما هنا، والأصل هو الإقرار بالربوبيّة لحديث «كلّ مولود يولد على الفطرة فأبواه يهوّدانه أو ينصّرانه أو يمجّسانه».

وقول نوح عليه السلام (نعم) لا ينافي قول الله تعالى: ﴿يَوْمَ يَجْمَعُ اللَّهُ الرُّسُلَ فَيَقُولُ مَاذَا أُجِبْتُمْ، قَالُوا لاَ عِلْمَ لَنَا إِنَّكَ أَنْتَ عَلاَّمُ الغُيُوبِ﴾ لأنّ الإجابة غير التبليغ، والآية نفت العلم بالإجابة، والحديث أثبت العلم بالتبليغ، هذا ونفى الرّسل عن أنفسهم العلم بالإجابة مشكل لعلمهم بما أجيبوا به، وقد أجيب عن هذا الإشكال بوجوه : الأوّل أنّ النفي ليس على حقيقته، بل كناية عن إظهار التشكّي والالتجاء إلى الله بتفويض الأمر كلّه إليه، كما أن الاستفهام

في قوله ﴿مَاذَا أُجِبْتُمْ﴾ ليس على حقيقته لأنّ الله علام الغيوب يعلم السّر وأخفى، بل لقصد توبيخهم، الثّاني أنّ النّفي على حقيقته، لكن على خصوص في الزّمان وهو أوّل الأمر لذهولهم من الخوف، ثم يجيبون في ثاني الحال بعد رجوع الشعور إليهم، وهو في حال شهادتهم على الأمم، وردّ الخازن هذا الجواب بأنّ الله تعالى قال في حقّ الأنبياء: ﴿لَا يَحْزُنُهُمُ الْفَزَعُ الْأَكْبَرُ﴾، الثّالث أنّه إشارة إلى أنّ علمهم في جنب علم الله تعالى بمنزلة العدم مع تفويض الأمر إليه، الرّابع أنّه ليس النّفي العلم بجوابهم عند التبليغ ومدّة حياة الأنبياء عليهم السلام، بل بما كان منهم في عاقبة الأمر وآخره الذي به الاعتبار فإنّ الأمور بخواتيمها، أي لا علم لنا بما أحدثوا بعدنا، فهو كقول عيسى عليه السلام ﴿وَكُنْتُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا مَا دُمْتُ فِيهِمْ، فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي كُنْتَ أَنْتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ وَأَنْتَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ قال الشّهاب الخفاجي واعترض على هذا بأنّهم يرون آثار سوء الخاتمة عليهم، فلا يصحّ نفي العلم وبما كان منهم بعد الأنبياء عليهم الصلاة والسلام قال : ولا يصحّ الجواب بأنّ ظهور آثار الشّقاوة لا يدلّ على الجواب فلعلّهم أجابوا إجابة قبول ثم غلبت عليهم الشقاوة، لأنّه ليس المراد بماذا أجبتم نفس الجواب الذي يقولونه أو الإجابة التي تحدث منهم، بل ما كانوا عليه في أمر الشريعة من الامتثال والانقياد وامتثال الأوامر واجتناب النواهي أو عكس ذلك، قال فإنّ استدل على عدم علمهم بحالهم بقول عيسى عليه السلام ﴿فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي كُنْتَ أَنْتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ﴾ قيل في الجواب أنّه إثبات لقبائحهم على الوجه الأبلغ واعتذار بأنّه لم يكن له المنع بعد التوفّي أي الرفع، وإظهار أنّه لا ذنب له في ذلك ولا تقصير فلا يدلّ على نفي العلم بحالهم بعده.

قلت : يدلّ على كون الأنبياء لا يعلمون ما أحدثته أممهم بعدهم، حديث الصحيحين عن سهل بن سعد رضي الله عنه، قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «أنا فرطكم على الحوض من مرّ عليّ شرب، ومن شرب لم يظمأ أبدا، ليردنّ علي أقوام أعرفهم ويعرفونني، ثم يحال بيني وبينهم فأقول : إنّهم منّي، فيقال : إنّك لا تدري ما أحدثوا بعدك فأقول سحقا سحقا لمن غيّر بعدي».

وفي نداء نوح عليه السّلام للمولى جلّ وعلا بالرّب ترقيق واستعطاف، يقتضيها أنّ المقام فزع ومخاوف، والرّب في الأصل بمعنى التربية، وهي تبليغ الشيء إلى كماله على سبيل التّدريج المستلزم ذلك الاهتمام، والاعتناء القاضي بالحفظ والرّعاية.

وقوله (فتسأل أمتّه هل بلّغكم) المراد بالأمّة أمّة الدعوة، وقوله فيقولون (ما جاءنا من نذير) أي يقول الكفّار منهم، لأنّ المؤمنين منهم يصدّقون نوحا عليه السلام، وقد ورد في حديث مطول «فتدعى الأمم، فيقال : هل بلّغكم الرّسل عهدي، فمنهم المكذّب ومنهم المصدّق»، فالحديث على وزان قوله تعالى ﴿وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ﴾ بعد قوله﴿وَالمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ﴾ فالضمير يعود على بعض المطلقات وهنّ الرجعيات، والمنصور عند الأصوليين أن الضمير العائد على بعض أفراد العام لا يخصّص.

وقول أمّة نوح[كما في الحديث المتقدم أول الباب]: «مَا جَاءَنَا مِنْ نَذِيرٍ» أي لا هو ولا غيره، لأنّ النكرة في سياق النّفي تعمّ، والإنذار التخويف، والإعلام بما يحذر منه، وإنما اقتصروا على نفي مجيء الرسول بوصف النّذارة دون البشارة، لأنّهم توقّعوا الضّرر وشاهدوا الخطر فمهّدوا لأنفسهم العذر للنّجاة منه، بانتحال الكذب ظنا منهم أنّ الكذب في ذلك اليوم يفيدهم الخلاص من النّار، ونظيره قول جماعة من الكفار ﴿ وَاللَّهِ رَبِّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ ﴾ولم

يعاينوا من النعيم ما تهوى به أفئدتهم إليه فينفون مجيء البشير عسى أن يبلّغوه، قلت: وقضيّة الاكتفاء منهم بهذا الجواب شاهد لما ذهب إليه عبد الملك بن الماجشون من كفاية الجواب عن الدّعوى الخاصة بلا حقّ لك عليّ، وصحّحه ابن عبد السّلام قائلا: يلزم من نفي الأعم نفي الأخصّ، وأصل ابن القاسم في المدوّنة : إذا كانت دعوى خاصة فيجب أن يكون جوابها خاصا كذلك، ولا يكفي المطلوب أن يجيب عنها بجواب يعمّها ويعمّ غيرها.

وقوله في الحديث (فيقال من شهودك فيقول محمد وأمّته فيجاء بكم فتشهدون) ظاهر في حكم الله بيننا في الآخرة ما هي عليه أحكام الشرع في الدنيا، ووجه ذلك طلب الشّهود من نوح عليه السلام وهو العالم بصدقه، ويدلّ عليه أيضا استفسار المولى سبحانه الشهود على ما ورد في حديث مطول أخرجه ابن جرير الطبري، وهو أنّ رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : «إذا جمع الله عباده يوم القيامة كان أوّل من يدعى اسرافيل، فيقول له ربه : ما فعلت في عهدي؟ هل بلّغت عهدي ؟ فيقول: نعم رب قد بلغته جبريل، فيدعى جبريل فيقال له : هل بلغك إسرافيل عهدي ؟ فيقول : نعم ربّي قد بلّغني، فيخلّي عن إسرافيل ويقال لجبريل: هل بلّغت عهدي ؟ فيقول : نعم قد بلغت الرّسل، فتدعى الرسل، فيقال لهم : هل بلّغكم جبريل عهدي ؟ فيقولون نعم ربنا، فيخلّي عن جبريل، ثم يقال للرسل : ما فعلتم بعهدي ؟ فيقولون بلغنا أممنا، فتدعى الأمم فيقال : هل بلّغكم الرسل عهدي؟ فمنهم الكذب ومنهم المصدق، فتقول الرّسل : إنّ لنا عليهم شهودا أن قد بلغنا مع شهادتك فيقول : من يشهد لكم ؟ فيقولون : أمّة محمد، فتدعى أمّة أحمد صلى الله عليه وسلم، فيقول : أتشهدون أنّ رسلي هؤلاء قد بلّغوا عهدي إلى من أرسلوا إليه؟ فتقولون : نعم ربّنا شهدنا أن قد بلغوا، فتقول تلك الأمم كيف

يشهد علينا من لم يدركنا، فيقول لهم الربّ تبارك وتعالى : كيف تشهدون على من لم تدركوا؟ فيقولون : ربّنا بعثت إلينا رسولا، وأنزلت إلينا عهدك وكتابك، وقصصت علينا أنهم قد بلغوا فشهدنا بما عهدت إلينا، فيقول الرب : صدقوا، فذلك قوله : ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا-وَالوَسَطُ العَدْلُ-لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾، قال ابن أنعم فبلغني أنه يشهد يومئذ أمة محمد صلى الله عليه وسلم إلا من كان في قلبه حقد على أخيه اهـ.

وقد أفاد هذا الحديث المفصّل لحديث الباب أنّ الأنبياء كلّهم يسألون وهو ظاهر الآية، وحينئذ يتوجّه سؤال عن الحكمة في ذكر نوح عليه السلام دون سائر الأنبياء، وجوابه أنّ ذكره لأنّه أوّل الرسل، وعدم ذكر غيره للاستغناء عنه بالآية التي وقع الاستشهاد بها، فإن قيل حديث الباب يعارضه قوله عليه الصلاة والسلام: «أوّل من يحاسب من الأمم وأوّل من يجوز من الأمم الصراط أمتي» وجوابه أنّ حساب الأمم على نوعين : الأوّل أن تسأل الأمم هل بلّغكم الرسل من الله ؟ وهذا هو الذي يتقدّم فيه جميع الأمم على هذه الأمّة، الثاني سؤال الأمم كل شخص منهم منفردا عن عمله بمقتضى شريعته، وهذا الذي تكون هذه الأمّة أوّل من يحاسب عليه ورسول الله صلى الله عليه وسلم شاهد عليهم، قال الله تعالى : ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا وَدَاعِيًا إِلَى اللَّهِ بِإِذْنِهِ وَسِرَاجًا مُنِيرًا﴾ وهذه الشهادة على أمتّه لنفسه بإبلاغهم الرسالة من خصائصه عليه الصلاة والسلام، لأنّ غيره من الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، وإن كان ذا شهادة بمقتضى قوله تعالى: ﴿فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ وَجِئْنَا بِكَ عَلَى هَؤُلَاءِ شَهِيدًا﴾ إلا أنّه مطالب بالبيّنة وشهادته لا تقبل، إلا بشهادة النبي صلى الله عليه وسلم وأمتّه له بالتبليغ.

قال الشيخ ابن أبي حمزة في طلب الشهود من نوح عليه السلام، دليل لمذهب مالك أنّ القاضي لا يحكم بعلمه، وهو مذهب أحمد وشريح، ومذهب أبي حنيفة والشافعي وأبي ثور والبخاري للقاضي أن يقضي بعلمه، ولهؤلاء أن يتفّصوا عن دلالة الحديث بأنّ طلب الشهادة لم يكن لأجل توقّف القضاء عليها، بل لإبكات الجاحدين وتعنيفهم على الإعراض عما حضروه بأنفسهم وشهدوه بأبصارهم، وإظهار فضل هذه الأمّة والتّنويه بقدرها حيث استسلموا للأدلّة الواضحة، وانقادوا للتّصديق الذي نالوا به مرتبة الشهادة.

وإنما صحّ لهذه الأمّة الشهادة بالتبليغ مع عدم إدراكهم الأمم السّالفة لوجود مدار رحى الشهادة، وهو التّحقق واليقين، وقد يلحق به الظّن للحاجة. وطريق التحقّق أحد أربعة أشياء، إما الحسّ كالشهادة بشرب الخمر استنادا لرائحتها، وإما العقل كالشهادة بالخط، وإما قرائن الأحوال كالشهادة بالإعسار، وإما السّمع والعقل كشهادة السماع، وهذا المستند الأخير هو معتمد الأمة المحمدية، فإنّ النظر في المعجزة عقد قلوبهم على صدق رسول الله وإخبار الرسول لهم مشافهة، أو بطريق الوسائط المفيدة للعلم أفضى بهم إلى استيقان ما شهدوا به، وهذا معتمد خزيمة رضي الله عنه في شهادته للنبي صلى الله عليه وسلم بما لم يحضره، حتى جعل شهادته تعدل شهادة رجلين منا.

ولكون المدار في الشهادة على التّحقق عاب عمر رضي الله عنه على بعض الصّحابة لما امتنع من الشهادة بأنّ فلانا شرب خمرا، وقال: لا أشهد أنه شربها، ولكن أشهد أنه قاءها، فقال عمر : دعني من هذا التعمّق فوالله ما قاءها حتى شربها.

والشهادة للأنبياء بالتبليغ لأنها يختص بها فضلاء الأمّة وعدولها، ويلزم تخصيص عموم حديث الباب بما ذكر لوجوه : أحدها قول الأمّة المحمّدية : «وأنزلت إلينا عهدك وكتابك، وقصصت علينا أنهم قد بلغوا فشهدنا بما عهدت إلينا» الخ ما تقدم، وهل يصحّ أن يكون هذا الجواب ممن لم يعلم من الكتاب شيئا، وكثير ما هم في هذه الأمّة المحمّدية، الثّاني قول ابن أنعم فبلغني أنّه يشهد يومئذ أمّة محمد صلى الله عليه وسلم إلا من كان في قلبه حقد على أخيه، الثّالث ما أخرجه مسلم في صحيحه عن أبي الدّرداء رضي الله عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إنّ اللعانين لا يكونون شهداء ولا شفعاء يوم القيامة»، الرّابع الآية التي ساقها رسول الله صلى الله عليه وسلم المتضمّنة اتصاف الشهود بأنّهم وسط عدول.

وفي الحديث تنبيه للنّاس أنّهم مسؤولون عن أعمالهم ولاسيما الرّؤساء والكبراء، فإذا سئل نوح عليه السلام وهو حيث هو من مكانة الرسالة وعلوّ الدّرجة ورتبة الاصطفاء، فما بالك بغيره ممن لم يكن له في هذه المنازل قدم، وقد وردت الأحاديث الصّحيحة طافحة بسؤال النّاس عن أعمالهم، ففي الحديث : «كلّكم راع وكلكم مسؤول عن رعيّته، فالإمام راع وهو مسؤول عن رعيّته والمرأة راعية في بيت زوجها وهي مسؤولة عن رعيّتها، والخادم راع في مال سيده وهو مسؤول عن رعيّته، والرجل راع في مال أبيه وهو مسؤول عن رعيّته، فكلّكم راع وكلكم مسؤول عن رعيّته».

واختلف المفسّرون في المشار إليه في قوله تعالى : ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ فذهب فريق إلى أنّه مفهوم الآية المتقدمة، أي كما جعلناكم مهديين إلى الصراط المستقيم، أو جعلنا قبلتكم أفضل القبل، جعلناكم أمّة وسطا، قاله

ناصر الدين البيضاوي، واعترض فهم أفضلية قبلتنا من الآية المتّقدمة بأنّ مثليّة الحكم النّاسخ جائزة، وأجاب الشّهاب الخفاجي بأنّه مفهوم من التّشبيه لأنّ معناه جعلناكم خيارا مفضّلين كقبلتكم، وهو يقتضي ذلك بالفحوى، قال عبد الحكيم السيلكوتي : ويردّ على كلا التفسيرين أنّ الجعل المشبّه به غير مختص بهذه الأمة، لأنّ مؤمني الأمم السابقة كانوا أيضا مهتدين إلى صراط مستقيم، وكان قبلة بعضهم أفضل القبل أيضا، والجعل المشبه مختص بهم، فلا يحسن التشبيه اهـ. وذهب جار الله في كشّافه إلى أنّ المشار إليه هو مصدر الفعل المذكور بعده، فقال أي مثل ذلك الجعل العجيب جعلناكم أمة وسطا، قال المحقق سعد الدين التفتازاني يريد أنّ ذلك إشارة إلى مصدر الفعل المذكور بعده، لا إلى جعل آخر يقصد تشبيه هذا الجعل به، كما يتوهّم من أنّ المعنى : ومثل جعل الكعبة قبلة جعلناكم أمة وسطا، وإذا تحققته فالكاف مقحم إقحاما كاللازم لا يكادون يتركونه في لغة العرب وغيرهم اهـ. وهذا الذي ارتضاه المحقّقون من شراح الكشاف فيه وفي أمثاله، قال الشّهاب الخفاجي : وقد كنت مع تحقّق أن هذا هو الحق ومقتضى البلاغة برهة ألتمس ما يميط عنه لثام الشّبهة، إلا أني مع كثرة ما أرفرف عليه لم أجد ما يفصح عنه ويبرّد غلّة الصدر منه، حتى انكشف لي الغطاء وتقريره أنّ الشّريف قدّس سرّه قال في شرح المفتاح : ليس من التّشبيهات هي المعاني الوضعيّة فقط، إذ تشبيهات البلغاء قلّما تخلو من مجازات وكنايات، قال الشّهاب، فرأيناهم يستعملون كذا وكذا كناية عن الاستمرار، قال الحماسي :

هكذا يذهب الزمان ويفـ

نـى العلم ويدرس الأثـر

وقد نصّ عليه التبريزي في شرح الحماسة، وله شواهد كثيرة ورأيناهم يستعملون كذا كناية عن التّهويل والتّعظيم، قال أبو تمام :

كذا فليجل الخطب
وليفدح الأمر

وهو في صدر القصيدة لم يسبق له ما يشبه به، والإشارة كالضمير ترجع إلى المتأخّر فتفيد التعظيم للتفسير بعد الإبهام، فتجعل كناية عن ذلك وأنّه أمر مقرر معّظم. ونقل الوزير عاصم بن أيوب في شرح قول زهير :

كذلك خيمهم ولكل قوم
إذا مستهم الضراء خيم

عن الجرجاني أنّ (كذلك) نقيض (كلا)، لأنّ كلا تنفي. وكذلك تثبت، ومثله قوله تعالى ﴿كَذَلِكَ نَسْلُكُهُ فِي قُلُوبِ الْمُجْرِمِينَ﴾. فمعنى البيت أنّ هرما وآباءه ثبت لهم حسن الخلق في دفع الملّمات إذا نزلت بقومهم، وإن كانت الأخلاق تتغيّر عند نزول الشدائد وحلول العظائم، فظهر من هذا ما ذهب إليه البيانيّون من أنّ (كذلك) يكون في كلام لتثبيت ما بعده وتقريره، من غير نظر للتّشبيه وأنّه طريق مسلوك لبلغاء العرب. وتوضيحه أنّ وجه الشبه يكون كثيرا في النّوعية والجنسيّة، كقولك هذا الثوب كهذا الثوب في كونه خزّا أو بزّا. وهذا التّشبيه يستلزم وجود أمثاله وثبوته في ضمن النوع، فأريد به على طريق الكناية مجرّد الثّبوت لما بعده، ولما

كانت الجملة تدلّ على الثّبوت كان معناها موجودا بدونها، وهي مؤكّدة له، فكانت كالكلمة الزّائدة. وهذا معنى قوله إنّها مقحمة. وأمّا دلالتها على كون ما بعدها عجيبا غريبا، فلأنّ ما ليس كذلك لا يحتاج لبيان، فلما اهتم بإثباته في الكلام البليغ علم أنه أمر غريب اهـ. وإذا اخترنا ما ذهب إليه الإمام الفخر والبيضاوي وغيرهما من كون التشبيه مقصودا، فارتباط هذه الآية الشريفة بسابقتها متين العرى، وإذا اخترنا ما ذهب إليه الكشّاف وشراحه، فمناسبة كونهم أمّة وسطا شهداء على الناس لما سبق له النّظم من تحويل القبلة أن أهل الكتاب، لما أنكروا تحولهم عن قبلة من قبلهم ردّ عليهم إنكارهم بأنّ هذه الأمة، وأهل هذه القبلة شهداء عليكم يوم الجزاء وشهادتهم مقبولة عند الله، فهم أحقّ باتّباعهم والاقتداء بأهل قبلتهم، ولا وجه لإنكاركم عليهم، لأنّ قولهم وفعلهم مقبول دونكم.

ولفظ الوسط يسكن فيكون بمعنى بين، ويفتح فيكون ما وقع بين الطرفين بحيث تكون نسبته إليهما متساوية وقد يراد ما يكشف من جوانبه ولو من غير تساو، كما في المصباح. ثم استعير للخصال المحمودة لوقوعها بين طرفي الإفراط والتفريط، ولذا قيل خير الأمور أوسطها. وقال الشاعر :

حب التناهي غلط
خير الأمور الوسط

ثم أطلق على المتّصف بها مستويا فيه الواحد والجمع، والمذكّر والمؤنّث كسائر الأسماء التي وصف بها، قاله الزّمخشري والبيضاوي وهو ظاهر في اختصاص الوسط بالمدح، وحقق السّهيلي في الرّوض الأنف أنّ الوسط يكون مدحا وذمّا،

كقولهم أثقل من مغن وسط، لأنّه كما قال الجاحظ : يختم على القلب ويأخذ على الأنفاس لأنه ليس بجيّد، فيطرب ولا يدري، فيضحك، وقالوا : الوسط أخو الدّون. وإنّما يمدح به في مقامين : أحدهما الشهادة لتوسّط الشاهد في الحق، وعدم ميله إلى أحد الجانبين. والثاني النّسب كما قيل في وصف أم المؤمنين خديجة رضي الله عنها : إنّها كانت وسيطة في قومها، لأنّ وسط القبيلة أعرقها وصميمها، لإحاطة الآباء والأمّهات به من كل جانب، فلذا كان مدحا. والأطراف يتسارع إليها الخلل، والأوساط محميّة عنه، وإلى هذا أشار الطائي بقوله في وصف قلعة: كانت هي الوسط المحمى فاكتنفت بها الحوادث حتى أصبحت طرفا.

وفسّر النبي صلى الله عليه وسلم الوسط بالعدل وعليه قول زهير:

هم وسط يرضى الأنام بحكمهم

إذا نزلت إحدى الليالي العظائم

والعدل في الأصل مصدر، فلذا أطلق على الواحد وعلى الجماعة. قال المحقّق السيلكوتي : والمراد بالعدل هنا العدالة التي هي كمال القوة العقليّة والشهويّة والغضبيّة، أعني استعمالها فيما ينبغي على ما ينبغي، لأنّها العدالة الحقيقية المعسّرة بالتوسّط بين الإفراط والتفريط، لا العدالة التي اعتبرها الفقهاء، أعني اجتناب الكبائر وعدم الإصرار على الصغائر، لأنّ علم العباد لّما لم يحط إلا بالظاهر امتنع اعتبار تلك العدالة في إحياء الحقوق اهـ.

وهذه العدالة الحقيقية هي التي عرّفها الشيخ تاج الدين السّبكي بقوله: ملكة تمنع عن اقتراف الكبائر وصغائر الخسة والرذائل المباحة. ولكون هذه العدالة غير مشترطة للفقهاء قال الشيخ ابن قاسم في الآيات البيّنات : والمأخوذ من كلام الفقهاء

أنّ المدار على عدم ارتكاب ما ذكر، وإن لم يكن عنده ملكة بل بمجاهدة النفس. وقد ظهر أنّ ما سميناه عدالة حقيقية أثره العمل الممنوع صاحبه من الجري مع هواه، فتبقى النفس متطلّعة لمعرفة الحارس لصاحب هذه المرتبة من الوقوع في مهاوى الآثام، وهذا الحارس هو العلم المقيّد لصاحبه بمقتضاه، الحامل له على قوانينه طوعا أو كرها. وبيّن أبو إسحاق الشاطبي في المقدمة الثامنة من الموافقات معنى هذه الجملة فقال : إنّ أهل العلم في طلبه وتحصيله على ثلاث مراتب : المرتبة الأولى الطالبون له ولما يحصلوا على كماله بل هم في رتبة التقليد، وهؤلاء إذا دخلوا في العمل به فبمقتضى الحمل التكليفي والحث الترغيبي والترهيبي، ولا ينفرد العلم هنا بالحمل دون أمر خارج مقوّ له من زجر وما جرى مجراه. المرتبة الثانية الواقفون منه على براهينه ارتفاعا عن حضيض التقليد المجرّد واستبصارا فيه، بيد أنه لم يصر كالوصف الثّابت للإنسان، وإنما هو كالأشياء المكتسبة، والعلوم المحفوظة، ولما لم يصر لهم كالوصف ربّما كانت أوصافهم الثّابتة من الهوى، والشّهرة الباعثة الغالبة أقوى الباعثين فيفتقر إلى أمر خارجي أرقى من الأول، كمحاسن العادات ومطالبة المراتب التي بلغوها بما يليق بها، المرتبة الثالثة الذين صار لهم العلم وصفا من الأوصاف الثابتة بمثابة الأمور البديهيّة أو مقاربة لها، وهؤلاء لا يخلّيهم العلم وأهواءهم إذا تبيّن لهم الحق، بل يرجعون إليه رجوعهم إلى دواعيهم البشريّة وأوصافهم الخلقيّة. والأدلّة على صحّة هذه المرتبة من الشريعة كثيرة قال تعالى : ﴿اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَانِيَ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ﴾ والذين يخشون ربّهم هم العلماء لقوله ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ العُلَمَاءُ﴾ وأطال رحمه الله في الاستدلال على صحّة هذه المرتبة. قلت : ومما يدلّ دلالة واضحة عليها ما ورد أنّ نفرا من الصحابة اجتهدوا في العبادة، وسألوا عن عبادة رسول الله صلى الله عليه وسلم ولما أخبروا

عنها فكأنّهم تقالوها، فقالوا أين نحن منه وقد غفر له ما تقدّم من ذنبه وما تأخّر، فردّ عليهم رسول الله صلى الله عليه وسلم بأنّه أعلمهم بالله، ولا ريب أنّ العدالة بالمعنى الخاص إنّما تتحقّق في أهل المرتبة الثالثة، وهم المجتهدون الذين تخلّقوا بما علموه وصار العلم من أوصافهم الثابتة. أما غيرهم فلا يصدر عنهم العمل بسهولة فلا تتحقّق فيهم الملكة وقوله تعالى : ﴿لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ﴾ أي بأنّ الله أرسل الرسل فبلّغوا ونصحوا وأوضحوا السبل، وهي غاية للجعل المذكور مرتبة عليه، فإنّ المتّصف بالعدالة بالمعنى الخاص المتقدّم، يكون مدركا لما تضمّنه كتاب الله المبين من أحكام الدّين وما قصّه الله مما جرى بين الأنبياء وأممهم.

وقوله تعالى : ﴿وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ أي مزكيا لكم. وعدّيت الشهادة بعلى لما في الشهيد من معنى الرقيب والمهيمن، فعدّى تعديته لأنّ هذه الشهادة شهادة تزكية والمزكّى لا بد أن يكون مراقبا على أحوال المزكي، فإذا شهد منه الرشد والصلاح يشدّ بعدالته وتزكيته، وقدم الظرف للدلالة على اختصاص شهادته بهم، ولا ينافي هذا الاختصاص شهادة الرسول عليه الصلاة والسلام لرسل الأمم قبله، لأنّ تلك شهادة تبليغ، وهذه شهادة تزكية. ويجوز أن يكون القصر بالقياس إلى سائر الأمم لا إلى رسلهم.

وقد استدلّ بالآية على حجيّة الإجماع، وتنظم من مقدمتين : الأولى أن اتّباع الحق واجب، الثانية أن الحق لا يعدو مجموع المجتهدين، إذ لو كان ما اتفقوا عليه باطلا لانثملت عدالة مجموعهم، فلا يكون فيهم من يوجد بهذه الصفة، واعترض الاستدلال بأوجه : الأوّل أنّ العدالة لا تنافي الخطأ في الاجتهاد، وأجيب عنه بأنّ العدالة بالمعنى الخاص تقتضي العصمة في الاعتقاد والقول والعمل. الثّاني أنّه لا معنى لعدالة المجموع بعد القطع بعدم عدالة كل واحد، وأجيب عنه بأنّ المراد أنّ فيهم من يوجد على هذه الصفة، فهو من قبيل قولهم بنو فلان قتلوا أي وقع فيهم القتل، فإذا كنّا لا

نعرفهم بأعيانهم افتقرنا إلى اجتماعهم على القول والفعل، كي لا يخرج من يوجد على هذه الصفة منهم. الثّالث أنّه لا يلزم أن يكونوا عدولا في جميع الأوقات، بل في وقت أداء الشهادة وهو يوم القيامة. وأجيب عنه بأن التعبير بالماضي في قوله ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ﴾ يقتضي تحقّق العدالة بالفعل وجعل الماضي بمعنى المضارع خلاف الأصل. الرّابع أنّه يدل على حجية إجماع كل الأمّة وإجماع كل أهل الحل والعقد منهم، وهذا متعذّر. وأجاب عنه الشيخ عبد الحكيم السيلكوتي بجعل الخطاب في الآية للحاضرين، أعني الصحابة، كما هو الأصل فيدلّ على حجيّة الإجماع في الجملة، ولبعده عن الغرض عبّر عنه "باللهم" وأجاب عنه الإمام الفخر بأنّه لو اعتبر أول الأمّة وآخرها بمجموعها، في كونها حجّة على غيرها لزالت الفائدة إذ لم يبق بعد انقضائها من تكون الأمّة حجة عليه، فعلمنا أنّ المراد به أهل كل عصر. ويجوز تسمية أهل العصر الواحد بالأمّة، فإنّ الأمّة اسم للجماعة التي تؤم جهة واحدة، ولا شك أنّ كل عصر كذلك، ولأنه تعالى قال: ﴿أُمَّةً وَسَطًا﴾ فعبّر عنهم بلفظ النّكرة، وهذا يتناول أهل كل عصر اهـ. وكون الإجماع حجّة ذهب إليه كافة أهل السّنة وجمهور المعتزلة. وخالف في حجيّته النظّام والشّيعة وبعض الخوارج. وسبب مخالفتهم عدم ظفرهم بأدلته كما ظفر به الجمهور. ولهذا لم يقل أحد بكفرهم من حيث جحدهم أصل الإجماع لقيام العذر في حقهم. واستشكل عدم التفكير بجحد أصل الإجماع، مع التكفير بجحد المجمع عليه المعلوم من الدّين بالضّرورة المفضي إلى كون الفرع أقوى من الأصل، وأجاب عنه الشهاب القرافي في الفرق الحادي والأربعين والمائتين بأنّ التكفير بجحد المجمع عليه المعلوم من الدّين بالضّرورة، لا من حيث كونه مجمعا عليه، بل من حيث الشهرة المحصّلة للضّرورة، فمتى انضافت هذه الشهرة للإجماع كفر جاحد المجمع عليه، وإذا لم تنضف لم نكفّره، فلم يلزم جعل الفرع أقوى من الأصل. وإنّما كفر جاحد المجمع عليه المعلوم من الدّين بالضّرورة، لأنّ

الكفر نقيض الإيمان متى ثبت أحدهما انتفى الآخر. والإيمان هو تصديق الرسول عليه الصلاة والسلام في كل ما علم مجيئه به بالضرورة تصديقا حازما، فيكون الكفر هو عدم التّصديق في بعض ما علم مجيئه به بالضّرورة، ومن ذلك جحد المجمع عليه المعلوم من الدّين ضرورة، ولكن عدم التّصديق تارة يكون بطريق الصّراحة وتارة يكون بطريق التضمنّ والاستلزام. وهذا في الأفعال التي توجب التكفير. ولهذا قال الشيخ ابن عرفة : الكفر عدم التصديق بما علم ضرورة مجيء الرسول به، أو فعل يدلّ عليه غالبا، وهو تحرير بالغ يعرف به ضابط ما يكفر به من الأفعال مأخوذ من كلام الإبياني وعز الدّين بن عبد السّلام. فقد ذكر الشيخ عزالدّين أنّ ضابط ما يكفّر به ثلاثة : أحدهما ما يكون نفس اعتقاده كفرا كإنكار الصانع أو صفاته التي لا يكون صانعا إلا بها وجحد النبوات. الثّاني صدور ما لا يقع إلا من كافر. الثّالث إنكار ما علم من الدّين ضرورة. وبكلام هذين الطودين ابن عرفة وعزالدين بن عبد السلام يتبيّن صحّة قول القرافي. ويكون الكفر بفعل كرمي المصحف في القذورات أو السجود للصنم أو التردّد للكنائس في أعيادهم بزيّ النصارى ومباشرة أحوالهم. قلت : أو التجنّس بجنسية دولة أجنبية كافرة اختيارا والدخول تحت أحكامها، والخروج عن الأحكام الإسلامية، في المواريث وأحكام النكاح، والدفاع معها ضد من خالفها ولو كان المخالف حكومة إسلامية، ووجوب الانخراط في جندها عند التجنيد وغير ذلك من الأمور اللازمة للتجنيس الناشئة عنه، فإنّ هذا لا يصدر من مسلم ولهذا لا ارتياب في الإفتاء بكفره، وإن كنت أخالف المفتين بكفره لظواهر من الآيات والأحاديث، فإنّ تلك الآيات والأحاديث لا يصحّ الاستدلال بها على مذهب أهل السنّة الذين لا يكفرون بارتكاب الكبائر، وكيف يصحّ الاستدلال بقوله تعالى : ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الكَافِرُونَ﴾ وهي في اليهود. فمن غير عامّة هنا. وكما تبيّن صحّة قول القرافي بالتكفير بفعل ما لا يصدر من مسلم، يتبيّن سقوط اعتراض أبي

القاسم ابن الشاط عليه، فإنّ مبناه على أنّ الكفر إما الجهل بالله أو صفاته أو جحده عند من يصحّح الكفر عنادا، وإنّه لا يعتبر إلا الجحد الصريح، فلذا قال في رمي المصحف في القاذورات مع العلم بالله تعالى وعدم التكذيب به معصية غير كفر، وقال في السّجود للصّنم مع عدم اعتقاد كونه إلها كذلك، وقال في التردّد إلى الكنائس في أعيادهم ليس بكفر إلا أن يعتقد معتقدهم، وهو وهم واضح منشؤه الغفلة عن كون صدور ما لا يقع إلا من كافر يوجب التكفير، كيف وقد حكى اللقّاني وغيره الإجماع على التّكفير بهذه الأمور، ومن هنا اتّضح وجه اختلاف العلماء في كثير من المكفّرات. فمن رآها تدلّ عرفا على التّكذيب أفتى بكفر مرتكبها، ومن رآها لا تدلّ عليه أفتى بخلافه.

وباتّباع هذا الضّابط سهل ما استصعبه القرافي في تمييز المعاصي التي توجب الكفر، والعياذ بالله تعالى، من المعاصي التي لا توجبه، فقد تعذّر عليه الإتيان بعبارة جامعة وضابط عام يفصح عن ذلك، حتى جعل طريق تحصيل ذلك الإكثار من حفظ فتاوى المتقدّمين الموثوق بعلمهم والنظر فيما وقع هل هو من جنس ما أفتوا فيه بالكفر، أو من جنس ما أفتوا فيه بعدم الكفر. فيلحقه بعد إمعان النظر وجودة الفكر بما هو من جنسه. فإن أشكل الأمر أو قصر عن النظر وجب عليه التوقّف. فإنّ هذا الاستصعاب مبني على تفسيره الكفر بأنّه جرأة على الله تعالى، ولما كانت الجرأة موجودة في المعاصي كلّها التبس الأمر، أمّا إذا قلنا أنّه عدم التّصديق إما بطريق التّصريح، وإما بفعل يدلّ عليه فيتّضح الفرق ويبدو الحقّ.

هذا وما ذكرناه في وجه دلالة الآية على حجّية الإجماع هو الذي قرّره غير واحد من المفسّرين وجعل بعضهم وجه الدلالة من مجموع قوله تعالى ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ وقوله ﴿لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ﴾ بناء على أنّ المراد بالشهادة الشهادة في الدّنيا، وبيّنه الإمام الفخر بأنّ الشهادة والمشاهدة والشهود في

الأصل هي الرؤية، ولما بين أبصار العين ومعرفة القلب من المناسبة الشديدة قد تسمى معرفة القلب مشاهدة وشهودا. وسمّيت الدّلالة على الشيء شاهدا عليه لأنّها هي التي صار بها الشاهد شاهدا. ولما كان المخبر عن الشيء والمبيّن لحاله جاريا مجرى الدّليل على ذلك سمّي المخبر أيضا شاهدا. ثم اختص هذا اللفظ في عرف الشرع بمن يخبر بحقوق الناس على جهات مخصوصة، وينبني على هذه المقدّمة أنّ كل من عرف حال شيء وكشف عنه كان شاهدا عليه. والله تعالى وصف هذه الأمّة بالشهادة وجعلهم عدولا في الدّنيا للتعبير بالماضي، ورتّب كونهم شهداء على صيرورتهم وسطا، وقد حصل الاتصاف بكونهم وسطا في الدنيا، فوجب أن يحصل كونهم شهداء فيها، فثبت أنّ الشهادة في الدنيا، واقتضى ذلك أن يكون مجموع الأمّة إذا أخبروا عن شيء أن يكون قولهم حجّة، وهو معنى قولنا : الإجماع حجّة. قال الرازي: وهذا لا ينافي كونهم شهودا في القيامة أيضا على الوجه الذي وردت الأخبار به.

قلت يشهد لكونهم شهداء في الدنيا حديث أنس بن مالك رضي الله عنه، قال : «مرّوا بجنازة فأثنوا عليها خيرا. فقال النبي صلى الله عليه وسلم : وجبت. ثم مروا بأخرى فأثنوا عليها شرّا. فقال : وجبت. فقال عمر بن الخطاب رضي الله عنه ما وجبت ؟ قال : هذا أثنيتم عليه خيرا فوجبت له الجنّة، وهذا أثنيتم عليه شرّا، فوجبت له النّار أنتم شهداء الله في الأرض اهـ» فالخطاب في قوله: «أنتم شهداء الله في الأرض» للصحابة رضوان الله عليهم ولمن كان على صفتهم من التقوى، بدليل حديث : «أيّما مسلم شهد له أربعة بخير أدخله الله الجنة» واختلف في هذا الثّناء النّافع للميّت، هل من شرطه مطابقته لأفعال المثنيّ عليه؟ وهذا الذي ذهب إليه جماعة، أو ليس من شرطه ذلك، وهذا الذي اختاره الشيخ محي الدين النّووي، معلّلا له بظهور فائدة الثّناء، وفائدة قوله : (أنتم شهداء الله في الأرض) إذ لو لم يكن ذلك إلا في من كان متّصفا بذلك الخير لم يكن للثّناء فائدة. والشّرع قد جعل له فائدة. وأجاب العلاّمة

الأبّي باحتمال أن تكون الفائدة العلم بأنّه من أهل الجنّة، لأنّه قبل الشهادة إنّما كان من أهلها ظنّا ويؤيّد ما ذهب إليه الشيخ محيي الدين ما أخرجه ابن عديّ في الكامل، عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: «إنّ العبد ليرزق الثّناء والسّتر والحبّ من الناس حتى تقول الحفظة: ربّنا إنّك تعلم وتعلم غير ما يقولون : فيقول: أشهدكم أنّي قد غفرت له ما لا يعلمون، وقبلت شهادتهم على ما يقولون» اهـ هذا والاستدلال بالآية على حجّية الإجماع ظنّي لأنّه في الوجه الأول مبنّي على تفسير الوسط بالعدل، وتفسير العدالة بالمعنى الخاص غير المعتبر للفقهاء، وفي الوجه الثاني مبنيّ على أنّ الشهادة في الدّنيا، وجميع ذلك قد ينازع فيه.

وإذا تأمّلنا الأدلّة على حجّية الإجماع وجدنا كلّ واحد منها لا يفيد إلا الظّن. كقوله تعالى ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾ إذ يحتمل أن يكون اتّباع غير سبيل المؤمنين في المبايعة أو الاقتداء به، أو في الإيمان أو في ترك مشاقّته أو في ترك الكفر أو في الاجتهاد لا فيما أجمعوا عليه، والأحاديث المستشهد بها في هذا المقام كلها أخبار آحاد، وهي لا تفيد إلا الظن، ولهذا صحّح الإمام الرازي وأتباعه كون الإجماع ظنّيا، والأكثرون على أنّه قطعيّ. ووجه ذلك على ما حققه أبو إسحاق الشاطبي في الموافقات، في المقدمة الثالثة، أنّ الأدلة المعتبرة هنا هي المستقرأة من جملة أدلّة ظنّية تظافرت على معنى واحد، حتى أفادت فيه القطع، فإنّ للاجتماع من القوّة ما ليس للافتراق ولأجله أفاد التواتر القطع، وهذا نوع منه فإذا حصل من استقراء أدلة المسألة مجموع يفيد العلم فهو الدليل المطلوب، وهذا شبيه بالتّواتر المعنوي.

ومن هذا الطريق كانت الكلّيات الخمس مقطوعا بها، وثبت وجوب القواعد الخمس، فإذا نظرنا في الصلاة فجاء فيها ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ على وجوه وجاء مدح المتّصفين بإقامتها، وذمّ التاركين لها، وإجبار المكلّفين على فعلها وإقامتها قياما وقعودا

على جنوبهم، وقتال من تركها أو عاند في تركها إلى غير ذلك مما في هذا المعنى، حصل لنا القطع بوجوب الصلاة. وإذا تأملت كون أدلة الإجماع حجة أو خبر الواحد أو القياس حجة فهو راجع إلى هذا المساق، لأنّ أدلتها مأخوذة من مواضع تكاد تفوت الحصر، وهي مع ذلك مختلفة المساق لا ترجع إلى باب واحد، إلا أنها تنظّم المعنى الواحد الذي هو المقصود بالاستدلال عليه، وإذا تكاثرت الأدلّة على الناظر عضد بعضها بعضا فصارت بمجموعها مفيدة للقطع.

قال الشاطبي : «وينبني على هذه المقدمة أنّ كل أصل شرعيّ لم يشهد له نصّ معيّن وكان ملايما لتصرّفات الشّرع ومأخوذا معناه من أدلّته فهو صحيح يُبنى عليه ويرجع إليه إذا كان ذلك الأصل قد صار بمجموع أدلّته مقطوعا به، ويدخل تحت هذا ضرب الاستدلال المرسل الذي اعتمده إمام دار الهجرة والاستحسان على ما ذهب إليه، لأنه يرجع إلى نوع من المصالح المرسلة، إذ هو الأخذ بمصلحة جزئيّة في مقابلة دليل كلّي، وإذا انتظم هذا الأصل الكلّي في الاستقراء يكون كلّيا جاريا مجرى العموم المستفاد من الصيغ، فلا يفتقر المجتهد فيما يدخل تحته من الأفراد إلى دليل خاص بها، وبهذا يقع الجواب عما استشكله الشهاب القرافي في الفرق الرابع والتسعين والمائة من استدلال المالكيّة على منع بيوع الآجال بقوله تعالى : ﴿وَلَا تَسُبُّوا الذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ وبقوله جل ذكره: ﴿وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ الذِينَ اعْتَدَوْا مِنْكُمْ في السَّبْتِ﴾ الآية، وحديث «لعن الله اليهود حرّم عليهم الشّحوم فباعوها فأكلوا أثمانها» وبحديث «لا تجوز شهادة خصم ولا ظنين» إلى غير ذلك، وهي لا تفيد لأنّها تدلّ على اعتبار الشارع سدّ الذّرائع في الجملة، وهو قدر متّفق عليه، وإنّما النّزاع في ذرائع خاصة وهي بيوع الآجال ونحوها، فينبغي أن تذكر أدلّة خاصة بمحل النّزاع، وإلا فهذه لا تفيد، فإن قصدوا القياس على هذه الذرائع المجمع عليها فينبغي أن تكون حجّتهم القياس

خاصّة، ويتعيّن عليهم حينئذ إبداء الجامع حتى يتمكّن المنازع من دفع الدليل بإبداء الفارق، والمستدلّون على منع بيوع الآجال بالنصوص التي يوردونها يعتقدون أنّ مدركهم النصوص، وليس الأمر كذلك، فيلزم ذكر نصوص خاصة بهذه الذرائع كحديث أم ولد زيد بن أرقم الذي أخرجه الإمام في الموطأ من قولها لعائشة رضي الله عنها : «يا أم المؤمنين إني بعت من زيد بن أرقم أنه أبطل جهاده مع رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا أن يتوب، قالت أرأيتني إن أخذته برأس مالي، فقالت عائشة رضي الله عنها: ﴿فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ﴾ هذا ما أورده الشّهاب وهو غير وارد، لأنّ الذرائع قد ثبت سدّها في خصوصات كثيرة، بحيث أعطت في الشريعة معنى السدّ مطلبا عاما، فتجري في الأفراد مجرى العموم المستفاد من الصيغ. وهذا الأثر المستدلّ به مشكل من جهتين، الأولى أنّ زيد بن أرقم من خيار الصحابة، فكيف يليق به فعل ما يقال فيه ذلك. وأجاب عن ذلك حافظ المذهب ابن رشد بأنّ هذه المبايعة وقعت بين أم ولد زيد بن أرقم ومولاها قبل العتق، فيتخرّج قول عائشة على تحريم الربا بين السّيد وعبده، مع القول بتحريم هذه الذرائع. ولعلّ زيد بن أرقم لا يرى ذلك، الجهة الثانية أنّ التحريم على رأي عائشة كيف يحبط الجهاد، مع أنّ الأعمال لا يحبطها إلا الشرك. وأجاب عن هذا الإشكال الشّهاب القرافي بأنّ الإحباط على نوعين : إحباط إسقاط وهو إحباط الكفر للأعمال الصالحة فلا ينفع شيء منها معه، وإحباط موازنة وهو وزن العمل الصالح بالسّيء فإن رجح السّيء كان من الهالكين، وإن رجح الصالح كان من المفلحين. والمراد بإحباط هذا الفعل جملة ثواب الجهاد. أما المبالغة في الإنكار لا التحقيق، أو أن مجموع الثواب المتحصّل من الجهاد ليس باقيا بعد هذه الصّفقة بل الباقي بعضه، فيكون الإحباط في المجموع من حيث هو مجموع.

وبإحباط الموازنة ظهر لطف الشارع بعباده ورحمته لهم، حيث شرّع لهم من القربات ما يكثر بسببه الحسنات، كإنفاقِ المال في سبيل الله والذكر على اختلاف صيغه. والحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنّا لنهتدي لولا أن هدانا الله.



المجلس الثاني عشر

الموسوم بالقول الجليّ في فضل سيّدنا عليّ

أحمد الله الذي اصطفى لحبّه من أخلص في عبادة بغية المزيد من قربه، وأصلّي وأسلم على أعرف الناس بربّه، وعلى آله وصحبه ومن كان من حزبه، وأضرع إليه أن يوفّقني إلى الحقّ الجلّي، لدى الكلام على ما رواه مسلم في فضائل عليّ.

قال أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري رحمه الله في فضائل علّي من كتاب الفضائل :

حدّثنا قتيبة بن سعيد ومحمد بن عباد وتقاربا في اللفظ، قال حدّثنا حاتم وهو ابن اسماعيل، عن بكير بن مسمار عن عامر بن سعد بن أبي وقاص، عن أبيه، قال: «أمر معاوية بن أبي سفيان سعدا فقال : ما منعك أن تسبّ أبا تراب ؟ فقال : أما ما ذكرت ثلاثا قالهنّ له رسول الله صلى الله عليه وسلم فلن أسبّه، لأن تكون لي واحدة منهنّ أحبّ إلى من حمر النّعم، سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول له خلفه في بعض مغازيه، فقال له علّي : يا رسول الله خلفتني مع النّساء والصّبيان، فقال له صلى الله عليه وسلم: أما ترضى أن تكون منّي بمنزلة هارون من موسى، إلا أنه لا نبوّة بعدي. وسمعته يقول يوم خيبر : لأعطين الراية رجلا يحبّ الله ورسوله ويحبّه الله ورسوله، قال : فتطاولناها، فقال : ادعوا علينا، فأتي بيه أرمد، فبصق في عينيه ودفع الرّاية إليه ، ففتح الله عليه، ولمّا نزلت هذه الآية : ﴿فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ﴾ دعا رسول الله صلى الله عليه وسلم عليّا وفاطمة وحسنا وحسينا، فقال: اللهم هؤلاء أهلي.

هذه المحاورة التي دارت بين سعد بن أبي وقاص ومعاوية بن أبي سفيان تدلّ على ثلاثة أمور : الأوّل حريّة القول والإعراب عن الرأي التي كان يتمتّع بها العرب في صدر الإسلام مع أولي الأمر الثّاني إخلاص سعد للحق وتنزيله الناس منازلهم، وإيثار كلمة الحق على الحظوظ الدنيوية، الثّالث حلم معاوية وبعد نظره في السياسة حيث احتمل من سعد ما صدر منه، ولم يؤاخذه بعدم الانصياع لرغبته وكان معاوية يلقى من أشراف قريش أمثال عبد الله بن العباس وعبد الله بن الزبير وعبد الله ابن جعفر الطيار وعبد الله ابن عمر وناس من آل أبي طالب أغلظ الحديث، ويجبهونه أقبح الجبه، وهو يداعبهم تارة ويتغافل عنهم أخرى، ويمنحهم الجوائز السنيّة والصلات الجمّة، وبهذه الصفة استطاع أن يسوس الأمّة العربيّة سياسة تدلّ على الحكمة وحسن التّدبير، وخضع له من أبناء المهاجرين من يعتقد أنّه أولى بالخلافة وأحقّ.

ومن مظاهر هذه السياسة ما جرى بينه وبين سعد، ولا بدع فيما صدر عن سعد، فقد كان سابع سبعة في الإسلام، أسلم رضي الله عنه بعد ستة وعمره تسع عشرة سنة، وهو أحد الستة الذين جعل عمر رضي الله عنه فيهم الشورى، وأخبر أنّ رسول الله صلى الله عليه وسلم توفيّ وهو عنهم راضٍ، وأحد العشرة المشهود لهم بالجنّة، وكان مجاب الدعوة مشهورا بذلك لدعاء رسول الله صلى الله عليه وسلم له بذلك حيث قال: «اللهم سدّد سهمه وأجب دعوته»، وهو أوّل من رمى بسهم في سبيل الله في سريّة عبيدة بن الحرث، وكان معه يومئذ المقداد بن عمرو وعتبة بن غزوان، وقال في معنى أنّه أوّل من رمى بسهم في سبيل الله:

ألا هل جا رسول الله أني

حميت صحابتي بصدور نبل

أذود بها عدوهم ذيادا

بكلّ حزونة[9] وبكلّ سهل

فما يعتد رام من معد

بسهم مع رسول الله قبلى

وجمع له صلّى الله عليه وسلم أبويه، فقال : ارم فداك أبي وأمّي وكان أحد الفرسان الشجعان من قريش الذين كانوا يحرسون رسول الله صلّى عليه وسلم في مغازيه، وهو الذي كوّف الكوفة ولقي الأعاجم وتولّى قتال فارس، أمرّه عمره ابن الخطاب رضي الله عنه على ذلك، ففتح الله على يديه أكثر فارس، وله كان فتح القادسيّة وغيرها، وكان أميرا على الكوفة، وعزله عمر سنة إحدى وعشرين حين ثار قوم بسعد وألبّوا عليه ولم يشغلهم ما نزل بالناس في وقعة نهاوند، وتألب الملوك وتحرّكهم ضد المسلمين ومكاتبة سعد عمر بذلك، وكان ممن غضّ منه وشكا به الجراح بن سنان الأسدي في نفر، فقال عمر : والله ما يمنعني ما نزل بكم من النظر فيما لديكم، فبعث عمر محمد بن مسلمة والناس في الاستعداد للفرس، فما سأل عنه جماعة إلا أثنوا عليه خيرا، سوى من مالأ الجراح الأسدى، فإنّهم سكتوا ولم يقولوا سوءا، حتى انتهى إلى بني عبس، فسألهم فقال أسامة بن قتادة: اللهم إنّه لا يقسم بالسويّة، ولا يعدل في الرعيّة ولا يغزو في السريّة، فقال سعد : اللهم إن قالها رياء وكذبا وسمعة فأعم بصره وأكثر عياله وعرّضه لمعضلات الفتن، فعمى واجتمع عنده

[9] الحزن بفتح الحاء ما غلظ من الأرض.

عشر بنات، وكان يتعرّض للنّساء، فإذا عثر عليه قال : دعوة سعد المبارك، ثم أعاد عمر سعدا على الكوفة ثانية، ثم عزله وولّى المغيرة بن شعبة، فلم يزل عليها حتى قتل عمر رضي الله عنه فأقرّه عثمان يسيرا، ثم عزله وولّى سعدا، ثم عزله وولّى الوليد بن عقبة بن أبي معيط مكانه، وكان على عرب الجزيرة عاملا لعمر بن الخطاب وعثمان ابن عفان بعده، فقدم الكوفة واليا عليها وأقام عليها خمس سنين وهو من أحبّ الناس إلى أهلها، فلما قدم قال له سعد اكست[10] بعدنا أم حمقنا بعدك فقال : لا تجزعنّ يا أبا إسحاق كل ذلك لم يكن، وإنما هو الملك يتغدّاه قوم ويتعشّاه آخرون، فقال سعد: أراكم جعلتموها ملكا.

وكان سعد ممن لزم بيته في الفتنة بين علي ومعاوية، وأمر أهله أن لا يخبروه من أخبار الناس بشيء حتى تجتمع الأمّة على إمام، فطمع فيه معاوية كما طمع في عبد الله بن عمر ومحمد بن مسلمة، وكتب إليهم يدعوهم إلى عونه على الطّلب بدم عثمان ويقول لهم : إنهم لا يكفرون ما أتوه من قتله وخذلانه إلا بذلك، ويقول: إنّ قاتله وخاذله سواء. فردّ كل من هؤلاء مقالته، وكان في جواب سعد بن أبي وقاص له:

معاوي داؤك الدّاء العياء

وليس لما تجيء به دواء

أيدعوني أبو حسن علي

فلم أردد عليه ما يشاء

وقلت له أعطني سيفا بصيرا

تميّز به العداوة والولاء

---

[10] فعل ماض من الكياسة مسند للمخاطب.

فإنّ الشر أصغره كبير
وإنّ الظهر تثقله الدماء
أتطمع في الذي أعيي عليّا؟
على ما قد طمعت به العفاء [11]
ليوم منه خير منك حيّا
وميتا أنت للمرء الفداء
فأما أمر عثمان فدعه
فإنّ الرأي أذهبه البلاء

ومات وهو ابن ثلاث وثمانين سنة في إمارة معاوية على ما ذكره أبو زرعة عن أحمد بن حنبل، وهذا المرويّ عن سعد بن أبي وقاص يقتضي بظاهره أنّ معاوية أمر سعدا بسبّ علي بن أبي طالب فامتنع سعد، فقال معاوية ما منعك أن تسب أبا تراب؟ فذكر سعد أنّ الذي يمنعه من ذلك ثلاثة أحاديث وردت في حقه، سمعها من رسول الله صلى الله عليه وسلم لو كانت له واحدة منها لكانت أحبّ إليه من كلّ شيء نفيس.

والظاهر أنّ المراد تعييب رأيه في عدم المطالبة بدم عثمان وعدم انتصاره لعثمان، وأنّ ترك نصرته بمنزلة الإغراء بالفتك به والمشاركة فيه فتحمل تبعته عليه.

وكانت مقاتلة معاوية وعمرو بن العاص لعليّ رضي الله عنهم لظنّهما أنّه مالأ على قتل عثمان، حيث ترك إعانته ونصرته وجعل قتلته جنده وبطانته، حتى اجتمع الفريقان بصفيّن، وهي قرية من بناء الروم على غلوة من الفرات، ودامت الحرب بينهما شهورا وهي المعروفة بحرب صفيّن. وصفيّن كسجيّن، قال في القاموس المحيط: موضع قرب الرّقة بشاطئ الفرات، كانت به الوقعة العظمى بين علي ومعاوية غرة صفر سنة 37 هـ، فمن ثم احترز النّاس السفر في صفر اهـ.

---

[11] عفا أثره عفاء: هلك.

والتّحقيق، كما في العواصم من القواصم للقاضي أبي بكر ابن العربي، أنّ عليّا لم يترك نصرة عثمان، وأنّه أرسل ولده لنصرته فأبى عثمان وناشده وغيره من أتى لنصره أن يتفرّقوا عنه.

والذي اتفق عليه أهل الحقّ أنّ عليّا بن أبي طالب هو المحقّ المصيب، وأنّ المخالفين بغاة لخروجهم على الإمام الحقّ بشبهة وهي ترك القصاص من قتلة عثمان، واعتقادهم أنّه يعرف القتلة بأعيانهم ويقدر على الاقتصاص منهم، وهم مخطؤون في هذا الاعتقاد، إذ كان عدد المهاجمين عشرة آلاف من الرجال يلبسون السلاح وينادون : «إنّنا كلّنا قتلة عثمان».

وقد جزم الكثيرون بأنّ أوّل من بغى في الإسلام معاوية، أما قتلة عثمان فلم يكونوا بغاة بل ظلمة وعتاة لعدم الاعتداد بشبهتهم، ولأنّهم بعد كشف الشبه أصروا واستكبروا استكبارا.

وليس امتناع سعد بن أبي وقّاص وسعيد بن زيد وأسامة بن زيد وعبد الله ابن عمر وغيرهم، من نصرة عليّ ومظاهرته على معاوية عن نزاع منهم في إمامة علي ولا اباء عما وجب عليهم من طاعته، بل لأنّه تركهم واختيارهم من غير إلزام لهم بالخروج إلى الحرب، فاختار هؤلاء الحياد لأحاديث رووها، فقد قال محمد بن مسلمة : «إنّ رسول الله صلى الله عليه وسلم عهد إليّ إذا وقعت الفتنة أن أكسّر سيفي واتّخذ مكانه سيفا من خشب»، وروى سعد بن أبي وقاص أنّه عليه الصلاة والسلام قال: «ستكون بعدي فتنة القاعد فيها خير من القائم والقائم فيها خيّر من الماشي، والماشي خير فيها من الساعي»، وقال عليه الصلاة والسلام:« قتال المسلم كفر وسبابه فسوق».

والغرض من سبّ الأمويين لعليّ بعد موته سياسيّ محض، وهو الحرص على توطيد دعائم الخلافة الأمويّة، وصرف النفوس عن الشعور بما لعليّ من الفضائل والمناقب السامية الممتازة، حتى لا تنزع النفوس إلى ترشيح أولاده وأقاربه إلى الخلافة، يدلّ لذلك ما يؤثر عن عبد العزيز بن مروان أخي عبد الملك بن مروان، وكان واليا على مصر، إنّه إذا وصل إلى ذكر أمير المؤمنين عليّ تعتع[12] فلما قال له ابنه عمر : لم فعلت ذلك ؟ قال: يا بني اعلم أنّ العوام لو عرفوا من علي بن أبي طالب ما نعرفه نحن لتفرّقوا عنّا إلى ولده، فلمّا ولي عمر بن عبد العزيز الخلافة قطع السبّ وجعل مكانه قول الله تعالى : ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالعَدْلِ وَالإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي القُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الفَحْشَاءِ وَالمُنْكَرِ وَالبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ وكان الحسن البصري رحمه الله يتكلّم وقت التعرّض لسبّ علي ليشتغل عن سماعه ولا يرى بذلك بأسا مع حديث: «إذا قلت لصاحبك يوم الجمعة أنصت والإمام يخطب فقد لغوت». ويرى أنّ السبّ والتّنقيص من قبيل اللّغو لا من قبيل الخطبة المشروعة، فإنّ مسمّى الخطبة عند العرب الكلام المشتمل على أمر مفيد.

وبقدر ما اجتهد الأمويّون في كتم فضائل علي بقدر ما دان غالب المسلمين بحبّه، واعتقاد فضله وعلمه وزهده وشجاعته النادرة حتى توهّموا واعتقدوا ما هو من وادي أساطير الخيالات، أما أصالة رأيه وعلمه بالقضاء فقد ضرب به المثل حتى قيل «قضية ولا أبا حسن لها»، وكان الخلفاء فيما يشكل عليهم يستطلعون رأي عليّ رحمه الله.

وقد حدت هذه الفضائل الموهوبة النّادرة التي تجلتّ في عليّ، وعزّت أن توجد في غيره بجماعة، فتجاوزوا حد الاعتدال وأوغلوا في الغلو والتنطع، فمنهم من ذهب به الغلوّ إلى الكفر والعياذ بالله، حيث أعتقد أنّ عليّا هو الرسول وأنّ

---

[12] تعتع في الكلام تردّد من حصر أوعي.

جبريل غلط فأتى بالرسالة لمحمدّ دون عليّ ومنهم من ذهب به الغلوّ إلى تفضيل عليّ على كافة الصحابة رضوان الله عليهم، وأنّه مظلوم في عدم إسناد الخلافة إليه بصدّ انتقال رسول الله إلى الرفيق الأعلى، واستدلّ هؤلاء ببعض الآيات والأحاديث، ومن الأحاديث المستدلّ بها الحديث الأوّل الذي ذكره سعد بن أبي وقّاص «وهو أنّ رسول الله صلى الله عليه وسلم خلفه في بعض مغازيه (وهي غزوة تبوك لأنّه استعمله على المدينة) فقال : يا رسول الله تخلفني في النّساء والصبيان، فقال : أما ترضى أن تكون منّي بمنزلة هارون من موسى، إلا أنّه لا نبوّة بعدي».

قال القاضي أبو بكر : تعلّقت بهذا الحديث الروافض والإماميّة وسائر فرق الشّيعة في أنّ الخلافة كانت حقّا لعليّ، وأنّه وصّى له بها ثم اختلف هؤلاء فكفّرت الروافض سائر الصحابة في تقديمهم غيره. وزاد بعضهم فكفّر عليّا لأنّه لم يقم في طلب حقّه بزعمهم، قال القاضي أبو بكر وهؤلاء أسخف مذهبا وأفسد عقلا من أن يردّ قولهم أو يناظر، لاشكّ في كفر من انتحل هذا القول لأنّ من كفّر الأمّة كلها والصدر الأوّل فقد أبطل نقل الشريعة وهدم الإسلام.

وأما من عدا هؤلاء الغلاة فإنّهم لا يسلكون هذا المسلك، فالإماميّة وبعض المعتزلة يخطّؤونهم في تقديم غيره من غير تكفير، وبعض المعتزلة لا يقول بالتّخطئة لجواز تقديم المفضول عندهم، ومن أمعن النظر في هذا الحديث وجده لا يدل على أكثر من إثبات فضيلة لعليّ، وإنّه لا دلالة فيه على كونه أفضل من غيره أو مثله، وليس فيه دلالة لاستخلاف بعده.

وذلك أنّ هذا القول صدر من رسول الله صلى الله عليه وسلم لّماخرج إلى غزوة تبوك واستخلف عليّا على المدينة، فأكثر أهل النّفاق الأراجيف عن هذا الاستخلاف، حتى قالوا : إنّه خلفه لأنّه استثقله فأخبر عليّ رسول الله بما يقوله المرجفون، فقال : «أما ترضى أن تكون منّي بمنزلة هارون من موسى، إلا أنّه لا نبي

بعدي»، وهذا لا يدلّ على خلافته بعده. فقد استخلف ابن أم مكتوم على المدينة في كثير من غزواته، ويؤيّد هذا أنّ هارون المشبّه به لم يكن خليفة بعد موسى، بل توفّي في حياته قبل وفاة موسى بنحو أربعين سنة على ما يقوله أهل الأخبار والقصص، وكان استخلافه له حين ذهب للمناجاة كما يدلّ على ذلك قول الله تعالى : ﴿وَقَالَ مُوسَى لِأَخِيهِ هَارُونَ اخْلُفْنِي فِي قَوْمِي وَأَصْلِحْ وَلاَ تَتَّبِعْ سَبِيلَ المُفْسِدِينَ﴾ وشبهة المستدلّين بالحديث على أنّه الأحقّ بالإمامة على ما قرّره سعد الدين التّفتازاني، أنّ المنزلة الواردة في الحديث اسم جنس أضيف فعمّ بدليل الاستثناء، وإذا استثنى منها مرتبة النّبوة بقيت عامة في باقي المنازل التي من جملتها كونه خليفة له، ومتولياّ تدبير الأمر ومتصرّفا في مصالح العامة، ورئيسا مفترض الطاعة لو عاش بعده، إذ لا يليق بمرتبة النبّوة زوال هذه المنزلة الرفيعة الثابتة في حياة موسى عليه السلام بوفاته، وإذ قد صرّح بنفي النّبوة في الحديث لم يكن ذلك إلا بطريق الإمامة.

والجواب منع عموم المنزلة لأنّ المفرد المضاف إلى العلم مطلق، أو لأنّ الإضافة عهديّة والاستثناء هنا منقطع، فلا يدلّ على العموم كيف ومن المنازل الأخّوة في النّسب، ولم تثبت لعليّ إلا أن يقال هي بمنزلة المستثناة لظهور انتفائها، ولو سلم العموم فليس من منازل هارون الخلافة والتصرّف بطريق النيابة، على ما هو مقتضى الإمامة لأنّه شريك له في النّبوة، وقوله :«اخلفني» ليس استخلافا بل هو مبالغة وتأكيد في القيام بأمر القوم ولو سلم أنّه استخلاف فلا دلالة على شأن الخلافة بعد الموت، وليس انتفاؤها بموت المستخلف عزلا ولا نقصا، بل ربما يكون عودا إلى حالة أكمل هي الاستقلال بالنبوة والتبليغ عن الله تعالى، ولو سلم أنّه استخلاف بعد الموت فتصرّف هارون ونفاذ أمره لو بقي موسى إنّما يكون لنبّوته، وقد انتفت النّبوة في حقّ عليّ، فينتفي ما ينبني عليها ويتسبّب عنها.

ومما استدلوا به من الكتاب قول الله تعالى ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾ لأنّ الآية نزلت باتّفاق المفسّرين في علي بن أبي طالب رضي الله عنه حين أعطى السائل خاتمه، وهو راكع في صلاته. ووجه الاستدلال أنّ كلمة (إنّما) للحصر بشهادة النقل والاستعمال، والوليّ يطلق بمعنى الناصر وبمعنى المتصرّف والأولى والأحقّ، وهو المراد من الوليّ هنا لأنّ الولاية بمعنى النّصرة تعمّ جميع المؤمنين لقوله تعالى : ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾ فلا يصحّ حصرها في المؤمنين الموصوفين بإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة حال الركوع، والمتصرّف من المؤمنين في أمر الأمّة هو الإمام، فيتعيّن عليّ لذلك إذ لم توجد الصفات في غيره.

والجواب كما قاله سعد الدين التفتازاني منع كون الوليّ بمعنى المتصرّف في أمر الدّين والدنيا والأحقّ بذلك، وإنّما هو بمعنى الناصر والموالي والمحبّ، بدليل ما قبل الآية وهو قول الله تعالى : ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾. والحصر في الآية لإثبات ما نفى عن اليهود. وولاية اليهود والنصارى المنهي عن اتّخاذها ليست هي التّصرف بالإمامة بل النّصر والمحبّة، وقول الله تعالى ﴿وَمَنْ يَتَوَلَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا فَإِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْغَالِبُونَ﴾. وقوله ﴿وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ﴾. ظاهر في أن ذلك تولّى محبّة ونصرة لا إمامة. على أنّ وصف المؤمنين بإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة يجوز أن يكون للمدح والتّعظيم دون التّقييد والتّخصيص، وأن يكون لزيادة شرف المخصوصين واستحقاقهم أن يتّخذوا أولياء وأولويّتهم بذلك.

والواو في قوله تعالى ﴿وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾ كما تحتمل الحال تحتمل العطف، بمعنى أنّهم يركعون في صلاتهم، لا كصلاة اليهود الخالية من الرّكوع، أو بمعنى أنّهم خاضعون.

وقد أورد على استدلالهم بالآية الشريفة اعتراضات عديدة نقتصر منها على ثلاثة : الأوّل أنّ ظاهر الآية ثبوت الولاية بالفعل في الحال، وإمامة عليّ إنما كانت بعد النبّي صلى الله عليه وسلم، والقول بأنّه كانت له ولاية التّصرف في أمر المسلمين في حياة النّبي صلى الله عليه وسلم مكابرة، ولا يصحّ صرف الولاية إلى ما يكون في المآل دون الحال في حق الله ورسوله. الثّاني أنّ ﴿الذِينَ آمَنُوا﴾ صيغة جمع لا تصرف للواحد إلا لدليل ولا دليل هنا. وقول المفسّرين : نزلت في حقّ عليّ، لا يقتضي اختصاصها به واقتصارها عليه. ودعوى انحصار الأوصاف في عليّ مبنيّ على جعل ﴿وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾ حالا من ضمير يؤتون، وليس بلازم لاحتمال أن الواو للعطف كما تقدم. الثّالث لو كان في الآية دلالة على إمامة عليّ لما خفيت على الصحابة وعلى عليّ خاصة، ولما تركوا الانقياد لها والاحتجاج بها. وقول رسول الله صلى الله عليه وسلم في غزوة خيبر «لأعطِينّ الرّاية رجلا يحبّ اللّه ورسوله ويحبّه اللّه ورسوله» فشرحه أنّ خيبر مدينة كبيرة ذات حصون ومزارع ونخيل كثير بينها وبين المدينة الشريفة ثمانية برد. والبريد أربعة فراسخ وكل فرسخ ثلاثة أميال : وكانت هذه الغزوة سنة سبع من الهجرة على ما ذهب إليه الجمهور. وقطع أبو محمد بن حزم أنّها كانت في السادسة. وسبب الخلاف على ما يراه الشيخ ابن قيم الجوزيّة مبنيّ على أوّل التاريخ، هل هو شهر ربيع الأول شهر مقدمه المدينة أو منّ المحرّم في أوّل السنّة. والجمهور على أنّ التّاريخ وقع من المحرّم، وابن حزم يرى أنّه من شهر ربيع الأول وقد رجع رسول الله صلى الله عليه وسلم من الحديبية في ذي الحجّة فمكث بها ثم سار إلى خيبر في المحرّم وهو أوّل السنّة السابعة إن أرخّنا به، ومن السنة السادسة إن أرّخنا بربيع، وأول من أرّخ بالهجرة يعلى ابن منية باليمن كما رواه الإمام أحمد بسند صحيح، وقيل عمر بن الخطاب سنة ست عشرة من الهجرة وهو المشهور المعروف.

وقد استدلّ بخروج رسول الله في المحرّم للغزو على جواز القتال في الأشهر الحرم. وبحث في هذا الاستدلال بأنّ خروجه كان في أواخر المحرّم لا في أوّله. وفتح خيبر إنّما كان في صفر، وأقوى من هذا الاستدلال بيعة رسول الله صلى الله عليه وسلم أصحابه عند الشجرة بيعة الرضوان على القتال وأن لا يفرّوا، وكانت في ذي القعدة. ولكن هذا الاستدلال لا يتمّ لأنّه إنّما بايعهم على ذلك لمّا بلغه أنّهم قد قتلوا عثمان وهم يريدون قتاله، فحينئذ بايع الصحابة. ولا خلاف في جواز القتال في الشهر الحرام إذا بدأ العدوّ بالقتال، إنّما الخلاف أن يقاتل فيه ابتداء، فالجمهور جوّزوه وقالوا : تحريم القتال فيه منسوخ، وهو مذهب الأيمة الأربعة. وذهب عطاء وغيره إلى أنّه ثابت غير منسوخ. وكان عطا يحلف بالله ما يحلّ القتال في الشهر الحرام ولا نسخ من تحريمه شيء، وهو الذي اختاره الشيخ ابن قيم الجوزيّة في زاد المعاد، فقال : إنّ الله تعالى يقول في سورة المائدة وهي من آخر القرآن نزولا وليس فيها منسوخ : ﴿يَا أَيُّهَا الذِينَ آمَنُوا لاَ تُحِلُّوا شَعَائِرَ اللَّهِ وَلاَ الشَّهْرَ الحَرَامَ وَلاَ الهَدْيَ وَلاَ القَلاَئِدَ﴾. وقال في سورة البقرة :﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ. قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ وَصَدٌّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ﴾. فهاتان آياتان مدنيّتان بينهما النّزول نحو ثمانية أعوام، وليس في كتاب الله ولا سنّة رسوله ناسخ لحكمها ولا أجمعت الأمة على نسخة. ومن استدلّ على نسخة بقوله تعالى : ﴿وَقَاتِلُوا المُشْرِكِينَ كَافَّةً﴾ ونحوها من العمومات، فقد استدل على النّسخ بما لا يدلّ عليه. ومن استدلّ عليه بأنّ النبي صلى الله عليه وسلم بعث أبا عامر في سريّة إلى أوطاس في ذي القعدة فقد استدلّ بغير دليل، لأنّ ذلك كان من تمام الغزوة التي بدأ فيها المشركون بالقتال، ولم يكن ابتداء منه لقتالهم في الشهر الحرام.

وسبب غزوة خيبر أنّ أهلها أخذوا يعقدون المحالفات ويفاوضون يهود فدك على نصرتهم، على أن يكون لهم ثمر خيبر، وتقع على مسيرة خمسة أيام من المدينة. ولمّا خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم وصل إلى وادي الرجيع في الليل، وهو غير وادي الرجيع القريب من الطائف، بل بين الرجيعين أكثر من خمسة عشر يوما، فلمّا أصبح الرسول ركب إلى خيبر دون أن يشعر أهلها فخرجوا بمساحيهم ومكاتلهم (جمع مكتل كمنبر، وهو زنبيل يسع خمسة عشر صاعا). فلمّا رأوه قالوا: محمد والله محمد والخميس(الجيش العظيم). ثم رجعوا هاربين إلى مدينتهم. فقال النبي صلى الله عليه وسلم : «الله أكبر، خربت خيبر. الله أكبر، خربت خيبر. إنّا إذا نزلنا بساحة قوم فساء صباح المنذرين». وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم نزل قريبا من حصون القطاة فجاءه الحباب بن المنذر، وقال: يا رسول الله إنّك نزلت منزلك هذا فإن كان عن أمر أمرت به فلا نتكلّم، وإن كان الرّأي تكلّمنا. فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : هو الرأي فقال يا رسول الله : إنّ أهل القطاة لي بهم معرفة، ليس قوم أبعد مدى سهم منهم ولا أعدل رمية منهم. وهم مرتفعون علينا وهو أسرع لانحطاط نبلهم، ولا نأمن بياتهم يدخلون في حمزة النّخل، أي النّخل المجتمع بعضه على بعض. فتحوّل رسول الله إلى الصخرة ونزل بذلك ليحول بين أهل خيبر وبين غطفان، لأنّهم كانوا مظاهرين لهم على رسول الله صلى الله عليه وسلم».

وسبب سير الرسول الله صلى الله عليه وسلم إلى خيبر هو علمه بتأهّب اليهود للإغارة على المدينة والقضاء على الإسلام في معقله، فعاجلهم وسار إلى خيبر معقد هذا الحلف وصاحبة الزعامة فيه والرأس المدبّرة له المهيمنة عليه، فقضى عليها ليتفرغ لأداء الرّسالة وتبليغ دين الله إلى خلقه، وقد كان موقف اليهود حيال الرسول موقفا عدائيّا من أوّل يوم نزل بالمدينة، فقد كانوا يكرهون الرسول وينظرون إليه

وإلى دعوته بعين الخوف، ثم ازداد خوفهم منه وظهر حسدهم له عندما رأوا الناس يدخلون في دين الله أفواجا، فأخذوا يكيدون للإسلام والمسلمين بالدّس والإرجاف، ثم بالمراء والجدل فيما يعلمون وما لا يعلمون. وإذا سئلوا عن شيء مما في كتبهم حرّفوا الكلم عن مواضعه، وألبسوا الحق بالباطل ليكسبوا ولاء المشركين بالغضّ من شأن الإسلام، لا لسبب سوى كراهيّتهم للرسول لما اختصه الله به من الرسالة. وقد نعى الله عليهم ذلك بقوله : ﴿بِئْسَمَا اشْتَرَوا بِهِ أَنْفُسَهُمْ أَنْ يَكْفُرُوا بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ بَغْيًا أَنْ يُنَزِّلَ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ﴾. وكانوا يسعون ليفتنوا الناس عن دينهم ويوهنوا عقائدهم بالشبه والأباطيل . وفي ذلك يقول الله تعالى: ﴿وَدَّ كَثِيرٌ مِنْ أَهْلِ الكِتَابِ لَوْ يَرُدُّونَكُمْ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُفَّارًا حَسَدًا مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الحَقُّ فَاعْفُوا وَاصْفَحُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾.

ولم يزل اليهود يكيدون للإسلام والمسلمين بكافة الطرق وينتهزون الفرص لمحاولة قتل الرّسول تارة، وتأليب سائر العرب على المسلمين تارة أخرى، وتحزيب الأحزاب عليهم ثم خيانة عهود المسلمين ونقضها في أحرج الأوقات، وممالأة الأعداء عليهم ليستأصلوا شأفتهم ويبيدوهم عن آخرهم، فلما أخفقت هذه المحاولات وأخفق العرب في القضاء على رسول الله، جمع اليهود شملهم وتحزّبوا أحزابا وقاموا بأنفسهم للإغارة على المدينة ليدهموا المسلمين فيها، فسعى بذلك يهود بني خيبر إلى بني عمّهم في تيماء وفدك ووادي القرى.

وهذا يدحض قول بعض ذوي الأغراض من المستشرقين، الذين ذهبوا إلى أنّ الغرض الأوّل من إغارة المسلمين على اليهود، إنّما هو الحصول على الغنائم، وأكثرهم في ذلك افتراء وتهجّما على الرسول والمسلمين مرجليوث فيما كتبه في الإسلام.

وقول الرسول «لأعطينّ الراية رجلا يحبّ الله ورسوله» الخ يروى أنّ عمر ابن الخطاب قال : ما أحببت الإمارة إلا ذلك اليوم، وفي رواية أنّه صلى الله عليه وسلم كان يعطي الراية كل يوم واحدا من أصحابه ويبعثه، فبعث أبا بكر فقاتل ورجع ولم يكن فتح، ثم بعث عمر بن الخطاب من الغد فقاتل ورجع ولم يكن فتح، ثم بعث رجلا من الأنصار فقاتل ورجع ولم يكن فتح، فقال عليه الصلاة والسلام : «لأعطينّ الراية — أي اللواء- غدا رجلا يحب الله ورسوله يفتح الله على يديه» وقد زعم ابن سعد أنّ الرايات إنّما حدثت يوم خيبر، وهو مردود بإعطاء رسول الله صلى الله عليه وسلم عليّا الراية يوم بدر وهو ابن عشرين سنة.

وفي قوله «لأدفعنّ الراية» إطلاقها على اللواء، وفي قوله «يحبّ الله ورسوله ويحبّه الله ورسوله» إسناد الحبّ إلى الله وإسناد حبّ العبد لله تعالى.

فإما إسناد الحبّ إلى الله فهو على مذهب السّلف حبّ يليق بشأن الله لا يشبه حبّ البشر، لأنّه ليس كمثله شيء، كما أنّ علمه لا يشبه علم البشر وقدرته لا تشبه قدرتهم، وإما على مذهب المعتزلة وكثير من الأشاعرة فيراد به الإثابة وحسن الجزاء، وعلى مذهب السّلف قد يكون حسن الجزاء أي المغفرة والإثابة من آثارها، قال تعالى: ﴿قُلْ إنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ﴾ فجعل اتّباع الرسول سببا لمحبة الله تعالى للمتّبعين وللمغفرة، فكلّ من المحبّة والمغفرة جزاء مستقلّ، إذ العطف يقتضي المغايرة.

وأما حبّ المؤمنين الصادقين لله تعالى فقد ورد في الكتاب والسنة قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٍ عَلَى المُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى الكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ. ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾ وقال

تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَتَّخِذُ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْدَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ﴾ وقال تعالى : ﴿قُلْ إِنْ كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَاكِنُ تَرْضَوْنَهَا أَحَبَّ إِلَيْكُمْ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَجِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ فَتَرَبَّصُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ﴾ وورد في الصحيحين من حديث أنس : «ثلاث من كنّ فيه وجد حلاوة الإيمان : أن يكون الله ورسوله أحبّ إليه مما سواهما، وأن يحب المرء لا يحبّه إلا لله، وإن يكره أن يعود في الكفر بعد أن أنقذه الله كما يكره أن يلقى في النار» وورد في الصحيحين أيضا أن أعرابيا جاء إلى النبي صلى الله عليه وسلم، فقال: يا رسول الله، متى الساعة ؟ قال ما أعددت لها ؟ قال : ما أعددت لها كبير صلاة ولا صيام، إلا أنّي أحب الله ورسوله، فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم: المرء مع من أحبّ، قال أنس: فما رأيت المسلمين فرحوا بشيء بعد الإسلام فرحهم بذلك.

ولا استحالة في هذا الميل النفساني خلافا لمن ادّعى استحالة أن يحبّ الإنسان غير ما يجانسه، وتأوّل هذه الظواهر بأنّ المراد بالحبّ فيها المواظبة على الطاعة، ويردّ ذلك قول الله تعالى : ﴿أَحَبَّ إِلَيْكُمْ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَجِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ﴾ فإنّه جعل الجهاد غير الحبّ، وحديث الأعرابي المتقدّم فإنّه فرّق بين الحبّ والعمل، وجعل عدّته للسّاعة الحبّ دون كثرة العمل الصالح، نعم الحب يستلزم الطاعة ويقتضيها بسنّة الفطرة كما قيل :

تعصى الإله وأنت تظهر حبّه
هذا لعمري في القياس بديع
لو كان حبك صادقا لأطعته
إنّ المحب لمن يحبّ مطيع

وممن أثبت محبّة العبد لله حجة الإسلام الغزالي وابن قيم الجوزيّة.

وفي هذه الغزوة ظهرت معجزتان لرسول الله صلى الله عليه وسلم: الأولى إخباره به، ثانيتهما برء عيني عليّ من الرمد في الحال بتفل النبي صلى الله عليه وسلم في كفّه ودلكه لعينيه بعد ما فتحهما فبرئ، حتى كأن لم يكن بهما وجع.

ويروى عن عليّ أنّ رسول الله دعا له في هذه الغزوة بقوله : «اللهم أكفه الحرّ والبرد، قال عليّ : فما وجدت بعد ذلك اليوم لا حرّا ولا بردا فكان يلبس في الحر الشديد القباء المحشو الثخين، ويلبس في البرد الشديد الثوبين الخفيفين فلا يبالي بالبرد».

أما ما يروى عن تناول عليّ بابا عند الحصن فتترّس به عن نفسه، فلم يزل في يده وهو يقاتل حتى فتح الله عليه الحصن ثم ألقاه وراء ظهره ثمانين شبرا، وأن سبعة نفر حاولوا قلب ذلك الباب فلم يقدروا، وأنّه عجز عن حمله أربعون رجلا، وقيل سبعون فلا ينبغي الالتفات إليه، لأنّ أخبارها واهية حتى زعم بعضهم أنّ حمل سيدنا على الباب لا أصل له. وإنّما يروى عن رعاع النّاس، وليس كذلك فقد خرجه جماعة من الحفاظ.

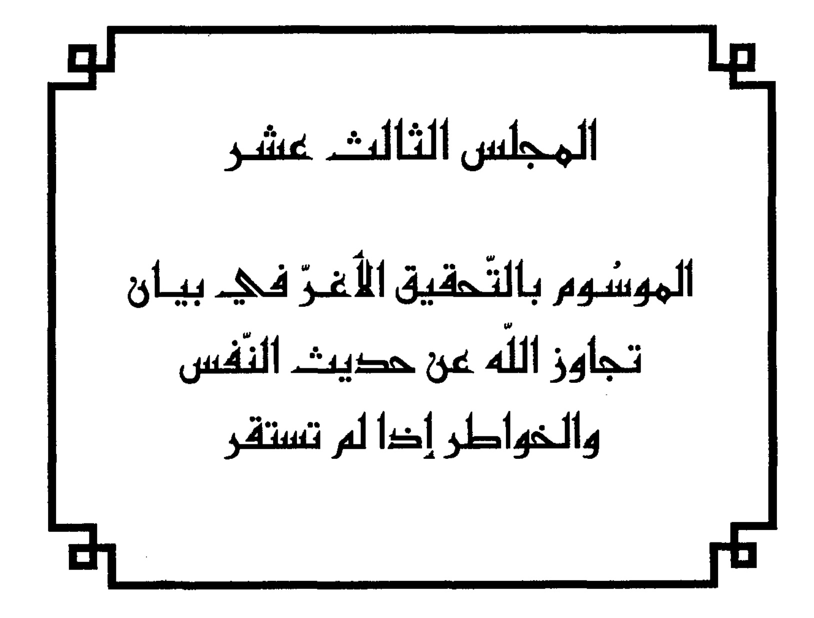
نعم، ما يروى أنّ رسول الله لما فتح خيبر أصاب حمارا أسود سماه يعفورا، وكان رسول الله يبعثه إلى باب الرجل فيأتي الباب فيقرعه برأسه، فإذا خرج صاحب الدار أومأ إليه أن أجب رسول الله، فلما مات رسول الله ألقي بنفسه في بئر جزعا على رسول الله فمات، فهو خبر لا أصل له على ما قاله ابن حبّان، وقال ابن الجوزي لعن الله واضعه، فإنه لم يقصد إلا القدح في الإسلام والاستهزاء به وقال المزّي : ليس له أصل وهو ضحكة، وقد أودعه كتبهم جماعة منهم القاضي عياض في الشفاء والسهيلي في الروض الأنف، وكان الأولى ترك ذكره، ووافقه على مقاله الحافظ ابن حجر».

وقول سعد : لما نزلت هذه الآية : ﴿فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ﴾ دعا رسول الله صلى الله عليه وسلم عليّا وفاطمة وحسنا وحسينا» فقال : «اللّهم هؤلاء أهلي» فيه إطلاق الآية على بعضها، لأنّ الآية تبتدئ من قول الله تعالى:﴿فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ العِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَلْ لَعْنَةَ اللَّهِ عَلَى الكَاذِبِينَ﴾.

وفي هذا الحديث منقبة لعليّ رضي الله عنه وزوجه فاطمة البضعة النبويّة، وابنيهما الحسن والحسين ريحانتي الجنة، حيث خصّهم رسول الله بأنّهم أهله. وجعلهم بعضهم المرادين بقول الله عز وجل : «إنّما يريد الله ليذهب عنكم الرّجس أهل البيت ويطهّركم» والأكثر على أنّ المراد بأهل البيت أزواج رسول الله، وهو الذي يشهد له ما سبقه من الكلام. وليس في هذا الحديث ما يدلّ بحال على تفضيل عليّ على غيره من الصحابة، لأنّ المفهوم من الآية أمر النبي صلى الله عليه وسلم أن يدعو المحاجّين والمجادلين في عيسى من أهل الكتاب، إلى الاجتماع رجالا ونساء وأطفالا ويبتهلون إلى الله تعالى بأن يلعن الكاذب فيما يقول عن عيسى. وتسمّى هذه الآية آية المباهلة، وقد ورد أنّ رسول الله دعا نصارى نجران للمباهلة، فأبوا وصالحوه على أن لا يغزوهم ويؤدّوا له ألف حلّة في صفر، وألفا في رجب وثلاثين درعا. وروى في الصلح غير ذلك.

ونبتهل بمعنى نتباهل. وقد يجيء افتعل بمعنى تفاعل كاختصم بمعنى تخاصم. والتّباهل أن يقول كل واحد : بهلت الله على الكاذب منّا أي لعنته، يقال: بهله الله، أي لعنه وأبعده من رحمته. ومنه قولهم أبهله إذا أهمله، وناقة باهلة لا صرار عليها بل هي مرسلة مخلاّة، فكل من شاء حلّها وأخذ لبنها لا قوّة

بها للدّفاع عن نفسها، فكان المباهل يقول : إن كان كذا فوكّلني الله إلى نفسي وفوّضني إلى حولي وقوّتي وخلاّني من كلائه وحفظه، هذا أصل الابتهال ثم استعمل في كل دعاء يجتهد فيه، وإن لم يكن التعانا، وهو المراد في الآية لئلا يلزم التكرار. فقوله ثم نبتهل أي نجتهد في الدعاء.



المجلس الثالث عشر

الموسوم بالتّحقيق الأغرّ في بيان تجاوز اللّه عن حديث النّفس والخواطر إذا لم تستقر

نحمدك الله يا من عظمت حكمته، وتجلّت عنايته بنا ورحمته. فلم يكلّفنا بما تعظم مشقّته، ووضع عنا الإصر الذي كانت على الأمم الغابرة كلفته، ونصلّي ونسلم على نبيك الذي فتحت به البصائر وظهرت السرائر، وعلى آله وصحبه أولي الفضل الظاهر، والعلم الباهر، ونسألك اللهم أن تمدّنا بإمدادك الخفيّ. وتوفقنا إلى ما يوضح كل خفي. وتعيننا في الورد والصدر، لدى الكلام على حديث «تجاوز الله عن حديث النفس والخواطر بالقلب إذا لم تستقر».

قال الإمام مسلم بن الحجّاج القشيري النيسابوري، رحمه الله من باب بيان تجاوز الله عن حديث النفس والخواطر بالقلب إذا لم تستقر، وبيان أنّه سبحانه وتعالى لم يكلّف إلا ما يطاق من صحيحه: «حدّثني محمد بن منهال الضرير وأميّة بن بسطام العيشي واللفظ لأميّة، قالا : حدّثنا يزيد بن زريع، حدّثنا روح وهو ابن القاسم عن العلاء عن أبيه عن أبي هريرة، قال : «لما نزلت على رسول الله صلى الله عليه وسلم: ﴿لِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ، وَإِنْ تُبْدُوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللَّهُ، فَيَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ قال فاشتّد ذلك على أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فأتوا رسول الله صلى الله عليه وسلم، ثم بركوا على الرّكب فقالوا : «أي رسول الله كلّفنا

من الأعمال ما نطيق الصلاة والصيام والجهاد والصدقة، وقد أنزلت عليك هذه الآية ولا نطيقها، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : «أتريدون أن تقولوا كما قال أهل الكتابين من قبلكم : سمعنا وعصينا، بل قولوا : سمعنا وأطعنا، غفرانك ربّنا وإليك المصير، قالوا سمعنا وأطعنا غفرانك ربّنا، وإليك المصير، فلما اقتراها القوم ذلّت بها ألسنتهم فأنزل الله في إثرها : ﴿آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ، لاَ نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ، وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا، غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ المَصِيرُ﴾ فلمّا فعلوا ذلك نسخها الله تعالى، فأنزل الله عزّ وجلّ: ﴿لاَ يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلاَّ وُسْعَهَا، لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ، رَبَّنَا لاَ تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا﴾ قال نعم، ﴿رَبَّنَا وَلاَ تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الذِينَ مِنْ قَبْلِنَا﴾، قال : نعم، ﴿رَبَّنَا وَلاَ تُحَمِّلْنَا مَا لاَ طَاقَةَ لَنَا بِهِ﴾ قال نعم، ﴿وَاعْفُ عَنَّا وَاغْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا، أَنْتَ مَوْلاَنَا فَانْصُرْنَا عَلَى القَوْمِ الكَافِرِينَ﴾ قال: نعم.

هذه الآيات والحديث المتعلّق بها الحاكي لأسباب نزولها تلقي أضواء على سعة رحمة الله وعنايته بهاته الأمّة الأحمديّة وما خصّت به من كرامة وامتياز، وتكشف السرّ عن اعتماد الصحابة رضوان الله عليهم على رسول الله صلى الله عليه وسلم والتجائهم إليه، إذا عظم الخطب واشتدّ الكرب وحصل الجزع واستحكم الهلع، سواء أكان ما أهمّهم من أمور الدّنيا أو الدّين، وسواء كان عاما أو خاصا.

ومن تتبّع الجزئيات الكثيرة استيقن ذلك، ومن الجزئيّات شكوى جابر بن عبد الله إلى رسول الله ثقل ما تركه أبوه من الدين، وخشيته أن لا يوفي ثمر حائطه بالدّين وامتناع الغرماء من إسقاط شيء من الدين، فأمره عليه الصلاة والسلام أن لا يجذّ الحائط إلا بحضوره، ثم ذهب إلى الحائط ودعا بالبركة فوفّى تمر الحائط بالدين، وفضلت بقية ببركة دعائه عليه الصلاة والسلام.

ومن الجزئيّات دخول الأعرابي عليه الذي شكا إليه القحط وتضرّر الزرع والماشية، فدعا عليه الصلاة والسلام ربّه، وهو قائم على المنبر، أن يسقيهم فسقوا.

ومن الجزئيّات مجيء امرأة إليه وقولها له : «يا رسول الله دار سكنّاها والعدد كثير والمال وافر فقلّ العدد وذهب المال» فقال لها رسول الله صلى الله عليه وسلم : «دعوها ذميمة».

وعرف عليه الصلاة والسلام قبل النبّوة بأنّه يحمل الكلّ ويغيث الملهوف ويعين على نوائب الحق، كما وصفته بذلك خديجة أم المؤمنين. ومن كان هذا شأنه فلا بدع أن يفزع إليه في المهمّات.

أما التجاؤهم إليه في الشؤون الدينية، وما يتعلّق بأمور الآخرة فواضح أنّه مقصور عليه مختص به، لأنّه رسول الرحمة المبيّن للنّاس ما نزل إليه الحريص على هدايتهم الرّؤوف الرحيم بهم، فلا جرم أن يكون معقد الأمل في كل جلل.

وجاء في صحيح البخاري ما يشبه هذا الحديث، ففيه أنه لما نزل قول الله تعالى : ﴿الذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ الأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ﴾ فزع الصّحابة إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، وقالوا : أيّنا لم يلبس إيمانه بظلم ؟ فبيّن لهم رسول الله أنّ المراد بالظلم الشرك، كقول لقمان لابنه : ﴿يَا بُنَيَّ لاَ تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ فالتنوين للتّعظيم.

ورأى الشيخ ابن قيم الجوزيّة أنّ التعبير باللبس في الآية واضح في المراد لأنّ اللبس بمعنى التغطية، ومنه اللباس لتغطيته الجسد وظلم غير الشرك كيفما كان حاله لا يستر الإيمان ولا يعلوه، وإنّما الذي يخفي الإيمان هو الشرك بالله.

وما قاله حسن لو تساعد عليه اللغة، وقد صرح ابن منظور في لسان العرب أنّ ما كان بمعنى التغطية من هذه المادة يستعمل ثلاثيا مزيدا لا مجرّدا، تقول ألبست الشيء إذا غطيته وألبس السماء السحاب إذا غطاها، ولا يقال لبس السّماء السّحاب.

يستنتج من قلق بعض الصحابة حرجهم عند نزول آية ﴿الذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ﴾ وآية ﴿وإِنْ تُبْدُوا مَا في أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللَّهُ﴾ ما كان عليه الصحابة من خشية الله والبعد عن الغرور بصحبة رسول الله صلى الله عليه وسلم مع طهارة نفوسهم وثناء الله عليهم، وقد كان عمر بن الخطاب، وهو من عرف زهدا وشدّة شكيمة في الحقّ وقمعا لهوى النّفس وأخذا بعزائم الأمور، يسأل حذيفة بن اليمان هل يجد فيه شيئا من علامات النّفاق، لأنّ حذيفة خصّه رسول الله صلى الله عليه وسلم بأسرار منها ما يتعلق بالمنافقين، ولما سمع أبو بكر رسول الله يقول: «لا ينظر الله يوم القيامة إلى من يجرّ ثوبه خيلاء» قال: «يا رسول الله إن أحد شقّ إزاري يسترخي ألا أن أتعاهد ذلك منه، فقال النبي صلى الله عليه وسلم : «لست ممن يصنعه خيلاء».

ولما نزل قول الله تعالى : ﴿يَا أَيُّهَا الذِينَ آمَنُوا لاَ تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ ولاَ تَجْهَرُوا لَهُ بِالقَوْلِ كَجَهْرِ بَعْضِكُمْ لِبَعْضٍ أَنْ تَحْبَطَ أَعْمَالُكُمْ وَأَنْتُمْ لاَ تَشْعُرُونَ﴾ (من سورة الحجرات)، افتقد رسول الله صلى الله عليه وسلم ثابت بن قيس وكان لزم بيته مهموما لأنّه كان جهوري الصوت يرتفع صوته فوق صوت النبي صلى الله عليه وسلم، فاعتقد أنّه حبط عمله وأنّه من أهل النّار، وأخبر أنس بن مالك رسول الله صلى الله عليه وسلم بذلك فقال : اذهب إليه فقل له : إنّك لست من أهل النّار ولكنّ من أهل الجنة.

وهذا كلّه من أثر المعرفة بالله تعالى، فكلّما كانت المعرفة أتمّ كانت الخشية من الله أكمل، والمؤمن المسدّد من انطبع في نفسه آيتا التّرهيب والتّأميل، وتأثّر بقول الله تعالى : ﴿إِنَّهُ لاَ يَيْأَسُ مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِلاّ القَوْمُ الكَافِرُونَ﴾ وقول الله تعالى : ﴿فَلاَ يَأْمَنُ مَكْرَ اللَّهِ إِلاَّ القَوْمُ الخَاسِرُونَ﴾، فكان بين الرّجاء والخوف.

ويؤخذ من هذا الحديث كيفيّة معاملة الرسول عليه الصلاة والسلام غيره في مقام الإرشاد والتّعليم والنّصيحة، فقد كانت مطبوعة بطابع الرّفق واللين، فكان لا يعاتب على التّقصير في النّظر والخطأ في الفهم والجهل بالحكم، بل يضرب الأمثال لزيادة الإيضاح والتّعريف للفهم.

ومن تتبّع الجزئيّات الكثيرة الدالّة على هذا المعنى علم ذلك علم اليقين، فلم ينكر رسول الله صلى الله عليه وسلم في غزوة الأحزاب على الجماعة التي وجهها إلى بني قريظة وقال لهم : «لا تصلّوا العصر إلا في بني قريظة»، ولما أدركهم العصر قبل الوصول صلاها فريق في وقتها قبل البلوغ إلى بني قريظة، وأخّرها فريق عن وقتها وصلاّها في بني قريظة.

ولم يغيّر على من ترك الصلاة للجنابة ولم يتطهّر بالتراب، ولا على من تمعّك في التّراب وصلّى.

ولم يعاقب على من تمادى على الأكل في رمضان حتى بان له الخيط الأبيض من الخيط الأسود.

وقد اختلف العلماء في المراد من آية ﴿وَإِنْ تُبْدُوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللَّهُ﴾ فحملها بعضهم على ما يستقرّ في النفوس وعلى هذا المحمل لا تتناول الخطرات العابرة والوساوس العارضة ولا تعارض حديث «إن الله تجاوز عن أمتّي ما حدثت به أنفسها ما لم تعمل أو تتكلّم» اهـ، أي لا يعاقب الله هذه الأمّة المحمديّة على الهمّ بالمعصية وإنّما يعاقب على عملها.

أمّا العزم على المعصية بالقلب وتوطين النّفس عليها، فمعصية تقتضي المؤاخذة، وقد تظاهرت النّصوص الشرعيّة بذلك كقوله تعالى: ﴿إِنَّ الذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الفَاحِشَةُ فِي الذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ وكحديث «إذا التقى

المسلمان بسيفيهما فالقاتل والمقتول في النار» قيل: يا رسول الله هذا القاتل، فما بال المقتول ؟ قال : «ألم يكن حريصا على قتل صاحبه؟ « وانعقد الإجماع على تحريم الحسد واحتقار المسلمين وإرادة المكروه بهم وغير ذلك من أعمال القلوب وعزمها، ولكن هذا العزم يكتب سيّئة وليس السيّئة التي همّ بها لأنّه لم يعملها وقطعه عنها قاطع غير خوف الله تعالى، وحمل بعضهم الآية على ما يحدث في النّفس سواء استقر أم لا، وعلى هذا الحمل تتناول الخطرات التي لا يمكن دفعها، وهذا الذي فهمه بعض الصحابة وحدا بهم إلى الإشفاق والجثى على الركب، وقولهم لرسول الله : «قد أنزل الله عليك هذه الآية ولا نطيقها، فأنكر رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يظهروا في مظهر الإنكار فيشبهوا أهل الكتابين في قولهم سمعنا وعصينا، الخ ما ورد في الحديث.

واستشكل ما جاء في هذا الحديث من قوله (فلما فعلوا ذلك نسخها الله تعالى، بأنّ ما ورد في الآية من وادي الإخبار والنّسخ مختص بالإنشاء ولا يجري في الخبر، وأجيب بأنّ الخبر تضمن تكليفا ومؤاخذة بما تكنّ النفوس. والحكم الشّرعي المفهوم من الخبر يجوز نسخه اتفاقا كما يدلّ عليه كلام العضد وغيره.

وقول الصّحابي (نسخها الله تعالى) اختلف الأصوليّون فيه وفي أمثاله معنى. هل يثبت به النّسخ أو لا يثبت بمجرّد قوله، وهو قول القاضي واختيار المحقّقين لجواز أن يكون قوله عن اجتهاد وتأويله، ولا يثبت النّسخ إلا إذا نقله عن النبي صلى الله عليه وسلم.

على أنّ النّسخ بمعنى رفع الحكم السّابق بحكم بعده لا يتحقّق هنا لعدم تعذّر الجمع بين مقتضى الآيتين، فإنّ آية ﴿وَإِنْ تُبْدُوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ﴾ إذا حملت على ما يستقرّ في النّفوس لا يندرج فيها الخطرات التي لا يمكن دفعها، وإذا حملت على ما يحدث في النّفس مطلقا فالآية يخرج منها الخطرات، وذلك من وادي تخصيص

العام إذا حملنا المحاسبة على العقاب في الآخرة، أما إذا حملناها على أخبار الله تعالى العباد بأعمالهم وإيقافهم عليها فلا نسخ ولا تخصيص، وكذا إذا حملناها على العقاب الدنيوي بما يصيب العبد من الآلام البدنية أو النفسية، كالأمراض وخيبة الأمل وإخفاق المسعى، ولهذا جزم المحقّقون بأن لا نسخ هنا، وتعبير من عبّر بالنّسخ جار كما قرره ابن قيم الجوزيّة على اصطلاح المتقدّمين، من إطلاق النّسخ تارة على رفع الحكم السابق بحكم آخر، كما هو اصطلاح المتأخّرين وإطلاقه تارة أخرى على رفع دلالة الظاهر وبيان المراد بأمر خارج عن اللفظ، فيصدق على رفع دلالة العام بالتّخصيص والمطلق بالتّقييد.

وهذه الأدعية الواردة في آخر سورة البقرة هي حكاية لبقيّة دعواتهم، فهي من مقول فقالوا. وقيل هي على تقدير الأمر أي قولوا في دعائكم ذلك وهو مرويّ عن الحسن، ويكون هذا تعليما من الله كيفّية الدعاء والطلب منه وهذا من كرم الله وإحسانه حيث علمهم الطلب ليعطيهم ولذلك قيل :

لو لم ترد نيل ما أرجو وأطلبه
من فيض جودك ما علّمتني الطّلبا

والأوّل من هذه الدعوات قولهم : ﴿رَبَّنَا لاَ تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا﴾، واختلف في المراد من النّسيان هل هو النسيان ضدّ الذكر، أو النّسيان بمعنى التّرك كما في قول الشاعر :

ولم أك عند الجود قاليا
ولا كنت يوم الروع للطعن ناسيا

ومنه قول الله تعالى ﴿فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْمًا﴾ وقوله : ﴿نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ﴾ أي تركوا العمل لله فتركهم، فالمراد بهذا النّسيان أن يترك الفعل الواجب لتأويل فاسد، والمراد بالخطأ أن يفعل الفعل المحرّم لتأويل فاسد، فكأنه قيل : «ربّنا لا تعاقبنا على ترك الواجبات وفعل المنهيّات، وإذا حمل النّسيان على ضدّ الذكر أشكل بأنّ النسيان في محلّ العفو قطعا، فلا محلّ لطلبه في الدعاء، والجواب أنّ النسيان على قسمين: منه ما يعذر صاحبه وهو ما لم ينشأ عن تفريط وتقصير، ومنه ما لا يعذر صاحبه، وهو ما نشأ عن ترك التحفّظ والإعراض عن أسباب التذّكر. وهذا تصحّ المؤاخذة به ويصحّ طلب ترك المؤاخذة به، فالمراد من النّسيان والخطأ ما هما مسبّبان عنه من التّفريط والإغفال، فالمعنى لا تؤاخذنا بذلك التّقصير.

وأجيب أيضا بأنّ الدّعاء قد لا يقصد منه طلب الفعل، بل يقصد منه إظهار التضّرع إلى الله تعالى، ولذلك يدعو الدّاعي بما يقطع أنّ الله يفعله سواء دعا أو لم يدع، قال الله تعالى : ﴿قُلْ رَبِّ احْكُمْ بِالحَقِّ﴾ وقال تعالى : ﴿وَآتِنَا مَا وَعَدْتَنَا عَلَى رُسُلِكَ وَلاَ تُخْزِنَا يَوْمَ القِيَامَةِ﴾ وقالت الملائكة ﴿فَاغْفِرْ لِلذِينَ تَابُوا وَاتَّبَعُوا سَبِيلَكَ﴾، لكن هذا الجواب لا يلاقي ما ورد في هذا الحديث من استجابة الله لهذا الدّعاء، فإنّه صريح في أنّ الدّعاء للطلب.

واستدلّ الشيخ ابن قيم الجوزيّة بوضع المؤاخذة بالفعل على وجه الإحسان، أو الخطأ على عدم الحنث بفعل المحلوف عليه نسيانا أو خطأ سواء أحلف بالله أو الطلاق، موجّها ذلك بأنّ الحنث في الأيمان بمنزلة المعصية في باب الأعمال، وفعل المحظور نسيانا يجعل وجوده كعدمه فلا يعد الفاعل عاصيا، كذلك فعل المحلوف عليه على وجه النّسيان ينزل منزلة العدم فلا يقع الحنث.

وفعل المحظور نسيانا يسقط الإثم، بخلاف ترك المأمور نسيانا فلا يسقط المأمور به لأنّ المكلّف في عهدة الآمر، ولم يجعل الشارع ترك المأمور نسيانا عذرا في السقوط، ففي الحديث :«من نام عن صلاة أو نسيها فليصلّها إذا ذكرها»، فإنّ الله تبارك وتعالى يقول : ﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي﴾ ولأجل الفرق بين (ترك المأمور نسيانا لا يسقط المأمور به) وبين (فعل المحظور نسيانا يسقط الإثم وينزل الفعل منزلة العدم) اختلف العلماء فيمن أفطر في نهار رمضان نسيانا، فأبطل الصّوم بعض العلماء بناء على أنّه من ترك المأمور نسيانا، ولم يبطله فريق آخر بناء على أنّه من فعل المحظور نسيانا، مع اختلافهم في فهم حديث الإفطار في رمضان نسيانا وقوله عليه الصلاة والسلام : «إذا أكل أحدكم أو شرب ناسيا فليتم صومه فإنما أطعمه الله وسقاه».

وإذا استدلّ مستدلّ على أنّ ترك المفطرات في الصوم من باب المأمورات باشتراط النيّة فيه، يجاب بأنّ النيّة شرط في كون هذا التّرك عبادة، ولا يختص ذلك بالصّوم بل كلّ ترك لا يكون عبادة ولا يثاب عليه إلا بالنيّة، ومع ذلك فلو فعله ناسيا لم يأثم به، فإذا نوى ترك المحظورات لله ثم فعلها ناسيا لم يقدح نسيانه في أجره، بل يثاب على قصد تركها لله ولا يأثم بفعلها ناسيا، وكذلك الصوم.

قال الشيخ ابن قيم الجوزية : «وعدم المؤاخذة بالفعل خطأ يوجب عدم الحنث بفعل المحلوف عليه متأوّلا تأويلا فاسدا، كمن حلف أنّ لا يكلّم فلانا فكاتبه معتقدا أنّ مكاتبته ليست تكليما، ومن حلف أن لا يشرب خمرا فشرب نبيذا مختلفا فيه متأوّلا، ومن قال لزوجته إن كلّمت فلانا فأنت طالق ثلاثا، وقال : إن فعلت كذا فزوجتي طالق ثلاثا، فقيل له : إن زوجتك كلمت فلانا فاعتقد صدق المخبر وفعل المحلوف عليه بناء على أنّ العصمة انقطعت ثم بان أنّ الخبر كاذب، ومثل ذلك من أخبر أنّ زوجته فعلت ما يشين ويخلّ بالشّرف، فقال : هي طالق ثلاثا، ثم ظهر كذب المخبر.

وقد اختلف الفقهاء في الحنث بفعل المحلوف عليه نسيانا أو خطأ، وناصر الشيخ ابن قيم الجوزيّة القول بعدم الحنث واستدل عليه بأدلّة أكثرها فيه مجال للبحث، منها تشبيه البرّ والحنث في الأيمان بالطاعة والمعصية في الأوامر والنّواهي، وإذا انتفى الإثم في النّهي ينتفي الحنث في اليمين، لكن قياسه على المعصية وتشبيهه بها قد يبحث فيه، أنّ المعصية غير مأذون فيها بحال بخلاف الحنث فإنّه مأذون فيه، ففي الحديث : «من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليأت الذي هو خير وليكفر عن يمينه»، ولعلّ أقوى ما استدلّ به أنّ ترتبّ الأحكام على الألفاظ إنّما كان لدلالتها على قصد المتكلّم بها وإرادته، فإذا تيقنا أنّه لم يقصد معانيها ولا مخالفة ما التزمه ولا الحنث، فإنّ الشارع لا يلزمه بما لم يقصده بدليل تركه المؤاخذة على قتل المسلم المعصوم خطأ، وإذا عفا الشارع عمن فعل منهيّا عنه متأوّلا فلم لا يعفي الحالف المتأوّل من الحنث، ويخرّب بيته ويشتت شمله كل مشتّت، بالتّفريق بينه وبين زوجته التي أنس بها وانعقدت بينها وبينه صلة مودّة ورحمة. والشواهد على إسقاط المؤاخذة بالتأويل تكاد تفوت الحصر، فلم يؤاخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم خالد بن الوليد في قتله بني جذيمة بعد إسلامهم لأجل التّأويل، ولم يؤاخذ أسامة بقتله من قال لا إلاه إلا الله لأجل تأويله أنّه قالها تعوّذا، ولم يؤاخذ من أكل نهارا في الصوم لتأويله وحمله تبيّن الخيط الأبيض من الخيط الأسود على المعنى الحقيقي، ولم يؤاخذ عمر بن الخطاب حين رمى حاطب ابن أبي بلتعة المؤمن البدري بالنّفاق، لتأويله بأنّ مكاتبته لأهل مكّة يخبرهم بغزو رسول الله صلى الله عليه وسلم لهم دليل على نفاقه، ولم يؤاخذ أسيد بن حضير بقوله لسعد سيّد الخزرج : إنّك منافق تجادل عن المنافقين، لأجل التّأويل.

الثاني من هذه الدعوات قولهم : ﴿وَلاَ تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الذِينَ مِنْ قَبْلِنَا﴾ والإصر في اللغة الثقل والشدّة، قال النّابغة :

يا مانع الضيم أن يغشى سراتهم
والحامل الأصر عنهم بعدما عرفوا

وسمي العهد إصرا لأنّه ثقيل. قال الله تعالى : ﴿وَأَخَذْتُمْ عَلَى ذَلِكُمْ إِصْرِي﴾ أي عهدي وميثاقي، فطلبوا أن لا يشدّد عليهم في التكاليف كما شدّد على من قبلهم من اليهود، وهذا كبخع[13] النّفس في التّوبة وقطع موضع النّجاسة في الثّوب، وصرف ربع المال للزكاة وتعجيل العقوبة في الدنيا على المخالفة، وتحريم بعض ما كان حلالا لهم من الأطعمة بإتيان الخطيئة، وغير ذلك من التشديدات وقد وضع الله ذلك عن الأمّة المحمدية وقال في صفتها. ﴿وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالأَغْلاَلَ التي كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾ ولما قال بعض الحمقى من قريش : «اللهم إن كان هذا هو الحق من عندك فأمطر علينا حجارة من السماء أو ائتنا بعذاب أليم» قال الله تعالى : ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنْتَ فِيهِمْ وَمَا كَانَ اللَّهُ مُعَذِّبَهُمْ وَهُمْ يَسْتَغْفِرُونَ﴾.

الثالث من هذه الدعوات قولهم : ﴿رَبَّنَا وَلاَ تُحَمِّلْنَا مَا لاَ طَاقَةَ لَنَا بِهِ﴾ وهو طلب ترك التّكليف بما لا يطاق، وما لا يطاق يطلق على المستحيل عقلا أو عادة، والاتفاق منعقد على أنّ هذا الصنف لم يقع التكليف به لا في هذه الأمّة ولا في الأمم السابقة، ولهذا إذا ورد في الأوامر والنّواهي ما ظاهره بادئ الرّأي أنّه من هذا الصّنف، يلزم تأويله وصرفه إمّا إلى الأسباب أو النتائج

[13] بخع النّفس : مصدر من باب فتح أي قهرها و إذلالها.

الداخلة تحت المقدور، كقوله تعالى : ﴿وَلاَ تَمُوتُنَّ إِلاَّ وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ﴾ وكقوله عليه الصلاة والسلام لمن طلب أن يوصيه : «لا تغضب» فالمطلوب في الآية الاستمرار على الإسلام، وفي الحديث ما يترتّب على الغضب من التعدّي والانتقام أو ما يثير الغضب.

ويطلق ما لا يطلق على ما فيه مشقّة عظيمة، ومن هذا قول الشاعر:

وليس يبيّن فضل المرء إلا

إذا كلّفته ما لا يطيق

وهذا المعنى هو الذي ينبغي حمل الآية عليه لأنّ الأوّل لا فائدة في طلبه، ولا يلزم من حمل الآية على ما ذكرنا التّكرار مع الطلب قبله، لأنّ الأوّل مقيد بالتّكاليف الشاقة التي ألزم بها من قبلنا، وهذا الطلب مطلق في التّكليف بالشاق، سواء كلف بذلك الأمم السابقة أم لا، وقد أجاب الله هذا الدعاء وأكّده بقوله : ﴿لاَ يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلاَّ وُسْعَهَا﴾، وقوله : ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ اليُسْرَ وَلاَ يُرِيدُ بِكُمُ العُسْرَ﴾ وقوله: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ في الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ وقوله : ﴿يُرِيدُ اللَّهُ لِيُخَفِّفَ عَنْكُمْ وَخُلِقَ الإِنْسَانُ ضَعِيفًا﴾، وقوله : ﴿مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ﴾.

فالله تعالى جعل هذا الدّين يسرا لا عسر فيه ومن هنا جاءت الرّخص والله يحبّ أن تؤتى رخصه كما يحبّ أن تؤتى عزائمه، وأخذت قاعدة المشقّة تجلب التّيسير، وورد في هذا المعنى أحاديث كثيرة من أشهرها :«يسّروا ولا تعسّروا وبشّروا ولا تنفروا».

والمراد بالإرادة في قول الله تعالى : ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلاَ يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ حكمة التّشريع لا إرادة التكوين، فالمشقّة الموجودة في التّكليف غير منظور إليها في التشريع ولا هي مقصودة منه، وهي وإن كانت حاصلة فهي غير مقصودة من التّكليف، كالدواء المرّ البشع وقطع اليد المتآكلة، فالإذاية الحاصلة منهما غير مقصودة للطبيب ولا منظور إليها، وإنّما المنظور إليه ما يترتّب على ذلك من الخير والنتائج المنشودة.

وينبغي أن يتنبّه إلى أنّ المشقّة الموضوعة في التّكاليف هي المشقّة الخارجة عن المعتاد في الفعل، أما اللازمة للفعل فغير موضوعة ولا تسمّى في العادة المستمرّة مشقّة، كما لا يسمى في العادة مشقة طلب المعاش بالتحرّف وسائر الصنائع، لأنّه ممكن معتاد لا يقطع ما فيه من الكلفة عن العمل في الغالب المعتاد، بل أهل الأحلام وأرباب العادات يعدون المنقطع عنه كسلان ويذمّومه بذلك، فكذلك المعتاد في التكاليف، وبهذا يندفع ما احتار فيه الشهاب القرافي من تمييز المشقة المرفوعة في التكاليف من غيرها، قاله الشاطبي في الموافقات.

ولا يردّ على ما قرّرنا من كون المشقّة غير مقصودة في التّشريع، أنّ المشقة في الجملة مثاب عليها إذا لحقت أثناء الفعل المكلّف به، مع قطع النّظر عن ثواب التّكليف كما يدل على ذلك قول الله تعالى : ﴿مَا كَانَ لِأَهْلِ الْمَدِينَةِ وَمَنْ حَوْلَهُمْ مِنَ الأَعْرَابِ أَنْ يَتَخَلَّفُوا عَنْ رَسُولِ اللَّهِ وَلاَ يَرْغَبُوا بِأَنْفُسِهِمْ عَنْ نَفْسِهِ، ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ لاَ يُصِيبُهُمْ ظَمَأٌ وَلاَ نَصَبٌ وَلاَ مَخْمَصَةٌ فِي سَبِيلِ اللَّهِ، وَلاَ يَطَؤُونَ مَوْطِئًا يَغِيظُ الْكُفَّارَ وَلاَ يَنَالُونَ مِنْ عَدُوٍّ نَيْلاً إِلاَّ كُتِبَ لَهُمْ بِهِ عَمَلٌ صَالِحٌ، إِنَّ اللَّهَ لاَ يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ، وَلاَ يُنْفِقُونَ نَفَقَةً صَغِيرَةً وَلاَ كَبِيرَةً وَلاَ يَقْطَعُونَ وَادِيًا إِلاَّ كُتِبَ لَهُمْ لِيَجْزِيَهُمُ اللَّهُ أَحْسَنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾، وما جاء في كثرة

الخطى إلى المساجد وأنّ أعظمهم أجرا أبعدهم دارا، وما جاء في إسباغ الوضوء على المكاره، وقد نبه على ذلك قول الله تعالى : ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَكُمْ، وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ، وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ﴾.

لا يردّ هذا لأنّا نقول في الجواب «إن الثواب حصل حيث كانت المشقّة لازمة بحصول العمل المكلّف به، وهي من هذه الجهة يصحّ أن تكون كالمقصودة، لا أنّها مقصودة مطلقا، فرتّب الشارع في مقابلتها أجرا زائدا على أجر إيقاع المكلّف به، وليس في هذا دلالة على أنّ النصب والظمأ والمخمصة مطلوبة في نفسها.

ومما يؤيّد هذا أن الثّواب يحصل بسبب المشقّات، وإن لم تتسبّب عن العمل المطلوب، كما يؤجر الإنسان ويكفّر عنه من سيّئاته بسبب ما يلحقه من المصائب والمشقّات، كما يفيده حديث «ما يصيب المؤمن من وصب ولا نصب ولا همّ ولا حزن حتى الشوكة يشاكها إلا كفّر الله به من سيّئاته».

وينبني على أنّ المشقّة غير مقصودة للشارع في التكليف، أنّ المكلّف ليس له أن يقصد المشقة في التكليف نظرا إلى عظم أجرها، وله أن يقصد العمل الذي يعظم أجره لعظم مشقته من حيث هو عمل، وذلك لأنّ الأعمال بالنّيات والمقاصد معتبرة في التصّرفات، فلا يصلح منها إلا ما وافق قصد الشارع، فإذا كان قصد المكلّف إيقاع المشقة فقد خالف قصد الشّارع، من حيث أنّ الشارع لا يقصد بالتّكليف نفس المشقة، وكل قصد يخالف قصد الشّارع فهو باطل.

وينبني عليه أيضا أنّ المشقّة غير المعتادة إذا حصلت بسبب المكلّف واختياره، مع أنّ العمل لا يقتضيها بأصله، فإنّ المكلّف يكون منهيّا عنها، ومثال ذلك حديث الناذر للصيام قائما في الشمس وأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم بإتمام صومه

وبالقعود والاستظلال، قال مالك بن أنس : أمره أن يتمّ ما كان لله طاعة ونهاه عما كان لله معصية، لأنّ الله لم يضع تعذيب النفوس سببا للتقرّب إليه اهـ.

أما إذا كانت المشقّة تابعة للعمل، كالمريض الذي لا يقدر على الصوم إلا بمشقّة خارجة عن المعتاد في مثل الصوم، فهذا هو الذي جاء فيه قول الله تعالى : ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلاَ يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ وجاء فيه مشروعيّة الرخص.

هذا وما فسرنا به قول الله تعالى ﴿وَلاَ تُحَمِّلْنَا مَا لاَ طَاقَةَ لَنَا بِهِ﴾ هو الذي ينبغي التّعويل عليه، أمّا حمله على ما لا طاقة لنا به من الفتن والمحن فهو وإن ذهب إليه جماعة من المتقدّمين، وقبله الشيخ محمد عبده وتلميذه الشيخ رشيد رضا، فعندي أنّه غير صحيح لأنّ الحديث اقتضى أنّ الله استجاب هذا الدعاء، مع أنّ البلايا والفتن والمحن لم ترتفع لا في الصّدر الأوّل في أوّل الإسلام ولا عن الصحابة ولا عمّن بعدهم من المؤمنين، والدليل على ذلك ما وقع في غزوة أحد ويوم حنين وما وقع في حرب الردّة أيام أبي بكر، وما وقع على عثمان وما وقع بين علي ومعاوية وما وقع من الخوارج وما وقع من التّتار.

الرابع من الأدعية قولهم : ﴿وَاعْفُ عَنَّا وَاغْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا﴾ والفرق بين هذه الثلاثة أنّ العفو عبارة عن إسقاط العقوبة، والمغفرة ستر الجرم صونا له من عذاب التخجيل والفضيحة، والرّحمة التعطّف بالثواب.

ومعنى ﴿أَنْتَ مَوْلاَنَا﴾ أي مالكنا وسيدنا أو متولّي أمورنا، وقولهم ﴿فَانْصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ﴾ أي انصرنا عليهم في معامع القتال، وانصرنا عليهم بالحجّة في مقام المناظرة والجدال، وجيء بالفاء إيذانا بالسببيّة، فإنّ الله تعالى لمّا كان مولاهم ومالكهم ومتولّي أمرهم تسبّب عنه دعاؤهم أن ينصرهم على أعدائهم، فهو دال

على نهاية الخضوع والتذلّل لله تعالى، والاعتراف بأنّ الله سبحانه هو المتولّي لكل نعمة يصلون إليها والمانح كل مكرمة يفوزون بها، فأظهروا عند الدعاء أنّهم في اتّكالهم على فضله وإحسانه بمنزلة الطفل الذي لا تتمّ مصلحته إلا بتدبير قيمه. والله سبحانه هو قيوم السماوات والأرض القائم بإصلاح مهمّات الكلّ، وهو المتولّي في الحقيقة للكلّ كما قال ﴿هُوَ مَوْلاَكُمْ فَنِعْمَ المَوْلَى وَنِعْمَ النَّصِيرُ﴾.

المجلس الرابع عشر

الموسوم باللّؤلؤ المرصوف في شرح حديث المبايعة على عدم الإشراك والسّرقة والزّنا و قتل الأولاد والبهتان والعصيان في معروف

بسم الله الرحمن الرحيم، نحمدك اللهم على جلائل نعمك، ونستزيدك من فيض جودك وكرمك، ونصلّي ونسلم على نبيّك البعوث رحمة للعالمين، وعلى آله وصحبه قدوة المهتدين، ونسألك العصمة من الخطل والزلل، والتّوفيق إلى مناهج الصّواب وواضح السّبل، والعون على إزالة كلّ عقبة. لدى شرح حديث بيعة العقبة، قال الإمام محمد بن إسماعيل البخاري الجعفي، رحمه الله، في كتاب الإيمان من صحيحه :

باب : حدّثنا أبو اليمان، قال أخبرنا شعيب عن الزهري، قال أخبرني أبو إدريس عائذ الله ابن عبد الله عن عبادة بن الصامت رضي الله عنه، وكان شهد بدرا وهو أحد النّقباء ليلة العقبة، أنّ رسول الله صلى الله عليه وسلم قال، وحوله عصابة من أصحابه : «بايعوني على أن لا تشركوا بالله شيئا، ولا تسرقوا ولا تزنوا ولا تقتلوا أولادكم ولا تأتوا ببهتان تفترونه بين أيديكم وأرجلكم ولا تعصوا في معروف، فمن وفى منكم فأجره على الله، ومن أصاب من ذلك شيئا فعوقب في الدّنيا فهو كفّارة له، ومن أصاب من ذلك شيئا ثم ستره الله فهو إلى الله إن شاء عفا عنه، وإن شاء عاقبه، فبايعناه على ذلك»

هذه المبايعة هي بيعة العقبة الأولى، ذلك أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يعرض نفسه على قبائل العرب في كلّ موسم، فبينما هو عند العقبة (مكان بمنى) إذ لقي رهطا من الخزرج، فقال ألا تجلسون أكلّمكم، قالوا : بلى، فجلسوا، فدعاهم إلى الله تعالى وعرض عليهم الإسلام وتلا عليهم القرآن فأجابوه، فلما انصرفوا إلى بلادهم وذكروه لقومهم فشا أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم فيهم، فأتى في العام القابل إثنا عشر رجلا إلى الموسم من الأنصار أحدهم عبادة بن الصامت، فلقوا رسول الله صلى الله عليه وسلم بالعقبة فبايعوه على الصّفة التي جاءت في حديث الباب، وهي بيعة العقبة الأولى، ثم انصرفوا، وخرج في العام الآخر سبعون رجلا منهم إلى الحجّ فواعدهم رسول الله صلى الله عليه وسلم أواسط أيام التّشريق، قال كعب بن مالك : لما كانت الليلة التي واعدنا فيها بتنا أوّل الليل مع قومنا، فلما استثقل النّاس من النّوم تسلّلنا من فرشنا حتى اجتمعنا بالعقبة، فأتانا رسول الله صلى الله عليه وسلم مع عمّه العباس لا غير، فقال العباس : «يا معشر الخزرج إنّ محمدا منّا حيث علمتم، وهو في منعة ونصرة من قومه وعشيرته، وقد أبى إلا الانقطاع إليكم، فإن كنتم وافين بما عاهدتموه فأنتم وما تحمّلتم وإلا فاتركوه في قومه» فتكلّم رسول الله صلى الله عليه وسلم داعيا إلى الله مرغّبا في الإسلام تاليا للقرآن، فأجبناه بالإيمان، فقال : «إني أبايعكم على أن تمنعوني مما منعتم به أبناءكم» فقلنا : أبسط يدك نبايعك عليه، فقال صلى الله عليه وسلم : «أخرجوا إليّ منكم اثنى عشر نقيبا» فأخرجنا من كل فرقة نقيبا، وكان عبادة نقيب بني عوف فبايعوه صلى الله عليه وسلم»، وهذه بيعة العقبة الثانية وله بيعة ثالثة مشهورة، وهي البيعة التي وقعت بالحديبية تحت الشجرة عند توجّهه من المدينة إلى مكة، وتسمّى بيعة الرضوان، وهي بعد الهجرة، بخلاف الأولين، وعبادة شهدها أيضا فهو رضي الله عنه من المبايعين في الثلاث.

وقول الراوي (وكان شهد بدرا وهو أحد النقباء ليلة العقبة) شهد بمعنى حضر، وبدر اسم بئر حفرها رجل من بني النّجار اسمه بدر فسمّيت باسمه، وهي على نحو أربع مراحل من المدينة، وهي موضع الغزوة الكبرى لرسول الله صلى الله عليه وسلم، التي بدأ فيها انتشار الإسلام وانتصر رسول الله فيها انتصارا عظيما امتنّ الله به في كتابه المجيد فقال : ﴿وَلَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ بِبَدْرٍ وَأَنْتُمْ أَذِلَّةٌ﴾ أي ضعاف وكان لشاهديها فضل وامتياز عظيمان حسبما يدل عليه واقعة حاطب ابن أبي بلتعة المخرجة في الصحيح، إذ كاتب كفّار قريش بذهاب رسول الله صلى الله عليه وسلم إليهم يغزوهم، ولما أظهر الله نبيه على ذلك اعتذر بأنه إنما قصد أن تكون له يد عندهم تحمي ماله وعشيرته : وأنّه لم يفعل ذلك ارتدادا عن الإسلام، وقبل رسول الله صلى الله عليه وسلم عذره، ولما قال عمر بن الخطاب لرسول الله : دعني اضرب عنق هذا المنافق، قال له رسول الله صلى الله عليه وسلم :

«لعل الله اطلع على أهل بدر فقال: افعلوا ما شئتم فقد غفرت لكم». ولمح الشاعر إلى هذا وملح فقال :

يــا بدر أهلك جــاروا

وعلمــوك التجرى

فليفعلـوا كيف شاؤوا

فإنهم أهـل بــدرى

ونقباء جمع نقيب، وهو النّاظر على القوم وضمينهم وعريفهم يقال : نقب على قومه ينقب نقابة، مثل كتب يكتب كتابة، إذا صار نقيبا أي عريفا، وقال سيبويه، النّقابة بالكسر اسم، وبالفتح المصدر مثل الولاية والولاية، وغرض الراوي من وصف عبادة بأنه بدريّ عقبيّ تأكيد الخبر وتثبيته، لأنّ راوية بدري لا يزن بريبة، وقد علمت ما لأهل بدر من الامتياز ولأنّه عقبي شهد الواقعة بنفسه فيضعف تطرّق السّهو واحتمال الغفلة.

وجعل العيني هذه الواو لتأكيد لصوق الصفة بالموصوف، وإفادة أنّ اتصافه بها أمر ثابت على حدّ ما قرره صاحب الكشاف في قول الله تعالى : ﴿وَمَا أَهْلَكْنَا مِنْ قَرْيَةٍ إِلاَّ وَلَهَا كِتَابٌ مَعْلُومٌ﴾ حيث قال : الجملة واقعة صفة لقرية، والقياس أن لا يتوسّط الواو بينهما، كما في قوله تعالى : ﴿وَمَا أَهْلَكْنَا مِنْ قَرْيَةٍ إِلَّا لَهَا مُنْذِرُونَ﴾ وإنّما توسّطت لتأكيد لصوق الصّفة بالموصوف كما يقال في الحال : جاءني زيْد عليه ثوب، وعليه ثوب، ونازعه الشيخ ابن مالك في هذا الاستعمال، ورغم أنّه لم يذهب إليه ذاهب وأنّه تعليل بما لا يناسب، إذ الواو تدلّ على الجمع بين ما قبلها وما بعدها، وذلك مستلزم لتقاربهما، وهذا ضدّ لما يراد من التأكيد، ولو كانت الواو صالحة لتأكيد لصوق الصفة بالموصوف، لكان أولى المواضع بها موضعا لا يصلح للحال نحو : إنّ رجلا رأيه سديد سعيد، فجملة (رأيه سديد) لا يجوز اقترانها بالواو لعدم صلاحيتها للحال، بخلاف ﴿وَلَهَا كِتَابٌ مَعْلُومٌ﴾ فهي جملة يصلح في موضعها الحال لوقوعها بعد النفي، وتعقب كلام الشيخ ابن مالك بأنّ ابن جنّي سبق الزّمخشري إلى ذلك، وكفى به قدوة، وإنّ تغاير الشيئين لا ينافي تلاصقهما، والواو أكدت الالتصاق باعتبار أنّها في الأصل للجمع المناسب للالتصاق، لا أنها عاطفة، والمراد من الالتصاق ليس الالتصاق اللفظي، كما فهمه ابن مالك، بل المعنوي. والواو أكدت الثاني دون الأول، وقد تبع الزمخشري فيما ذهب إليه ناصر الدين البيضاوي وأبو البقاء. وسواء أجارينا الزّمخشري في هذا الاستعمال أم تبعنا الشيخ ابن مالك في إنكاره، فالذي يظهر لي وأعتقده أنّ الواو هنا اعتراضية، والجملتان معترضتان بين اسم إنّ وخبرها ونكتة الاعتراض تحقيق الخبر وتثبيته، وهو قريب مما ذكره العصام من أنّ من نكت الاعتراض تخصيص أحد المذكورين بمزيد التأكيد في شأنه نحو : ﴿وَوَصَّيْنَا الإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهْنًا عَلَى وَهْنٍ وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ أَنِ اشْكُرْ لِي وَلِوَالِدَيْكَ﴾فقوله

﴿أَنِ اشْكُرْ لِي﴾ تفسير لـ: ﴿وَصَّيْنَا﴾، وقوله ﴿حَمَلَتْهُ﴾ اعتراض إيجابا للتّوصية بالأم خصوصا، ومن ألطف الاعتراض ما جاء في قول الشاعر :

فلا هجره يبدو وفي اليأس راحة

ولا وصله يصفو لنا فنكارمه

فإنّ كون هجر المحبوب مطلوبا مستغرب فبيّن السّبب بالاعتراض.

أما ما ذهب إليه العيني وتبعه القسطلاني، من أنّ الواو هنا لتأكيد لصوق الصّفة بالموصوف ففيه نظر، لأنّ هذه الواو إنّما تكون فيما يمكن أن يعرب صفة كما هو ظاهر كلام الزّمخشري، وما هنا لا يصحّ فيه ذلك لأنّ الجمل بعد المعارف أحوال لا صفات.

وقول رسول الله صلى الله عليه وسلم (بايعوني الخ) يراد بالمبايعة هنا التّعهد والالتزام، وأطلق اسم المبايعة على ذلك تشبيها بالمعاوضة المالية، كان كل واحد من الطرفين بذل ما يملكه إزاء ما يملكه الآخر، فمن طرف رسول الله صلى الله عليه وسلم وعد الثواب ومن طرفهم التزام الطاعة، يلوح إلى هذا قول رسول الله صلى الله عليه وسلم لما سأله الصحابة عمّا لهم من العوض على بيعتهم، فقال :الجنة، فقالوا : «رضينا لا ننقض البيع».

وهذا الحمل جار على ما أثبته كثير من الأدباء، وهو ورود للمفاعلة على أن يكون من أحد الطرفين فعل ومن الآخر مقابلة، مثل بايعت ـ على أنّ منك البيع ومنه الشراء، وعالجت المريض بتنزيل القبول منزلة الفعل، حتى كأنّه وقع من الطرفين، وأنكر هذا الاستعمال سعد الدين التفتازاني، وبرئ من عهدته، لكن قال

الشّهاب الخفاجي في حواشي البيضاوي : «لا يسمع إنكاره مع وروده في كلام العرب وتصريح الأيمة به وتخريجه على أحسن الوجوه. وفي شواهد امرئ القيس »:

فلما تنازعنا الحديث وأسمحت
هصرت بغصن ذي شماريخ ميال

وقال الأبّي : «كانوا إذا بايعوا الإمام قبضوا على يديه توكيدا للأمر فأشبه ذلك فعل البائع والمشتري، فجاءت المفاعلة في بايعت من ذلك »اهـ.

وقد تعدّدت بيعات الصحابة واختلفت ألفاظها، ففي حديث جرير : بايعت النّبي صلى الله عليه وسلم على السّمع والطاعة فلقّنني : فيما استطعت، والنّصح لكل مسلم. قال القاضي عياض : لعدد المبيعات واختلاف ألفاظها لأنّها كانت بحسب ما يحتاج إليه في الحال من تجديد عهد أو تذكير أمر، وقد انتزع العارف ابن أبي جمرة من الحديث وتكرّر المبايعة، أنّ للإمام أن يجدد بيعة أخرى على وجه ما من المصالح الدينيّة إذا ظهر له أن ذلك مصلحة.

قلت : هذا الانتزاع مبنيّ على أنّ طلب رسول الله صلى الله عليه وسلم المبايعة كان بوصف الإمامة، والظاهر أنّ طلب بيعة العقبة الأولى كان بوصف الرسالة لا بوصف الإمامة.

وإيضاح هذا ما ذكره الشّهاب القرافي في الفرق السادس والثلاثين من فروقه، من أنّ جميع المناصب الدينيّة فوّضها الله تعالى إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم في رسالته، فهو الإمام الأعظم والقاضي الأعدل والمفتي الأعلم، وهو أعظم من كل من تولّى منصبا منها إلى يوم القيامة، وأنّ غالب تصرّف رسول الله صلى الله عليه

وسلم بالتبليغ لغلبة وصف الرسالة عليه، وأن تصرّفاته بهذه الأوصاف تختلف آثارها في الشّريعة فكل ما قاله أو فعله على سبيل التّبليغ كان ذلك حكما عاما، فإن كان مأمورا به أقدم عليه كلّ أحد بنفسه، وكذلك المباح، وإن كان منهيّا عنه اجتنبه كل أحدّ بنفسه، وكلّ ما تصرف فيه بوصف الإمامة فليس لأحد أن يقدم عليه إلا بإذن الإمام اقتداء به عليه الصلاة والسلام، ولأنّ سبب تصرّفه فيه بوصف الإمامة دون التّبليغ يقتضي ذلك، وما تصرّف فيه بوصف القضاء فليس لأحد أن يقدم عليه إلا بحكم حاكم اقتداء به عليه الصلاة والسلام، ولأنّ السّبب الذي لأجله وقع التصرّف بوصف القضاء يقتضي ذلك. وقد ترتّب خلاف بين الأيمة في كثير من الفروع التي وردت فيها أحاديث لاختلافهم في سبب ورودها، هل هو التصرّف بصفة الإفتاء أو القضاء أو الإمامة.

وقوله في الحديث (على أن لا تشركوا بالله شيئا) أي لا في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله، لأنّ شيئا نكرة في سياق النفي، فتعمّ عموما عقليّا عند الحنفيّة، ووضعيّا عند غيرهم، وهذا الحمل مبنيّ على أنّ المراد بالاشتراك هنا ما قابل التّوحيد، ويرشّحه أنّه عرف الشارع عند الإطلاق لا سيما في أوائل البعثة وكثرة عبدة الأصنام، ويعينه هنا أنّ رجال بيعة العقبة الأولى الإثنى عشر كانوا من الوثنيين قبل الإسلام، ولم يكونوا من أهل الكتاب القائلين بالتّوحيد. وقيل المراد بالاشتراك ما قابل الإخلاص، والإخلاص مطلوب في العبادات والأعمال العادية، ومعناه في الأعمال العادية أن تكون جارية على مقتضى المشروع، لا يقصد بها عمل جاهلي ولا تشبه بغير أهل الملة كشرب الماء أو العسل في صورة شرب الخمر، وأكل ما صنع لتعظيم أعياد اليهود أو النصارى وإن صنعه المسلم، أو ما ذبح على مضاهاة الجاهلية ما أشبه ذلك مما هو نوع من تعظيم الشّرك، كما روى ابن حبيب عن ابن شهاب أنّه ذكر له أنّ إبراهيم

ابن هشام ابن إسماعيل المخزومي أجرى عينا، فقال له المهندسون عند ظهور الماء : لو أهرقت عليها دما كان أحرى أن لا تغيض ولا تهور فتقتل من يعمل فيها، فنحر جزائر حين أرسل الماء فجرى متلطّخا بالدم، وأمر فصنع له ولأصحابه منها طعام، فأكل وأكلوا وقس سائرها بين العمال فيها. فقال ابن شهاب : بئس والله ما صنع، ما حلّ له نحرها ولا الأكل منها، أما بلغه أنّ رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى أن يذبح للجنّ : فقد رأى ابن شهاب أنّ مثل هذا وإن ذكر اسم الله عليه مضاه لما ذبح على النّصب وسائر ما أهلّ لغير الله به.

وخرج أبو داود نهيه صلى الله عليه وسلم عن طعام المتباريين أن يؤكل، وهما المتعارضان ليرى أيهما يغلب صاحبه، فهذا وما جرى مجراه إنما شرع على جهة أن يذبح على المشروع بقصد مجرّد الأكل، فإذا زيد فيه هذا القصد كان تشريكا في المشروع وحظّا لغير أمر الله تعالى، وعلى هذا وقعت الفتيا من ابن عتاب بنهيه عن أكل اللحوم في النيروز، وقوله فيها إنّها مما أهلّ به لغير الله.

قلت : مما قاله ابن شهاب يعلم حكم ما جرت به العادة في البلاد التونسية من ذبح الحيوان عندما يشرع في بناء الدور أو الآبار، ويعتقدون أنّه إذا لم ينهر الدم عند ذلك لا يكون البناء مباركا.

وأما الإخلاص في العبادات فمعناه أن لا يشرك مع الله في العبادة غيره، وليس معناه أن لا يطلب الحظ فيها، بل الحظ المطلوب إن كان أخرويّا لم يناف الإخلاص، لأنّه حظ قد أثبته الشارع، فإنّ الشارع لما رتب على الأعمال جزاء فهم منه أنّه قاصد لوقوع الجزاء فصار العامل ليقع له الجزاء عاملا لله وحده، وطلب الحظ ليس بشرك إذ لا يعبد الحظ نفسه، وإنّما يعبد من بيده بذل الحظ، وهو الله تعالى، وإن كان الحظ دنيويا فهو ثلاثة أقسام :

القسم الأوّل : ما يرجع إلى صلاح الهيأة وحسن الظّن عند الناس واعتقاد الفضيلة وقصد هذا إن كان متبوعا، فلا إشكال في أنّه رياء، لأنّه إنّما يبعثه على العبادة قصد الحمد وأن يظنّ به الخير وينجر مع ذلك كونه يصلّي فرضه أو نفله. وإن كان تابعا فمحلّ اختلاف بين العلماء، فذهب حجة الإسلام الغزالي إلى أنّ مثل هذا لا تخلص معه العبادة، ولم ير إمام دار الهجرة به بأسا، ففي العتبيّة :«سئل مالك عمن يجب أن يراه الناس في طريق المسجد، ويكره أن يرى بطريق السوق. قال: إذا كان عمله لله فلا بأس به وكرهه ربيعة»، وفي مسلم عن أبي ذرّ رضي الله عنه، قيل لرسول الله صلى الله عليه وسلم : أرأيت الرجل يعمل العمل من الخير ويحمده الناس عليه. قال تلك عاجل بشرى المؤمن، قال عياض: أي البشرى المعجّلة له في الدنيا. ونبّه على المؤخّرة في الآخرة بقوله سبحانه : ﴿بُشْرَاكُمُ اليَوْمَ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الأَنْهَارُ﴾. وجعلت بشرى من حيث أنّ ذلك عنوان الخير ودليل رضى الله عنه وحبّه له. ويدلّ لما ذهب إليه مالك أنّ هذا أمر يقع في القلب لا يملك فلا تقع المؤاخذة به. وقد قال تعالى ﴿وَأَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِني﴾. وقال عن إبراهيم عليه السلام : ﴿ وَاجْعَلْ لِي لِسَانَ صِدْقٍ فيَ الآخِرِينَ﴾ وفي حديث ابن عمر : «وقع في نفسي أنها النخلة أردت أن أقولها فقال عمر : لأن تكون قلتها أحبّ إلي من كذا وكذا».

قال القاضي أبو بكر ابن العربي : «سألت شيخنا الإمام أبا منصور الشيرازي الصّوفي(-493هـ) عن قوله تعالى ﴿إِلاَّ الَّذِينَ تَابُوا وَأَصْلَحُوا وَبَيَّنُوا﴾ ما بيّنوا ؟ قال : أظهروا أفعالهم للناس بالصلاح والطاعات. قلت : ويلزم ذلك ؟ قال : نعم. لتثبت أمانته وتصحّ إمامته وتقبل شهادته. قال ابن العربي : ويقتدي به غيره».

القسم الثّاني : ما يخصّ الإنسان في نفسه مع الغفلة عن مراءاة الناس، وهذا كالصلاة في المسجد للأنس بالجيران والصلاة بالليل لمطالعة أحوال، والصوم توفيرا

للمال أو احتماء لألم يجده أو مرض يتوقّعه، والصّدقة للذّة السّخاء، والحجّ لرؤية البلاد والاستراحة من الأنكاد أو للتجارة، والوضوء تبرّدا، وتعلم العلم ليحتمي به عن الظلم، وعيادة المرضى والصلاة على الجنازة ليفعل به ذلك. فهذا القسم قد التزم به حجّة الإسلام الغزالي أنّه خارج عن الإخلاص، لكن بشرط أن يصير العمل عليه أخفّ بسبب هذه الأغراض، وذهب القاضي أبو بكر ابن العربي إلى عدم منافاته للإخلاص، والمسألة تلتفت إلى انفكاك القصدين فتصحّ العبادة، أو عدم انفكاكهما، وهل مجرّد الاجتماع في الوجود مضرّ كان القصدان مما يصحّ فيهما الانفكاك أولا، واستظهر الشاطبي في الموافقات أنّ القول بالصحة فيما يصحّ فيه الانفكاك أوجه، ففي القرآن ﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلاً مِنْ رَبِّكُمْ﴾ وذلك في مواسم الحج، وفي الصحيح : «يا معشر الشباب من استطاع منكم الباءة فليتزوّج فإنّه أغضّ للبصر وأحصن للفرج. ومن لم يستطع فعليه بالصوم فإنّه له وجاء»، وذكر أبو علي الحدّاد أنّه حضر القاضي أبا بكر ابن زرب شكا إلى الترجيلي المتطبّب ضعف معدته وضعف هضمه على ما لم يكن يعهد من نفسه، وسأله عن الدواء، فقال : اسرد الصوم تصلح معدتك، فقال له : «يا أبا عبد الله على غير هذا دلّني، ما كنت لأعذّب نفسي بالصوم إلا لوجهه خالصا، ولي عادة في الصوم الإثنين والخميس، ولا أنقل نفسي عنها»، قال أبو علي : «وذكرت في ذلك المجلس هذا الحديث، وجبنت عن إيراد ذلك عليه، وذاكرته بعده فسلّم للحديث، وقد بعث عليه السلام رجلا ليكون رصدا في شعب، فقام يصلّي ولم يكن قصده بالإقامة في الشعب إلا الحراسة والرّصد. وقد جاء في الحديث انتظار الإمام الداخل ليدرك الجماعة. والحديث وإن لم يعمل به مالك فقد عمل به غيره، وجاء التخفيف في الصلاة لسماع بكاء الصّبي وغير ذلك مما لا يحصى كثرة.

القسم الثّالث : ما يرجع للمراءاة إذا قصد به نيل المال أو الجاه وهذا الرّياء الذموم شرعا المحبط للأعمال، قال تعالى : ﴿فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ الذِّينَ هُمْ عَنْ صَلاَتِهِمْ سَاهُونَ الذِينَ هُمْ يُرَاؤُونَ﴾ قال الله تعالى في مدح المخلصين : ﴿إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ لاَ نُرِيدُ مِنْكُمْ جَزَاءً وَلاَ شُكُورًا﴾،﴿فَمَنْ كَانَ يَرْجُو لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلاً صَالِحًا وَلاَ يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا﴾ وورد في صحيح مسلم حديث أبي هريرة في المقتول في سبيل الله والمتصدّق بماله والقارئ لكتاب الله، وقول الله لكل واحد منهم كذبت حين يخبر أنّه حصل ذلك لوجه الله، فيسحب إلى النّار. والأخبار في هذا المعنى كثيرة.

وقوله في الحديث (لا تسرقوا) يحتمل أن يكون حذف المفعول ليدلّ على العموم على حد قول الله تعالى : ﴿وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى دَارِ السَّلاَمِ﴾ ـ وهذا الذي اختاره القسطلاني، ويحتمل وهو الظاهر عندي أن يكون الفعل منزّلا منزلة اللازم على حد قول الله :﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الذِينَ يَعْلَمُونَ وَالذِينَ لاَ يَعْلَمُونَ﴾ لأن الغرض النّهي عن ملابسة السرقة لا النّهي عن المسروق.

وفي تقديم السرقة على غيرها من الفواحش إشعار بفظاعتها، لما يترّتب عليها من الفساد، ويلوح إلى هذا قول الله تعالى حكاية عن إخوة يوسف لما رموا بالسرقة ﴿لَقَدْ عَلِمْتُمْ مَا جِئْنَا لِنُفْسِدَ فِي الأَرْضِ﴾ فجعل السّرقة من الإفساد في الأرض، وفي معناها التعدّي على الأموال بسائر أنواعه، كالارتشاء في الأحكام لأنّه يضيّع حقوق المتقاضين، والارتشاء في تولية الولايات لأنّه مفض لتقديم غير الكفء، وفي الحديث: «إذا وسد الأمر إلى غير أهله فانتظر الساعة». أي يحصل الاضطراب الذي هو من آيات قرب الساعة، وكخيانة المؤتمنين على الأموال من

المقدّمين والأوصياء والمودعين والوكلاء والعاملين في الأموال لتحريكها على جزء معلوم، وهذا فشا في البلدان المنحطّة أخلاقيّا واقتصاديّا وأفضى إلى شلّ حركة العمران بسبب قلّة التعامل، وعطّل الشركات المالية الكبرى لإقامة المصانع لسلب الطمأنينة من نفوس المتموّلين فانتشرت البطالة وعظم الخطب.

هذا وإنّ عدم الحد في غير السرقة من أنواع التّعدي على الأموال، لا يجعلها دونها رتبة في الإثم لما قاله الشيخ أحمد الونشريسي في فروقه، من كون إقامة الحد في السرقة لأنّ مفسدة السرقة أشدّ لامتناع الدفع على المال عندها، بخلاف الغصب، وهذا الفرق يظهر بالنّسبة للغصب دون الاختلاس والارتشاء وخيانة الأمانة، وأرى أنّ رب المال في غير السرقة والغصب اعتبر فيه نوع تفريط فلم يقع الحدّ لذلك صونا للأطراف عن القطع، وفي الحديث «ادرؤوا الحدود بالشّبهات» لا من جهة خفّة الجناية.

وقوله عليه السلام (ولا تزنوا) وأخذه البيعة على ذلك يدلّ على فظاعته وشدّة ما يترتّب عليه من المفاسد، وكان الزنى قبل الإسلام فاشيا في الرجال والنساء، وكان في النّساء أكثر لأنّ منهنّ إماء وبغايا يجاهرن بذلك، وكان بعضهم يكره إماءه على الزنى للكسب والولادة. وكان ممن يفعل ذلك عبد الله ابن أبي ابن سلول المنافق، فقد كان له جاريتان يأمرهما بالزنى للكسب منه والولادة، ويضربهما على ذلك، فشكتا ذلك إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، فنزل قوله تعالى : ﴿وَلاَ تُكْرِهُوا فَتَيَاتِكُمْ عَلَى البِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا لِتَبْتَغُوا عَرَضَ الحَيَاةِ الدُّنْيَا، وَمَنْ يُكرِهْهُنَّ فَإِنَّ اللَّهَ مِنْ بَعْدِ إِكْرَاهِهِنَّ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ أي غفور لهنّ رحيم بهنّ، لا يؤاخذهن بالزنى لأنّهن أكرهن عليه.

وأخرج البخاري في كتاب النكاح من صحيحه عن عروة بن الزبير «أنّ عائشة زوج النّبي صلى الله عليه وسلم أخبرته أنّ النكاح في الجاهلية كان على أربعة أنحاء: فنكاح منها نكاح الناس اليوم يخطب الرجل إلى الرجل وليّته أو ابنته فيصدقها ثم ينكحها، ونكاح آخر، كان الرجل يقول لامرأته إذا ظهرت من طمثها : أرسلي إلى فلان فاستبضعي منه، أي أطلبي منه المباضعة أي المجامعة، وهي مشتقّة من البضع وهو الفرج ويعتزلها زوجها ولا يمسّها أبدا حتى يتبيّن حملها من ذلك الرجل الذي تستبضع منه، فإذا تبيّن حملها أصابها زوجها إذا أحبّ وإنما يفعل ذلك رغبة في نجابة الولد، فكان هذا النّكاح نكاح الاستبضاع، ونكاح آخر يجتمع الرّهط ما دون العشرة فيدخلون على المرأة كلهم يصيبها، فإذا حملت ووضعت ومرّ عليها ليال بعد أن تضع حملها أرسلت إليهم، فلم يستطع رجل منهم أن يمتنع حتى يجتمعوا عندها، تقول لهم : قد عرفتم الذي كان من أمركم وقد ولدت فهو ابنك يا فلان تسمّي من أحبّت باسمه فيلحق به ولدها، ولا يستطيع أن يمتنع منه الرجل، ونكاح رابع يجتمع النّاس الكثير فيدخلون على المرأة لا تمتنع ممن جاءها، وهنّ البغايا كنّ ينصبّن على أبوابهنّ رايات تكون علما (أي علامة لمن أرادهنّ) فمن أرادهنّ دخل عليهن، فإذا حملت إحداهنّ ووضعت حملها جمعوا لها ودعوا إليهم القافة (جمع قائف وهو الذي يلحق الولد بالوالد بالآثار الخفيّة) ثم ألحقوا ولدها بالذي يرون، فالتاط به أي التصق ودعي ابنه، لا يمتنع من ذلك، فلما بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم بالحق هدم نكاح الجاهلية كلّه إلا نكاح الناس اليوم اهـ». قال الداودي : ذكرت عائشة أربعة أنكحة، وبقي عليها أنحاء لم تذكرها: <u>الأوّل</u> نكاح الخدن، وهو في قوله تعالى ﴿وَلَا مُتَّخِذَاتِ أَخْدَانٍ﴾ كانوا يقولون : ما استتر فلا بأس به، وما ظهر فهو لؤم، <u>الثّاني</u> نكاح المتعة وهو النكاح إلى أجل. <u>الثّالث</u> نكاح البدل، وقد أخرج الدارقطني من حديث أبي هريرة : «كان البدل في الجاهلية أن يقول الرجل للرجل. انزل لي عن امرأتك وانزل لك عن امرأتي وأزيدك»، وإسناده ضعيف جدا.

وأضرار الزنا متجلّية في النّواحي الاجتماعيّة والصحيّة والخلقيّة. فالاجتماعيّة تسببه في قلّة النّسل، إذ البغي لا تألو جهدا في دفع الحمل عنها وفي إسقاطه إذا حصل. والاعتداء عليه بعد الولادة بالقتل أو وضعه في الطريق، حتى اضطرّت الحكومات في عصرنا هذا لتخصيص محلّ للّقطاء يربّون فيه ويترعرعون، وتفعل البغي ذلك إما لكونه يعطّلها عن كسبها الخبيث، وإما لكونه يسجّل عليها المعرّة، وإما للتفصّي من أعباء نفقته إذ ليس له أب شرعيّ يعوله. والصحيّة كثرة ما تتلقّاه البغي من الأمراض والعاهات المصاب بها مضاجعوها، وبواسطتها تنتقل هذه الأمراض إلى كثير من الأصحّاء الذين يغشونها. وقد اتخذت الحكومات التي تبيح هذه الفاحشة عرض البغايا على الأطباء للتحقق من سلامتها من الأمراض المعدية، حتى لا يصاب الأصحاء الذين يغشونهنّ بتلك الأمراض. والخلقيّة إفضاء هذه الفاحشة إلى التّخلّق بمهانة النفس وبالغ المكر والخداع والكذب وخلع برقع الحياء. وعلاوة على هذا كلّه فهذه الفاحشة تعطّل بناء الأسر بقلّة رغبة الشباب في التزوّج، والأسر هي دعامة التّناصر والتّعاون والعطف والشّفقة.

وأكثر إطلاق اسم الزنا على الرّفث والفاحشة، وجاء إطلاقه على غير الفاحشة، ففي كتاب القدر من صحيح مسلم عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : «كتب علي ابن آدم نصيبه من الزنا. فدرك ذلك لا محالة فالعينان زناهما النظر، والأذنان زناهما الاستماع واللسان زناه الكلام، واليد زناها البطش، والرجل زناها الخطأ، والقلب يهوى ويتمنّى ويصدّق ذلك الفرج أو يكذبه». وذكر القرطبي أنّ إطلاق الزنى على هذه الأمور لأنّها مقدّمات لا يحصل الزّنى الحقيقي في الغالب إلا بعد استعمال هذه الأعضاء في تحصيله. قال : ومعنى الحديث أنّ ابن آدم قدر عليه نصيبه من الزنى، فمنهم من يزنى حقيقة، ومنهم من يزنى مجازا بالنظر والاستماع إلى فاجرة أو الحديث مع أجنبيّة أو لمسها باليد، أو بالمشي إلى الزّنى أو بالتّفكير بالقلب. وكلّ هذه أنواع من الزنى المجازي اهـ.

ومما ذكرناه في شرح الحديث يتبيّن ضعف ما وقع في المعيار –ج4 ص-207 من جواب العبدوسي عن رجل مسرف على نفسه ندم على ذلك وحلف بطلاق الثلاث لازنيت، هل يحنث بالوطء بين الفخذين، فأجاب الذي يقتضيه بساط يمينه أن لا حنث عليه، لأنّ الزنى معروف في الإصابة، فكأنّه قال لاوطئت فرجا حراما. والجاري على مقتضى اللفظ الحنث، لأنّ ذلك كلّه يسمى زنى لحديث مسلم اهـ ووجه الضّعف أن تسميته زنى مجاز، واللفظ إنما يحمل على حقيقته إذا لم تكن هناك قرينة على التمجّز. وساق صاحب المعيار أجوبة عن السؤال للبرزلي وابن مرزوق وغيرهما أسدّها ما اختاره البرزلي وابن مرزوق، وهو الحنث لأنّ البساط دلّ على قصد اجتناب المحرّم إلا أن تكون له نيّة في خلاف ذلك.

وقوله في الحديث (ولا تقتلوا أولادكم) تخصيص الأولاد بالذّكر لا يقتضي نفي نهي القتل عن غيرهم. لأنه مفهوم لقب، وهو غير معبّر عند الجمهور. على أنّ شرط العمل بالمفهوم أن لا تكون ثم فائدة للتخصيص بالذكر سوى نفي الحكم عن المسكوت عنه، والتّخصيص بالذّكر هنا لأنّهم كانوا يقتلون الأولاد غالبا خشية الإملاق، فتخصيصهم بالذّكر لأنّ الغالب كان كذلك، قاله العيني، قلت : وفيما ذكره نظر لأنّ قتل الأولاد في الغالب يكون خشية الأملاق، لا أنّ قتل الأولاد غالب بل هو قليل بالنسبة لغيره فالتّعليل يصحّ توجيها لآية ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ﴾ فالظّاهر في تخصيص الأولاد بالذكر ما نقل عن التيمي من أنّ قتلهم أكبر من قتل غيرهم لأنّه الوأد، وهو أشنع القتل، لأنّه تعدّ على ضعيف لا يملك معدّات المقاومة مع شدّة التعذيب فيه، ولأنّه قتل وقطيعة رحم، فكانت العناية به أعظم.

وقوله في الحديث «ولا تأتوا ببهتان تفترونه بين أيديكم وأرجلكم» البهتان الكذب الذي يبهت سامعه أي يدهشه لفظاعته، قال في القاموس «بهته كمنعه بهتا وبهتا وبهتانا : قال عليه ما لم يفعل وهو صادر بالغيبة والحضور. وفي عبارة بعضهم ما يشعر بقيد الحضور. فقد قال صاحب العين : البهت استقبالك الرجل بأمر تقذفه به وهو منه بريء لا يعلمه، والاسم البهتان. وفي الحكم : باهتة استقبله بأمر يقذفه به وهو منه بريء لا يعلمه، وظاهر الحديث يشهد الإطلاق، ففي صحيح مسلم عن أبي هريرة أنّ رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : «أتدرون ما الغيبة ؟ قالوا : الله ورسوله أعلم. قال : ذكرك أخاك بما يكره. قيل : أفرأيت إن كان في أخي ما أقول؟ قال : إن كان فيه ما تقول فقد اغتبته، وإن لم يكن فقد بهته» وفسّر القاضي عياض الغيبة بذكر الرّجل بما يسوؤه في غيبته، والبهت بذكر ذلك في وجهه» وهو مشكل لأنّه يقتضى أنّ الذكر في الغيبة بما يسوء مع أنّه لم يكن فيه من الغيبة. والحديث يقتضي أنّه بهتان، فإن أراد القاضي الذّكر بسوء بقيد أن يكون فيه كانت القسمة غير حاصرة. ونقل الغزالي عن الحسن أنّ الغيبة ثلاثة أشياء : غيبة وهي أن تقول ما فيه، وبهتان وهو أن تقول ما ليس فيه، والإفك وهو أن تقول ما بلغك.

وأعظم أسباب الذكر بسوء ثلاثة أشياء : الأوّل شفاء الغيظ فإذا جرى سبب غضب به عليه وهاج غضبه يشتفّى بذكر مساويه.

الثّاني إرادة المباهاة ورفع نفسه بتنقيص غيره، فيقول : فلان جاهل وفهمه ضعيف. وغرضه أن يثبت في ضمن ذلك فضل نفسه.

الثّالث الحسد، فإن رأى الحاسد المحسود يثني عليه النّاس ويحبّونه ويكرمونه يريد زوال تلك النعمة عليه فلا يجد سبيلا، إلا بالقدح فيه ليسقط مكانته حتى يكف النّاس عن كرامته والثّناء عليه.

والغيبة والبهتان والإفك تشترك في التحريم لأنّها من الإذاية والضرار. وفي الحديث «إنّ من الكبائر استطالة الرجل في عرض رجل مسلم» وقد مرّ رسول الله صلى الله عليه وسلم ليلة أسري به على قوم لهم أظفار من نحاس يخدشون وجوههم وصدورهم. فسأل عنهم جبريل، فقال : هم الذين يأكلون لحوم الناس، وإنّما وصف البهتان بالافتراء، والبهتان والافتراء من واد واحد، لزيادة التّقرير وتصوير بشاعة هذا الفعل.

واختلف في معنى قوله (بين أيديكم وأرجلكم) فقيل معناه من قبل أنفسكم، واليد والرجل كنايتان عن الذّات، لأنّ معظم الأفعال يقع بهما، وقيل معناه : من ضمائركم، لأنّ البهتان ناشئ عما يختلقه القلب الذي هو بين الأيدي والأرجل، ثم يبرز بلسانه. وقال الخطابي : معناه لا تبهتوا الناس بالمعايب كفاحا مواجهة، كما يقال : فعلت هذا بين يديك أي بحضرتك. وردّ التيمي بأنّ العرب وإن قالت فعلته بين أيدي القوم، أي بحضرتهم، لم تقل فعلته بين أرجلهم ولم ينقل عنهم هذا البتّة، وتعقبّه الكرماني بأنّه ليس المذكور الأرجل فقط بل المراد الأيدي، وذكر الأرجل تأكيدا له وتابعا لذلك.

وقوله (ولا تعصوا في معروف) العصيان خلاف الطاعة والمعروف هو الحسن وهو ما لم ينه عنه الشارع، وقيل الطاعة، وفي النهاية هو اسم جامع لكل ما عرف من طاعة الله تعالى، والإحسان إلى الناس، وكل ما ندب إليه المشرّع ونهى عنه. وفائدة التقييد بالمعروف مع أنّ الرسول لا يأمر إلا به التنبيه على أنّه لا يجوز طاعة مخلوق في معصية الخالق، قاله البيضاوي في تفسير آية المجادلة تبعا لصاحب الكشّاف. وهذه الجملة (ولا تعصوا في معروف) أجمع مما قبلها لاقتضائها طلب الالتزام بجميع ما تضمنّه الدّين من أوامر ونواه، وتخصيص المنهيّات المتقدمة بالذّكر مع اندراجها هنا للاهتمام بها.

وقوله (فمن وفّى منكم فأجره على الله) وفّى بتشديد الفاء وتخفيفها بمعنى يثبت على العهد، والأجر بمعنى الثواب، والتعبير به لأنّه مشابه للأجر صورة لترتّبه على العمل، ولأنّه مناسب للمبايعة المقتضبة لوجود العوضين. والتعبير بعلى للمبالغة في تحقيق وقوعه، ويتعيّن حمله على غير ظاهره للأدلّة القاطعة على أنّه لا يجب على الله شيء، فالثواب مجرّد فضل من الله تعالى لا مستحقّ كما هو مذهب المعتزلة. وفي الحديث «لن يدخل الجنة أحدكم بعمله» وفي رواية «لن ينجي أحدا منكم عمله، قالوا: ولا أنت يا رسول الله ؟ قال : ولا أنا، إلا أن يتغمّدني الله برحمته».

وقوله (ومن أصاب من ذلك شيئا فعوقب في الدنيا فهو كفّارة له) الكفّارة الفعلة التي من شأنها تكفّر الخطيئة أي تسترها، يقال كفر يكفر من باب قتل يقتل بمعنى ستر. وليس من باب ضرب، كما ذكره الجوهري، فإنّه غلط لم ينبّه عليه في القاموس، ونصّ عليه الشهاب الخفاجي في حاشية البيضاوي. ويقال رماد مكفور إذا سفت الريح التّراب عليه حتى غطّته، ومنه الكافر لأنّه ستر الإيمان وغطاه. ويقال لليل كافر لستر ظلامه لوجه الأرض. وقد تلطّف العارف بالله ما شاء في قوله :

يـــا ليل طل أو لاتطـــل

إني على الحاليـن صـابر

لي فيك أجر مجـاهـد

إن صـح إن الـلـيـل كـافر

والمشار إليه في الحديث إن كان جميع ما تقدّم حتى الإشراك، يلزم تخصيص عمومه بآية ﴿إِنَّ اللَّهَ لاَ يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ﴾ فالمرتدّ إذا قتل على الردّة لا يكون قتله كفارة له، وإن كان المشار إليه غير الشرك فلا تخصيص، والقرينة السّتر الذي يستقيم في الأفعال التي يمكن إظهارها وإخفاؤها. أما الشرك فهو من الأمور الباطنة

لأنّه ضد الإيمان الذي هو التّصديق القلبي، والضّدان متعلّقهما واحد وجعل الطّيبي اسم الإشارة هنا قرينة على أنّ المراد بالشرك الرياء لأنه الشرك الخفي، قال : «ويدلّ عليه تنكير شيء، وبحث فيه بأنّه خلاف المتعارف عند الإطلاق، وبأنّه عقب الإصابة بالعقوبة في الدنيا، والرياء لا عقوبة دنيويّة فيه.

والحديث كما قال عياض حجّة للجمهور في أنّ الحدود كفارات لمن أقيمت عليه، فمن قتل فاقتصّ منه لا تبقى عليه تباعة في الآخرة، لأنّ الكفارة ماحية للذنب حتى كأنه لم يكن، وحكى القرطبي عن بعض شيوخه أنّ القصاص إنما يسقط حق الله، -ويبقى حق المقتول يطلب به القاتل في الآخرة. قال القرطبي : «وليس بصحيح، لأنّه تخصيص لعموم الحديث بغير دليل».

وقوله في الحديث (ومن أصاب من ذلك شيئا ثم ستره الله فهو إلى الله إن شاء عفا عنه وإن شاء عاقبه) وقع هنا عطف السّتر بثم ووقع فيما تقدّم عطف العقوبة بالفاء، فقيل : (ومن أصاب من ذلك شيئا فعوقب في الدنيا) للتنفير عن ملابسة المعصية فإنّ السامع إذا علم أن العقوبة مفاجئة لإصابة المعصية غير متراخية عنها، وأنّ الستر متراخ بحثه ذلك على اجتناب المعصية وتوقيها. وفي الحديث كما قال الطيبي إشارة إلى أنّه لا يشهد بالنار ولا بالجنة إلى أحد إلا من ورد فيه النّص بعينه. وفيه دلالة على أنّ الله لا يجب عليه عقاب عاص، وإذا لم يجب عليه عقاب العاصي لم يجب عليه ثواب المطيع إذ لا قائل بالفرق. وفيه دلالة أيضا على أنّ من مات من أهل الكبائر قبل التوبة في محض المشيئة، وهو مذهب أهل السّنة. وذهب المعتزلة إلى خلود صاحب الكبيرة في النّار. والحديث حجة عليهم، وقد مهّد آخر هذا الحديث للعصاة واسع الرجاء ووسع لهم فسحة الأمل في النجاة، ولم يرم بهم في ساحل اليأس من الرّحمة وفي هذا ما يبعث على توخّي الإكثار من العمل الصالح والكلم الطيّب، عسى أن تتوالى

الرّحمات وتحصل النّجاة. والحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله.



المجلس الخامس عشر

الموسوم بشفاء الغلّة
في شرح باب ما جاء في القبلة



نحمدك اللّهم على أن علّمتنا ما لم نكن نعلم، ويسّرت لنا باتّباع نبيّك الفوز بخير مغنم، ونصلّي ونسلّم على من أنزلت عليه الكتاب المحكم، المرشد إلى الطريق الأقوم، وعلى آله وصحبه الذين نالوا رضوانك الأعظم، ونستمنح من فضلك فكرا صائبا، وفهما ثاقبا. وإعانة تدفع عنّا أضغاث الأوهام، وتحرسنا من سقام الأفهام، وطغيان الأقلام وقوّة منك تقينا كلّ علّة، وتشفينا من الغلّة، لدى الكلام على ما جاء في صحيح البخاري معنونا بباب ما جاء في القبلة.

قال الإمام أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري الجعفي، رحمه الله: «باب ما جاء في القبلة، ومن لا يرى الإعادة على من سها فصلّى إلى غير القبلة، وقد سلّم النبي صلى الله عليه وسلم في ركعتي الظهر وأقبل على الناس بوجهه، ثم أتمّ ما بقي».

حدثنا عمرو بن عون، قال حدثنا هشيم عن حميد، عن أنس قال: «قال عمر: وافقت ربي في ثلاث. قلت يا رسول الله : لو اتّخذنا من مقام إبراهيم مصلّى، فنزلت : ﴿وَاتَّخِذُوا مِنْ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى﴾ وآية الحجاب، قلت يا رسول الله: لو أمرت نساءك يحتجبن، فإنّه يكلّمهن البرّ والفاجر، فنزلت آية الحجاب، واجتمع نساء النبي صلى الله عليه وسلم في الغيرة عليه، فقلت لهنّ : ﴿عَسَى رَبُّهُ إِنْ طَلَّقَكُنَّ أَنْ يُبْدِلَهُ أَزْوَاجًا خَيْرًا مِنْكُنَّ﴾، فنزلت هذه الآية.

قول البخاري في التّرجمة (ومن لا يرى الإعادة على من سها فصلّى إلى غير القبلة)، أي ومدرك من لا يرى الإعادة على من صلّى إلى غير القبلة نسيانا، واستدل البخاري على عدم الإعادة بقصّة ذي اليدين الشهيرة المرويّة في صحيح البخاري وغيره، وحاصلها أنّ النبي صلى الله عليه وسلم، سلم في الصلاة الرباعية من اثنتين، فقال ذو اليدين : «أقصرت الصلاة أم نسيت يا رسول الله ؟ فقال رسول الله صلّى الله عليه وسلم : أصدق ذو اليدين ؟ فقال الناس : نعم ، فقام رسول الله صلى الله عليه و سلّم فصلى إثنين أخريين ثم سلّم ثم كبّر فسجد، وقد أحسن ابن عميرة ما شاء في التلميح لهذه القصة مع الإجادة في التّورية حيث قال :

عندي يد لك بعد أخرى قـرّرت
من ودّك الذخر المعـدّ لما دهـى
والدّهر على حظّي سها أفينبغي
من ذوي اليدين سكوته عمّن سها

ووجه الاستدلال أنّ النبي صلى الله عليه وسلم بعد قطعه الصلاة نسيانا كان في حكم الصلاة بدليل بنائه على ما تقدّم، ولما استدبر القبلة في حالة انسحاب حكم الصلاة عليه ولم يعد، دلّ ذلك على عدم الإعادة على من صلّى إلى غير القبلة نسيانا، ومذهب البخاري موافق لمذهب الأمامين أبي حنيفة ومالك بن أنس رحمهما الله، إلا أنّ مالكا استحبّ الإعادة في الوقت ومذهب الشّافعي وجوب الإعادة، والخلاف مبنيّ على أنّ فرض المجتهد في القبلة هل هو الإصابة أو الاجتهاد فقط، فإن قلنا فرضه الإصابة فمتى تبيّن له أنّه أخطأ أعاد الصلاة أبدا، وهو ما ذهب إليه

الشافعي، وإن قلنا فرضه الاجتهاد مضت صلاته، ما لم يتعمّد أو صلّى بغير اجتهاد وسبب الخلاف تعارض الأقيسة مع الاختلاف في تصحيح الأثر الوارد في ذلك، وهو ما روى عن عامر بن ربيعة قال : «كنّا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في ليلة ظلماء في سفر، فخفيت علينا القبلة فصلّى كل واحد منا إلى وجهه، فلّما أصبحنا فإذا نحن قد صلّينا إلى غير القبلة، فسألنا رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال : مضت صلاتكم، ونزلت :﴿وَلِلَّهِ المَشْرِقُ وَالمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾ وعلى هذا تكون الآية محكمة، وتكون فيمن صلّى فانكشف له أنّه صلّى لغير القبلة، وقيل أنّها نزلت في تخيير النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه ليصلّوا حيث شاؤوا من النّواحي، وإنّها منسوخة بقول الله تعالى : ﴿وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ المَسْجِدِ الحَرَامِ﴾، وحديث عامر لم يصحّ، وأما تعارض الأقيسة فالشافعي قاس القبلة على وقت الصلاة بجامع أنّ هذا ميقات وقت وهذا ميقات جهة. ومالك قاس الخطأ في القبلة على الضرورة في تركها مع أنّ كلاّ معذور، ورجّح القاضي أبو بكر بن العربي قياس مالك بأنّ الضّرورة تبيح ترك جهة القبلة في المسايفة، ويبيح تركها أيضا الرخصة حالة السفر فكانت حالة العذر أشبه بها، ووجه ما ذهب إليه مالك من استحباب الإعادة في الوقت مع أنّ قياسه والأثر إن صحّ يقتضيان أن لا إعادة البتّة هو مراعاة الخلاف الذي عرّفه ابن عرفة بقوله : إعمال دليل في لازم مدلوله الذي أعمل في نقيضه دليل آخر، وترجع مراعاة الخلاف في الأوامر إلى الاحتياط والورع، وفي باب النواهي إلى المصلحة والتيسير، وعاب جماعة من المحقّقين القول بمراعاة الخلاف، منهم أبو عمران وأبو عمر وعياض، قال عياض : القول بمراعاة الخلاف لا يعضده القياس، وكيف يترك العالم مذهبه والصحيح عنده ويفتي بمذهب غيره المضادّ له ولا يسوغ للمجتهد الافتاء بمذهب غيره إلا عند عدم الترجيح وخوف

فوات النّازلة، فيسوغ له التّقليد ويسقط عنه التّكليف في تلك الحادثة اهـ. واختار هذا بعض المتأخرين ووجهه بأنّه جمع بين متنافيين، لأنّ دليل كل من القولين يقتضي ضدّ ما يقتضيه الآخر أو بعض ما يقتضيه، واختار العمل بمراعاة الخلاف اللخمي والقاضي أبو بكر بن العربي قائلا: القضاء بالراجح لا يقطع حكم المرجوح بالكليّة بل يجب العطف عليه بحسب مرتبته، لقوله عليه الصلاة والسلام :«الولد للفراش وللعاهر الحجر» و«احتجبي منه يا سودة»، قال : وهذا هو مستند مالك فيما يكره فإنّه حكم بمقتضى الدليل وأعطى المعارض أثره، وقد جرى الشاطبي على اعتباره، وبين أن حكمة التشريع تقتضيه، ومهّد لذلك مقدمة وهي أنّ المجتهد لا يحكم على فعل من أفعال المكلفين بالإقدام أو الإحجام، إلا بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل مشروعا لمصلحة فيه تستجلب أو لمفسدة تدرأ، فقد يكون مآله على خلاف ما قصد فيه، وقد يكون غير مشروع لمفسدة تنشأ عنه أو مصلحة تندفع به، ولكن له مآل على خلاف ذلك، فإذا أطلق القول في الأوّل بالمشروعية فربما أدّى استجلاب المصلحة فيه، إلى مفسدة تساوي المصلحة أو تزيد عليها، فيكون هذا مانعا من إطلاق القول بالمشروعيّة، وكذا إذا أطلق القول في الثاني بعدم المشروعية، ربما أدّى استدفاع المفسدة إلى مفسدة تساوي أو تزيد، فلا يصحّ إطلاق القول بعدم المشروعية، وهو مجال للمجتهد صعب المورد لكنّه عذب المذاق محمود الغبّ جار على مقاصد الشريعة، فإنّ التكاليف مشروعة لمصالح العباد، وقال عليه الصلاة والسلام حين أشير عليه بقتل من ظهر نفاقه : «أخاف أن يتحدّث الناس أن محمدا يقتل أصحابه» وقال عليه الصلاة والسلام لعائشة : «لولا قومك حديث عهدهم بكفر لأسّست البيت على قواعد إبراهيم» وبمقتضى هذا أفتى مالك الخليفة العباسي أبا جعفر المنصور حين أراد أن يردّ البيت على قواعد إبراهيم فقال له : لا تفعل لئلا يتلاعب النّاس ببيت الله،

وجاء في حديث الأعرابي الذي بال في المسجد أمر النبي صلى الله عليه وسلم بتركه حتى يتّم بوله، وقال «لا تزرمون» وورد النّهي عن التّشديد على النفس في العبادة خوف الانقطاع، إلى غير ذلك من الأدلّة الدّالة على اعتبار النّظر في مآلات الأفعال، وإذا تمهّد هذا الأصل ظهرت قاعدة مراعاة الخلاف، فإنّ من واقع منهيّا عنه فقد يكون فيما يترتّب عليه من الأحكام زائدا على ما ينبغي بحكم التبعيّة لا بحكم الأصالة، أو مؤدّ إلى أمر أشدّ عليه من مقتضى النّهي، فيترك وما فعل من ذلك أو نجيز ما وقع من الفساد على وجه يليق بالعدل، نظرا إلى أنّ ذلك الواقع واقع المكلّف فيه دليلا على الجملة، وإن كان مرجوحا فهو راجح بالنّسبة إلى إبقاء الحالة على ما وقعت عليه، لأنّ ذلك أولى من إزالتها مع دخول ضرر على الفاعل أشدّ من مقتضى النّهي، فيرجع الأمر إلى أنّ النهي كان دليله أقوى قبل الوقوع، ودليل الجواز أقوى بعد الوقوع لما اقترن به أو القرائن المرجّحة، كما وقع التنبيه عليه في حديث تأسيس البيت على قواعد إبراهيم وحديث قتل المنافقين وحديث البائل في المسجد، فإنّ النبي صلى الله عليه وسلم أمر بتركه حتى يتم بوله، لأنه لو قطع بوله لنجست ثيابه ولحدث عليه من ذلك داء في بدنه، فترجح جانب تركه على ما فعل من المنهيّ عنه على قطعه بما يدخل عليه من الضّرر، وبأنّه ينجس موضعين، وإذا ترك فالذي ينجسه موضع واحد.

وقوله (وافقت ربّي في ثلاث) هذا من قبيل التحدّث بالنّعمة، وهو جائز إذا كان على وجه الشّكر أو ليقتدى به، فإما على وجه الفخر والرياء فلا يجوز، ولكون ذلك خارجا مخرج الشكر ظهر سرّ التعبير بالرّب مع الإضافة إلى ياء المتكلم، فإنّ الرّب في الأصل بمعنى التربية وهي تبليغ الشيء إلى كماله شيئا فشيئا، والتربية أجلّ النّعم بالنسبة إلى المنعم عليه وأدلّ على كمال علمه تعالى وقدرته وحكمته. وانظر إلى تربية النطفة وتطويرها إلى علقة ثم إلى مضغة ثم إلى عظم ثم إكسائه لحما، ونفخ

الروح فيه إلى أن صار إنسانا كاملا، تدرك حكمة الله تعالى فتبارك الله تعالى أحسن الخالقين، وإنّما أسند عمر الموافقة إلى نفسه لا إلى الرّب مراعاة للأدب، أو أشار به إلى حديث رأيه، وقدّم الحكم على ما هو مذهب أهل السّنة، كما هو مبسوط في أوّل كتب علم الأصول وإن كان علم الأصول يتبرّأ منه ويئنّ من حمل أمثال هذا العبء عليه، الأمر الذي يوجب انصراف ذوي الهمم إلى التأمّل فيه، وتعويض هذه المباحث الدّخيلة بإيراد ما يوضّح قواعده ويخدم مسائله، وبذلك تتسّع التّبصرة ويتّضح مجال المعرفة، ويجمع بين العلم والعمل في قرن ويضرب المتعطشون للكمال بعطن.

ولا مفهوم لقول عمر في ثلاث، فإنّ موافقته أكثر من ذلك. وقوله (قلت : يا رسول الله لو اتخذنا من مقام إبراهيم مصلي، فنزلت ﴿وَاتَّخِذُوا مِنْ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى﴾) المقام لغة موضع القيام. وموضع قيام إبراهيم عليه السلام حقيقة: الحجر[14] وتوسّعا : ذلك الموضع، لكنّه في العرف مختص بالموضع بدليل أنه لو سئل مكّي عن مقام إبراهيم لم يجب إلا بذلك الموضع، فهو في أحد المعنيين حقيقة لغويّة، وفي الآخر مجاز متعارف يجوز حمل اللفظ على كل منهما. واختلف العلماء في المراد من مقام ابراهيم هنا فقيل الحرم كلّه لأنّه أسكن فيه ذرّيته، قاله النّخعي : ومعنى الأمر استحباب أداء العبادة فيه أو وجوب التوجه إليه للآفاقي. وضعف بأنّه حمل للمقام على غير المتعارف. وقيل : مواقف الحج عرفة والمزدلفة والجمار، واتّخاذها مصلّى أن يدعى فيها ويتقرّب إلى الله تعالى : لأنّ إبراهيم عليه السلام قام فيها ودعا. قاله عطاء، وضعف بكونه صرفا للمقام والمصلّى عن المتبادر. وقيل الحجر الذي فيه أثر قدميه أو موضعه وهذا الحجر هو الذي جعل إبراهيم عليه السلام رجله عليه حين غسلت زوجة إسماعيل عليه السلام رأسه. وهذا قول الحسن وقتادة. أو الحجر

[14] ماحواه الحطيم و هو جانب الكعبة من جهة الشمال.

الذي فيه أثر قدميه من قيامه عليه حين رفع بناء البيت، وهو قول سعيد بن جبير عن ابن عبّاس. ومعنى اتّخاذه مصلّى أن يصلّي عنده أو فيه. قال القاضي أبو بكر ابن العربي: «هذا القول هو الصحيح لأنه ثبت من كل طريق أنّ عمر رضي الله عنه قال : وافقت ربّي في ثلاث : قلت يا رسول الله لو اتخذت من مقام إبراهيم مصلّى الحديث، فلما قضى النّبي صلى الله عليه وسلم طوافه مشى إلى المقام المعروف اليوم وقرأ : ﴿وَاتَّخِذُوا مِنْ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى﴾ وصلّى ركعتين، وبيّن بذلك أنّ ذلك الموضع هو المقام المراد في الآية، وأنّ المراد بالصلاة المتضمّنة للركوع والسجود لا مطلق الدّعاء، وأنّ وقت الصلاة فيه عقب الطواف، وغيره من الأوقات مأخوذ من دليل آخر، وأنّ ركعتي الطواف واجبتان فمن تركهما فعليه دم اهـ». وقد جاء بيان ما حدا بعمر إلى ذلك القول، فأخرج أبو نعيم في الدلائل من حديث ابن عمر رضي الله عنهما أن النّبي صلى الله عليه وسلم أخذ بيد عمر، فقال : هذا مقام إبراهيم، فقال عمر. أفلا نتّخذه مصلّى، فقال : لم أؤمر بذلك. فلم تغب الشمس حتى نزلت. قال جار الله في كشّافه : «أي أفلا نؤثره لفضله بالصّلة فيه تبرّكا وتيمّنا بموطئ قدم إبراهيم عليه السلام اهـ». وقال ابن الجوزي : «السرّ في أنّ عمر لم يقنع بما في شرعنا حتى طلب الاستنان بملّة إبراهيم عليه السلام. وقد نهاه رسول الله صلى الله عليه وسلم عن مثل هذا حين أتى بأشياء من التّوراة، هو أنّ عمر لما سمع قوله تعالى في إبراهيم: ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾ ثم سمع ﴿أَنِ اتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا﴾ علم أنّ الائتمام به مشروع في شرعنا دون غيره، ثم رأى أن البيت مضاف إليه وأن أثر قدمه في المقام كرقم اسم الباني في البناء ليذكر به بعد موته، فرأى أن الصلاة عند المقام كقراءة الطائف بالميت اسم من بناه اهـ». قلت : ما ذكره أولا من طلب عمر الاستنان بملّة إبراهيم لعلمه أنّ الائتمام به مشروع في شرعنا لا يصحّ، إلا إذا ثبت أنّ ذلك في

ملّة إبراهيم، وما ذكره من أنّ الصلاة عند المقام كقراءة الطائف بالبيت اسم الباني لا بأس به. وأحسن منه فيما يظهر لي أنّ عمر رضي الله عنه رأى من فقه نفسه أنّ هذا الموضع مبارك، لأنّه موطئ قدم إبراهيم حال امتثاله أمر ربّه ببناء بيت يقصده الناس من كل فج عميق، ليؤدّوا به عبادة ربهم. ويقع بسبب ذلك بينهم تعارف واطّلاع على ما لكلّ من أخلاق وأفكار ومعارف، ويحصل لأهل الحرم انتفاع بما يجلبون من بضاعة. وإنّها لنعم جمّة جديرة بأن توفي حقها من شكر المنعم، وأعظم مظاهر الشّكر على ذلك الصلاة في ذلك الموضع، فبيّن له رسول الله صلى الله عليه وسلم أنّ العبادات لا يكتفى فيها بمناسبات العقول، وإنّه لابد من توقيف الشارع، ومن هذا وأمثاله جنح مالك بن أنس إلى أنّ الأصل في العبادات التعبّد بخلاف المعاملات فإنّ فيها معقولية المعنى، ويؤيّد الاحتمال الأخير اعتراض هذه الجملة بين ما هو من النّعم التي تقتضي الشكر، حيث ذكر قبلها جعل البيت مثابة للناس وأمنا وبعدها أمر إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام بتطهيره، ممّا لا يليق به للطّائفين والعاكفين والركع السّجود. والجملة المعترضة تقويّ ما اعترضت فيه وتؤكّده، ولا يضرّ وجود الواو فإنّها تكون للاعتراض كما في قوله :

إنّ الثمانين — وبلغتها -

قد أحوجت سمعي إلى ترجمان

وما قرّر كلّه يتمشّى على قراءة (واتّخِذوا) بلفظ الأمر، فأما على قراءة نافع وابن عامر (واتخَذوا) بلفظ الماضي فهو عطف على جعلنا، أي واتّخذ الناس مقامه الموسوم به يعني الكعبة قبلة يصلّون إليها.

وقوله في الحديث (وآية الحجاب، قلت يا رسول الله لو أمرت نساءك أن يحتجبن فإنّه يكلمهنّ البرّ والفاجر فنزلت آية الحجاب) الخ، كان النّبي صلى الله عليه وسلم جاريا في الحجاب على عادة العرب، ولم يكن يخفى عليه أنّ حجبهن خير من غيره، لكنّه كان ينتظر الوحي بدليل أنّه لم يوافق عمر حين أشار بذلك. ولعل رغبة عمر في احتجاب نساء رسول الله صلى الله عليه وسلم، مع أنّ العلّة التي ذكرها تقتضي احتجاب سائر النّساء، هو أن تردّد الناس على رسول لله أكثر من تردّدهم على غيره وحرمته عليه الصلاة والسلام أعظم من حرمة غيره. واختلف في سنّة الحجاب أهي الخامسة أو الثالثة أو الرابعة، وآية الحجاب هي قول الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ، ذَٰلِكَ أَدْنَىٰ أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا﴾. والآية صريحة في أنّ الأمر عام فتوهّم أنّ الحجاب كان خاصا بأزواج رسول الله وبناته، لا يصدر إلا ممن نبا نظره عن آية الحجاب. والجلباب ثوب أوسع من الخمار، ودون الرداء، وقيل : هو الرداء: «وصورة إدنائه عند ابن عبّاس وعبيدة أن تلويه على وجهها حتى لا يظهر منها إلا عين واحدة تبصر بها، وقيل أن تلويه حتى لا يظهر إلا عيناها، وقيل أن تغطي نصف وجهها. وكانت النّساء في أول الإسلام على عادتهنّ في الجاهليّة متبذّلات، يبرزن في درع وخمار ويكشفن وجوههن كما تفعل الإماء، وكان ذلك داعيا إلى نظر الرجال إليهن والتعرّض لهن بالكلام، فأمرهنّ الله بإدناء الجلابيب ليسترن بذلك وجوههنّ، ويقع الفرق بين الحرائر والإماء. قال أبو بكر بن العربي في الأحكام: «اختلف الناس في الجلباب على ألفاظ متقاربة عمادها أنّه الثوب الذي يستر به البدن، لكنهم نوعوه هاهنا، فقد قيل إنّه الرداء، وقيل إنّه القناع، واختلفوا في قوله ﴿يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ﴾، قيل : معناه تغطيّ به رأسها فوق خمارها، وقيل تغطيّ به وجهها حتى

لا يظهر منها إلا عينها اليسرى. وقوله ﴿ذَلِكَ أَدْنَى أَنْ يُعْرَفْنَ فَلاَ يُؤْذَيْنَ﴾ أي يميّزن عن الإماء اللاتي يمشين حاسرات أو بقناع مفرد، يعترضهنّ الرجال فيتكشفنّ ويكلمونهنّ، فإذا تجلببت وتسترّت كان ذلك حجابا بينها وبين التعرّض بالكلام والاعتماد بالإذاية». وقوله ﴿وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا﴾ قال أبو السعود أي غفورا لما سلف منهنّ من التفريط، رحيما بعباده حيث يراعى من مصالحهم مثال هذه الجزئيّات.

وقد اشتبه على كثير من شبّان اليوم الذين لم يمارسوا الأحكام الدينيّة إلا ممارسة سطحيّة، بله من لم يشمّ لها عبيرا أو لا شام منها برقا منيرا، مسألة الحجاب بمسألة الخروج، وما يجوز للمرأة كشفه وما لا يجوز وما يباح للأجنبيّ أن ينظر إليه من المرأة وما لا يباح. ولما لم يجد هؤلاء تفاصيل هذه الأحكام في الكتاب المبين، ادّعوا أنّ ما عليه نساء المؤمنين في بلدان إسلامية عديدة من التستّر والابتعاد عن الرجال ليس من الدّين، وإنما هي عادات موروثة وتقاليد مستحكمة، وشجعهم على هذا الاعتقاد سلوك بعض حكام ممالك إسلامية من إلزام المسلمات بتقليد الإفرنجيات. وهي مسائل متباينة وإن نظرت من مشكاة واحدة، وهي المحافظة على شرفهنّ وعفافهنّ ووقايتهنّ من الوقوع في مساوي الأخلاق، وليست الأحكام جميعها مبسوطة في كتاب الله تعالى، بل أصول التشريع : الكتاب والسنّة والإجماع والقياس. وباعتبار إرشاد الكتاب إلى هذه الأصول صحّ إسناد الأحكام جميعها إلى الكتاب. ومن شدا طرفا من علم الأصول علم ما ذكرناه علم اليقين. وحيث وقع هذا الاشتباه حسن أن نورد حكم كلّ منها حتى يكون الإنسان على بصيرة من دينه. فأما الحجاب فليس معناه الاختفاء في زوايا البيوت ولا الاستتار وراء أستارها، ولا السّجن بالحجر، وإنّما معناه كما قدمنا أن يستترن بثوب عند الخروج حتى لا يقعن ولا يوقعن في مصارع السّوء

وحمأة الرذيلة، نعم، الحجاب الذي خص به زوجات رسول الله أمهات المؤمنين رضوان الله عليهن أغلظ من حجاب سائر النساء لعلوّ مكانتهن. قال القاضي عياض: «الحجاب الذي خصت به أزواج النبي صلى الله عليه وسلم فهو فرض عليهنّ بلا خلاف في الوجه والكفيّن، فلا يجوز لهنّ كشف ذلك لشهادة ولا لغيرها ولا إظهار شخصهنّ إذا خرجن، ولذا سترت حفصة يوم مات أبوها شخصها إذا خرجت، وبنيت عليها قبّة لما توفيّت، قال تعالى : ﴿وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا فَاسْأَلُوهُنَّ مِن وَرَاءِ حِجَابٍ﴾.

وأما الخروج فإن كان للجماعة فقد بيّنت السّنة حكمه ففي الحديث : «لا تمنعوا إماء الله مساجد الله» وجاء في حديث آخر «إذا استأذنت أحدكم امرأته إلى المسجد فلا يمنعها» ويلزم كما قال الشيخ ابن دقيق العيد من النهي عن منعهنّ من الخروج إباحته لهنّ، إذ لو كان ممتنعا لم ينه الرجال عن منعهنّ، والحديث عام في النّساء، ولكنّ الفقهاء خصصوه بشروط وحالات منها عدم التطيّب، وقد وردت به أحاديث، فألحق به الفقهاء ما كان بمعناه مما يحرّك دواعي الرجال، وقال عياض: «شرط العلماء في خروجهنّ أن يكون بليل غير متزيّنات ولا متطيّبات ولا مزاحمات للرجال ولا شابة مخشية الفتنة» وفي معنى الطيب إظهار الزّينة وحسن الحلّي، وزاد النّووي على تلك الشروط أن لا يكون بالطّريق ما تتقّى مفسدته، ومما يثير الاستغراب ما نقله الأبّي عن الشيخ ابن عرفة من فتواه بمنع خروجهنّ لمجالس العلم والذّكر والوعظ وإن كنّ منعزلات عن الرجال، قال : وإنّما جاء ذلك في الصلاة، مع أنّ البخاري في صحيحه جعل من أبواب كتاب العلم باب هل يجعل للنّساء يوما على حدة، وأخرج عن أبي سعيد الخدري» قال النّساء للنبي صلى الله عليه وسلم :غلبنا عليك الرجال فاجعل لنا يوما من نفسك فواعدهنّ يوما لقيهنّ فيه فوعظهنّ وأمرهنّ» الحديث، وأما خروجهن للعيدين فقد ورد فيه : «أمرنا أن نخرج في العيدين العواتق وذوات العواتق وذوات الخدور» وجاء في الحديث: «وليشهدن الخير ودعوة المسلمين» وقد اختلف

السّلف في خروجهّن لذلك، فأجازه أبو بكر وعلي وابن عمر وغيرهم، ومنعه عروة والقاسم وأجازه مالك ويحيى بن سعيد للمتجالّة دون الشّابة، واختلف فيه قول أبي حنيفة، قال الطّحاوي : «كان الأمر بخروجهنّ في الأول ليكثر النّاس في عين العدو»، وغمز بأنّ هذا يحتاج إلى تاريخ، والنّساء لا يرهب بهنّ العدو، وقال النّووي: «استحبّ أصحابنا إخراج النساء غير ذوات الهيئات والمستحسنات في العيدين دون غيرهن، وأجابوا عن إخراج ذوات الخدور والمخّبأة بأنّ المفسدة في ذلك الزّمن كانت مأمونة بخلاف اليوم، ولهذا صحّ عن عائشة رضي الله عنها «لو رأى رسول الله صلى الله عليه وسلم ما أحدث النّساء لمنعهنّ المساجد كما منعت نساء بني إسرائيل» واستنبط من قول عائشة هذا أنّه يحدث للنّاس فتاوى بقدر ما أحدثوا كما قال مالك، وليس هذا من التمسّك بالمصالح المباينة للشرع كما توهّمه بعضهم وإنّما مراده كمراد عائشة أن يحدثوا أمرا تقتضي أصول الشريعة فيه غير ما اقتضته قبل حدوث ذلك الأمر، ولا بدع في تبعية الأحكام للأحوال.

وأما خروجهنّ في حوائجهنّ ومآربهنّ فسائغ لما في صحيح مسلم من حديث جابر رضي الله عنه قال : «طلقت خالتي فأرادت أن تجذّ نخلها فزجرها رجل أن تخرج، فأتت النبي صلى الله عليه وسلم فقال : بلى، فجذّي نخلك فإنّك عسى أن تصدقي أو تفعلي معروفا» وبه استدل مالك كما قال عياض على أن المعتدّة تخرج نهارا وإنما تلزم البيت في الليل كانت رجعية أو بائنة. لأنّ الجذاذ عرفا وشرعا إنّما هو بالنهار لنهيه صلى الله عليه وسلم عن الجذاذ ليلا، وأيضا فإنّ نخل الأنصار ليست بعيدة حتى تحتاج إلى المبيت فيها إذا خرجت بالنهار، فاستئذانها بكلّ وجه إنّما كما نهارا، وإذا قلنا بخروج المرأة لقضاء مآربها فلا بدّ من اجتناب ما هو مظنّة للمفسدة كما تقدّم.

وأما ما يجوز للمرأة كشفه فالأصل فيه قول الله تعالى : ﴿وَلاَ يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إلاَّ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ. وَلاَ يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إلاَّ لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي أَخَوَاتِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوْ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولِي الإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوْ الطِّفْلِ الذِّينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ وَلاَ يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعَلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ﴾ الآية، فنهى الله النّساء عن إبداء الزّينة غير الظاهرة للأجانب، وأباح إبداء الزّينة الظاهرة لهم كما أباح إبداء الزّينة الخفيّة للأزواج ومن عطف عليهم، والزّينة كما قال القاضي ابن العربي على قسمين، خلقيّة ومكتسبة، فالخلقية وجهها فإنّه أصل الزّينة وجمال الخلقة ومعنى الحيوانية لما فيه من المنافع وطرق العلوم وحسن ترتيب محالها، والزّينة المكتسبة ما تحاوله المرأة في تحسين خلقتها بالتصنع كالثياب والحلي والكحل والخضاب، ومنه قوله تعالى: ﴿خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ﴾ يعني الثياب وقال الشاعر :

يأخذن زينتهن أحسن ما ترى

وإذا عطلن فهن غير عواطل

واختلف العلماء في الزّنية الظاهرة على ثلاثة أقوال : الأوّل أنّها الثياب، بمعنى أنّه لا يظهر من المرأة إلا ثيابها، قاله ابن مسعود، الثّاني الكحل والخاتم قاله ابن عبّاس والمسور، الثّالث الوجه والكفّان وهذان القولان بمعنى لأنّ الكحل والخاتم في الوجه والكفين، غير أنّه يخرج هاهنا معنى آخر وهو أنّ الذي يرى الوجه والكفين هي الزينة الظاهرة، يقول ذلك ما لم يكن فيها كحل أو خاتم، فإن تعلّق بها الكحل والخاتم وجب سترها، وكانت من البطانة، وأما الزينة الباطنة فالقرط والقلادة والدّملج والخلخال ونحوها، وروى ابن القاسم عن مالك أنّ الخضاب ليس من الزّينة الظّاهرة، ورأت

عائشة أنّ السوار من الزينة الظاهرة لأنّه في اليدين، ورأى مجاهد أنه من الزينة الباطنة لأنّه في الذراع خارج عن الكفين، قال ابن العربي : «والصحيح أن الزّينة الظّاهرة هي التي في الوجه والكفّين فإنّها التي تظهر في الصلاة والإحرام عبادة وهي التي تظهر عادة»، وقال ابن عطيّة : «ويظهر لي بحكم ألفاظ الآية أنّ المرأة مأمورة أن لا تبدي وأن تجتهد في الإخفاء لكلّ ما هو زينة، ووقع الاستثناء من كل ما غلبْ فظهر بحكم ضرورة حركة فيما لابد منه أو إصلاح شأن ونحو ذلك، فما ظهر على هذا الوجه فهو المعفو عنه، وغالب الأمر أنّ الوجه بما فيه والكفين يكثر منها الظهور، وهو الظاهر في الصلاة ويحسن بالحسنة الوجه أن تستره إلا من ذي محرم، ويحتمل لفظ الآية أنّ الظاهر لها أن تبديه لكن يقوى ما قلنا الاحتياط ومراعاة فساد الزمان، فلا يظنّ أن يباح للناس إبداء الزينة إلا ما كان بذلك الوجه اهـ». وهو حسن للغاية، وقال القاضي عياض :«في قوله عليه الصلاة والسلام لعلي : «لا تتبع النّظرة النّظرة، فإنّما لك الأولى وليست لك الثانية» حجّة أنه ليس بواجب أن تستر المرأة وجهها، وإنّما ذلك استحبابا وسنّة لها وعلى الرجل غضّ بصره عنها، ولا خلاف أنّ فرض ستر الوجه مما اختص به أزواج النبي صلى الله عليه وسلم اهـ»، وما حكاه عياض رحمه الله من اختصاص وجوب ستر الوجه بأزواج رسول الله عليه وسلم إنما هو بالنسبة إلى عموم الأحوال، فلا ينافي وجوب ستر الوجه في أحوال خاصة كحالة من يخشى منها الفتنة، فإنّه يجب عليها ستر الوجه والكفين، قاله القاضي عبد الوهاب، وهو ظاهر التوضيح كما في شرح الحطاب على المختصر، وهو الذي لابن مرزوق في اغتنام الفرصة قائلا : «إنّه مشهور المذهب، وقصارى مما يترتّب على ما قاله هؤلاء تخصيص عموم الكتاب بالمعنى، وإمامنا أمام دار الهجرة قائل بذلك خصوصا وقد وقع تخصيص هذا العموم بإخراج أمّهات المؤمنين واستظهر النّفراوي

في شرح الرّسالة وجوب ستر الوجه والكفين في هذا الزمان لا لأنّه عورة، وإنّما ذلك لما تعورف عند أهل هذا الزمان الفاسد من أنّ كشف المرأة وجهها يؤدّي على تطرّق الألسنة إلى قذفها، وحفظ الأعراض واجب كحفظ الأديان والأنساب اهـ»، وفي النفس من استظهاره شيء لأنّ عدم الوقوف موقف الريب مطلوب استحبابا لا وجوبا.

وأما ما يجوز نظر الأجنبي إليه من المرأة فالوجه والكفّان. قال أبو عمر بن عبد البر. «وجه المرأة وكفّاها غير عورة»، وجائز أن ينظر ذلك منها كلّ من نظر إليها بغير ريبة ولا مكروه، وأما النظر للشهوة فحرام اهـ. ولم يفرّق بين المتجالّة وغيرها، وهو ما عوّل عليه الزّرقاني في شرح المختصر الخليلي. وفي الرّسالة ما يفهم أنّ رؤية وجه الشابة لغير عذر محظور، ونصّها : «وليس في النّظرة الأولى بغير تعمّد حرج ولا في النّظر إلى المتجالّة ولا في النّظر إلى الشّابة لعذر من شهادة عليها وشبهه. فمفهومه أنّ نظر الشّابة لغير عذر لا يسوغ، ولو من غير قصد التذاذ. وهو أحد قولين لأنّ نظر وجه الشابة مظنة الالتذاذ، والثاني أنّه لا حرج فيه وهو ما نقله الموّاق عن أبي عمر ونقله القلشاني عن ابن محرز.

ومذهب الحنفيّة أنّ وجه الحرّة ليس بعورة فلا يجب ستره ويجوز نظر الأجنبيّ إليه إن أمن الشهوة مطلقا، وإلا فيحرم. ومذهب الشّافعي كما في الزّواجر أنّ الوجه والكفين ظهرهما وبطنهما إلى الكوعين عورة في النظر من المرأة. وذهب بعض الشافعية إلى حلّ النّظر إلى الوجه والكفين إن أمنت الفتنة وليس بمعولّ عليه عندهم. وفسّر بعض أجلّتهم ما ظهر من الزّينة بالوجه والكفّين بعد أن ساق الآية دليلا على أنّ عورة الحرّة ما سواهما، وعلّل حرمة نظرهما بمظنّة الفتنة فدلّ ذلك على أن ليس كل ما يحرم نظره عورة. قال الشيخ محمود الألوسي في تفسيره : «وأنت تعلم أنّ إباحة إبداء الوجه والكفّين حسبما تقتضيه الآية عندهم مع القول بحرمة النّظر إليهما

مطلقا في غاية البعد فتأمّل». قلت : تأملّنا فوجدنا لا بعد فيه، وذلك لأنّ إباحة إبداء الوجه والكفّين علّتها التيسير عليهنّ لأنّ الضرورة تدعو إلى إبدائهما، فإنّها تحتاج إلى إبراز الوجه للبيع والشراء، وإلى إخراج الكفّ للأخذ والعطاء لا أنّ علّته إباحة النظر. وبالجملة فالشافعية وموافقوهم حملوا قوله تعالى : ﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ﴾ على العموم وخصّوا منه ما فيه غرض صحيح مع السلامة من الفتنة، لقوله صلى الله عليه وسلم لمن أراد أن يتزوّج امرأة من الأنصار: «انظر إليها فإنّ في أعين الأنصار شيئا» وقيس عليه ما تعلّق به غرض. ومخالفوهم حملوا وجوب الغضّ على ما لا يجوز للمرأة إبداؤه أو ما كان بشهوة، وهو محلّ قول رسول الله عليه الصلاة والسلام: «العينان تزنيان وزناهما النظر». ومذهب الشافعية أحوط فإنّ غضّ النّظر أفرغ للبال وأصلح للأحوال.

وأنت إذا أرسلت طرفك رائدا
لقلبك يوما أتعبتك المناظر
رأيت الذي لا كلّه أنت قادر
عليه، ولا عن بعضه أنت صابر

وقوله (واجتمع نساء النبي صلى الله عليه وسلم في الغيرة عليه، الخ) لمّا بلغ عمر ذلك دخل عليهنّ يعظهنّ، فقال : إن انتهيتن أو ليبدلن الله رسوله خيرا منكن حتى أتى إحدى نسائه فقالت : يا عمر أما في رسول الله صلى الله عليه وسلم ما يعظ نساءه حتى تعظهن أنت. فأنزل الله تعالى : ﴿عَسَى رَبُّهُ إِنْ طَلَّقَكُنَّ أَنْ يُبْدِلَهُ أَزْوَاجًا خَيْرًا مِنْكُنَّ مُسْلِمَاتٍ﴾ الآية. واستشكلت الآية بأن أمّهات المؤمنين خير نساء

على وجه الأرض، فكيف يكون المبدّلات خيرا منهنّ. وأجاب الكشّاف بأنّ رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا طلقهنّ لعصيانهنّ له وإيذائهنّ إياه لم يبقين على تلك الصّفة، وكان غيرهنّ من الموصوفات بهذه الأوصاف مع الطّاعة لرسول الله صلى الله عليه وسلم والنّزول على هداه ورضاه خيرا منهنّ. وأجيب أيضا بأنّ الآية واردة في الأخبار عن القدرة لا عن الكون في الوقت، لأنّه تعالى قال «إنْ طَلَّقَكُنَّ»، وقد علم أنّه لا يطلقهنّ.

هذا ويؤخذ من هذا الأثر الإشارة على ولاة الأمر باتّخاذ ما فيه مصلحة وطريق إلى الخير، وإن كان ممّن هو أدنى درجة وأخفض رتبة من غيره، فإنّ عمر رأى في اتّخاذ مقام إبراهيم مصلّى مصلحة، وفي احتجاب نساء رسول الله صلى الله عليه وسلم مصلحة، فأنهى ذلك إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يتوقّف في الإنهاء على موافقة من هو أعلى مقاما وأكثر تقرّبا، وهو أبو بكر رضي الله عنه الذي لو وزن إيمانه بإيمان هذه الأمّة لرجح، ويؤخذ منه أيضا ما كان عليه عمر من أصالة الرأي وبعد غور النّظر، حيث ظهر أنّ ما رآه هو عين السّداد بموافقته لكتاب الله تعالى. ولهذا أخرج هذا الأثر كثير من المؤلّفين في مناقب عمر رضي الله عنه، وهي أكثر من رمل عالج[15] ومن مناقبه الدّالة على أصالة الرّأي ما أخرجه البخاري عن ابن عباس رضي الله عنهما، قال : «لمّا حضر رسول الله صلى الله عليه وسلم، وفي البيت رجال فيهم عمر بن الخطاب قال النبي صلى الله عليه وسلم : هلمّ أكتب لكم كتابا لا تضلّوا بعده. فقال عمر : إنّ النبي صلى الله عليه وسلم قد غلب عليه الوجع، وعندكم القرآن. حسبنا كتاب الله. فاختلف أهل البيت فاختصموا، منهم من يقول : قرّبوا يكتب لكم النبي صلى الله عليه وسلم كتابا لن تضلّوا بعده، ومنهم من يقول ما

---

[15] العالج : ما تراكم من الرّمل و دخل بعضه في بعض و جمعه عوالج.

قال عمر، فلما أكثروا اللغو والاختلاف عند النبي صلى الله عليه وسلم، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : قوموا عنّي، فقوله: حسبنا كتاب الله، لأنّه ورد فيه ﴿مَا فَرَّطْنَا فِي الكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾ وورد فيه ﴿اليَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ فلا تقع واقعة إلى يوم القيامة إلا وفي القرآن والسّنة بيانها نصا أو دلالة». وهذا من دقيق نظره حيث اقتصر على ما سبق بيانه تخفيفا على رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولئلا ينسدّ باب الاجتهاد والاستنباط، ولئلا يتطرّق الارتياب إلى ما يكتب، حيث كان ذلك غير مشتهر. وفي تركه صلى الله عليه وسلم الإنكار عليه دليل على استصواب رأيه.

وأما مناقبه في العدل فأكثر من أن تحصى. ومن الغريب ما نسبه بعض الغربيّين المتعصّبين من المستشرقين المتهافتين على التكلّم والكتابة في الشؤون الإسلامية إلى عمر، من الحقد والغرض مستدلاّ على ذلك بعزله خالد بن الوليد من قيادة الجيش، ونقلها إلى أبي عبيدة ابن الجراح في فتح الشام، مع أنّ هذه القضية تدلّ على علوّ كعب عمر في العدل. فقد صدر من خالد بن الوليد في قتاله لأهل الردّة زمن خلافة أبي بكر خطأً في قتله مالك بن نويرة لم يعذره فيه عمر، وطالب أبا بكر بعقابه فأبى وقال له : لا أغمد سيفا سلّه رسول الله، وودي مالكا من بيت المال. فلما تولّى عمر الخلافة عزل خالدا عن قيادة الجيش وعوّضه بأبي عبيدة بن الجراح أمين هذه الأمة، واستمر خالد على القتال لا بصفته قائدا بل بصفته جنديّا من جنود الإسلام تحت قيادة أبي عبيدة بن الجراح، ولما أرسله أبو عبيدة إلى قنسرين وفتحها وفرّ هرقل ودخل القسطنطينية وبلغ عمر صنيع خالد قال : أمّر خالد نفسه، يرحم الله أبا بكر، هو كان أعلم بالرجال منّي ورجع عن رأيه فيه.

ومذهب عمر في العزل معروف، فقد كان يعزل الولاة بمجرّد الشكاية، إيغالا في الاحتياط، ناهيك أنّه عزل سعد ابن أبي وقاص عن الكوفة مع حسن ظنّه به لمّا

شكاه بعض أهلها، واستعمل عليهم عمّارا في الصلاة مع ظهور براءته مما رمي به، فإنّ عمر أرسل رجلا إلى الكوفة للكشف عنه بحضرته، فسأل أهل الكوفة فأثنوا عليه خيرا حتى أتى مسجدا لبني عبس، فقال رجل منهم يقال له أسامة بن قتادة، فقال : أما إذ نشدتنا فإنّ سعدا كان لا يسير بالسّرية، ولا يقسم بالسّوية، ولا يعدل في القضية، قال سعد: أما والله لادعونّ بثلاث : اللهم إن كان عبدك هذا كاذبا قام رياء وسمعة فأطل عمره وأطل فقره وعرّضه للفتن. فأجيبت دعوته فيه، وكان سعد مجاب الدعوة بخصوص ما يطلب. وأما الإجابة العامة أي نفع الدّاعي فمضمونه لكل داع، قال الله تعالى : ﴿ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾.

وللفاروق عمر رضي الله عنه موافقات أخرى أنهوها إلى خمسة عشر :منها إنّه كان حريصا على تحريم الخمر، وكان يقول اللهم بيّن لنا في الخمر فإنّها تذهب المال والعقل. فنزل ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الخَمْرِ وَالمَيْسِرِ﴾ الآية فتلاها رسول الله صلى الله عليه وسلم عليهم، فلم ير فيها بيانا شافيا، فقال اللهم بيّن لنا فيها بيانا شافيا، فنزل ﴿يَا أَيُّهَا الذِينَ آمَنُوا لاَ تَقْرَبُوا الصَّلاَةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى﴾ فتلاها عليه رسول الله فلم ير فيها بيانا شافيا، فقال : اللهم بيّن لنا في الخمر بيانا شافيا، فنزل ﴿يَا أَيُّهَا الذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الخَمْرُ وَالمَيْسِرُ﴾ الآية. فتلاها رسول الله صلى الله عليه وسلم عليه. فقال عمر عند ذلك : انتهينا يا ربّنا انتهينا.

ومن موافقات عمر أنّه لما استشاره عليه الصلاة والسلام في أمر عائشة لمّا رماها أهل الافك بما رموها وقالوا فيها ما قالوا، فقال عمر : « يا رسول الله من زوّجكها ؟ فقال : الله تعالى، قال : أفتظنّ أنّ ربك دلّس عليك فيها. سبحانك هذا بهتان عظيم فأنزلها الله تعالى، والحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله.



المجلس السادس عشر
الموسوم بالثّمرات الدّانية قطافا
في شرح باب
«لاَ يَسْأَلُونَ النَّاسَ إِلْحَافًا»

الحمد لله الذي لا يستحقّ الحمد على الحقيقة سواه. والشّكر على ما أسدى من الجميل وأولاه. والصلاة والسلام على سيدنا محمد منقذ البشر من ظلم الضّلال ودجاه. وعلى آله وصحبه المستنّين بسنّته المهتدين بهداه، ونسألك اللهم التّوفيق والهداية، واللطف والإعانة والرّعاية، ونستوهبك عصمة تمنعنا من خطل الفكر، واشتباه الأمر وسددا يرفع عن الصّواب استارا كثافا، وينير لنا الطريق لدى الكلام على باب ﴿لَا يَسْأَلُونَ النَّاسَ إِلْحَافًا﴾.

قال الإمام الحافظ أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، رحمه الله، من كتاب التّفسير من صحيحه.

لا يسألون النّاس إلحافا

يقال ألحف على وألح على وأحفاني بالمسألة «فيحكفم» يُجهِدكم، حدّثنا ابن أبي مريم، حدثنا محمد بن جعفر، قال حدّثني شريك ابن أبي نمر أنّ عطاء ابن يسار وعبد الرحمان بن أبي عمرة الأنصاري، قالا سمعنا أبا هريرة رضي الله يقال قال النبي صلى الله عليه وسلم: «ليس المسكين الذي تردّه التّمرة والتّمرتان ولا اللّقمة

واللّقمتان، إنّما المسكين الذي يتعفف.واقرأوا إن شئتم يعني قوله تعالى ﴿لَا يَسْأَلُونَ النَّاسَ إِلْحَافًا﴾ اهـ. لما كانت شريعة الإسلام المباركة ترمي إلى إصلاح الإنسان في معاشه ومعاده وما يسعده دنيا وأخرى، كان من جملة ما أولته قسطا كبيرا من اهتمامها وشطرا عظيما من عنايتها المال، لأنّ شأنه في هذه الدنيا عظيم وأمره خطير، إذ هو الذي تدور عليه رحى الأعمال وتشاد على أسسه المصالح الحيوية، وقد اعتنت به من سائر النّواحي من ناحية الكسب والتّوفير وناحية الحفظ والرّعاية وناحية الإنفاق وناحية المصارف.

فمن ناحية الحفظ والرعاية قال الله تعالى : ﴿وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا﴾ أي لا تعطوها للسّفهاء فيضيّعوها فيما لا ينبغي وهي التي لا يحصل قيامكم وانتعاشكم إلا بها، وكان السّلف يقول : «المال سلاح المؤمن، ولأن أترك مالا يحاسبني الله عليه خير من أن أحتاج إلى الناس». وقال قيس بن سعد : «اللّهم ارزقني حمدا ومجدا فإنّه لا حمد إلاّ بفعال ولا مجد إلاّ بمال»، وقال بعض الحكماء: «من أضاع ماله فقد ضارّ الأكرمين : الدّين والعرض»، وإذا كان الإنسان غير فارغ البال لا يمكنه القيام بمصالح الدّارين، ولا يكون فارغ البال إلا بواسطة المال، فبذلك يتمكن من جلب المنافع ودفع المضارّ، ولهذا رغّب الله في حفظه في هذه الآية وفي آية المداينة حيث أمر بالكتاب والشهادة والرّهان المقبوضة.

ومن ناحية الكسب والتّوفير أمر بالكسب والغرس والزرع والتجارة. ففي صحيح البخاري عن المقداد رضي الله عنه، قال : «ما أكل أحد طعاما قطّ خيرا من أن يأكل من عمل يده وإن نبّي الله داود عليه السلام كان يأكل من عمل يده». وفي مستدرك الحاكم من حديث أبي بردة، قال : «سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم أي الكسب أطيب ؟ قال : «عمل الرجل بيده وكل بيع مبرور»، وعن أنس رضي الله عنه، قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : «ما من مسلم يغرس غرسا أو يزرع زرعا فيأكل منه طير أو إنسان أو بهيمة إلا كان له صدقة». أخرجه مسلم في صحيحه.

والتكسّب بالصناعات والحرف التي لا يستقيم صلاح النّاس إلا بها. والتكسّب بالتجارة والزراعة والغراسة جميعها من الفروض الكفائيّة. وإنّما لم يشدّد الشارع في طلبها حوالة على الوازع الباعث على الاشتغال بها، فجاء قول الله تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ جنُاَحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلاً مِنْ رَبِّكُمْ﴾ وجاء قوله ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلاَةُ فَانْتَشِرُوا فِي الأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ﴾. وهذه الرّغبة في التكسّب رعاية للمال من جانب الوجود، ولرعايته من جانب العدم نهى الشارع عن أكل المال بالباطل وعن إضاعة المال، وجعل للأموال من الحرمة ما للدماء والأعراض، قال الله تعالى : ﴿يَا أَيُّهَا الذِينَ آمَنُوا لاَ تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالبَاطِلِ إِلاَّ أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ﴾ ويدخل في الباطل القمار والسرقة والغصب وغير ذلك، وجاء نهيه صلى الله عليه وسلم عن «قيل وقال وكثرة السؤال وإضاعة المال»، وجاء في الحديث: «كل المسلم على المسلم حرام دمه وماله وعرضه». وجاء في الحديث «مال المسلم كحرمة دمه».

ولما كان الإنفاق في غير المصلحة الشخصية الخاصة بالمنفق ثقيلا على النفوس، لأنّ الأنانيّة وحبّ الاستئثار من جبلة البشر رفع الشارع طلبه إلى أقصى الغايات، وأكثر من وسائل الترغيب فيه، قال الله تعالى : ﴿مَنْ ذَا الذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَاعِفَهُ لَهُ أَضْعَافًا كَثِيرَةً﴾، وقال تعالى: ﴿وَمَا تُقَدِّمُوا لأَنْفُسِكُمْ مِنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِنْدَ اللَّهِ هُوَ خَيْرًا وَأَعْظَمَ أَجْرًا﴾. وقال تعالى : ﴿مَثَلُ الذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلَ فِي كُلِّ سُنْبُلَةٍ مِائَةُ حَبَّةٍ وَاللَّهُ يُضَاعِفُ لِمَنْ يَشَاءُ﴾، وجاء في الحديث «يا ابن آدم ليس لك من مالك إلا ما أكلت فأفنيت أو لبست فأبليت أو تصدّقت فأبقيت». وورد «ما من يوم يصبح العبد فيه إلا ملكان ينزلان فيقول أحدهما: اللهم أعط منفقا خلفا، ويقول الآخر: اللهم أعط ممسكا

تلفا»، والآيات والأحاديث في التّرغيب في الإنفاق جدّ كثيرة. وكما اعتنى الشّارع بإنفاق المال اعتنى أيضا ببيان مصارفه لأنّها متفاوتة الرتب مختلفة الدرجات، فبيّن مصارف صدقة الفرض بقوله جل ذكره: ﴿ إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ وبيّن مصارف صدقة التّطوع بقوله ﴿يَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ، قُلْ مَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ خَيْرٍ فَلِلْوَالِدَيْنِ وَالأَقْرَبِينَ وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ﴾. وبقوله ﴿وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ﴾. وبقوله ﴿لِلْفُقَرَاءِ الَّذِينَ أُحْصِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ لاَ يَسْتَطِيعُونَ ضَرْبًا فِي الأَرْضِ يَحْسَبُهُمُ الْجَاهِلُ أَغْنِيَاءَ مِنَ التَّعَفُّفِ تَعْرِفُهُمْ بِسِيمَاهُمْ لاَ يَسْأَلُونَ النَّاسَ إِلْحَافًا وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ﴾، وقد امتازت هذه الآية عن الآيتين السّابقتين بالإيماء إلى وجه الاهتمام بهؤلاء ومزيد الاعتناء بهم، لأنّ الحكم المعلّق على مشتقّ يؤذن بعليّة مبدإ الاشتقاق، ومن المشتقّ الموصول باعتبار صلته، فكأنه قيل: صدقاتكم لهؤلاء الفقراء المتّصفين بهذه الصفات الخمس لأجل تلك الصفات، وباعتبار الصّلة كان الإيماء إلى وجه بناء الخبر الذي تبنيه عليه، فتقول: الذين آمنوا لهم درجات التعظيم، والذين كفروا لهم درجات الجحيم، وتفرّع على هذا اعتبارات لطيفة، فربما جعل ذريعة إلى التّعرض بالتعظيم كقولك: الذي يرافقك يستحقّ الإجلال والرفع، والذي يفارقك يستحقّ الإذلال والصّفع، وربما جعل ذريعة إلى أشياء أخرى كما فصله صاحب المفتاح.

وقد حذف المبتدأ في هذه الجملة للعلم به مما سبق على حد قوله تعالى: ﴿سُورَةٌ أَنْزَلْنَاهَا وَفَرَضْنَاهَا﴾ أي هذه سورة، وقوله ﴿طَاعَةٌ مَعْرُوفَةٌ﴾ أي طاعتكم طاعة معروفة، وقول الشاعر

أضاءت لهم أحسابهم ووجوههم
دجى الليل حتى نظم الجزع ثاقبه
نجوم سماء كلّما انقضّ كوكب
بدا كوكب تأوي إليه كواكبـــه

أي هم نجوم سماء. وقد اختلف المفسّرون في هؤلاء الفقراء المذكورين في الآية. فقيل هم فقراء المهاجرين خاصة، وقيل فقراء المسلمين عامّة، وهو اختيار القاضي أبي بكر بن العربي، وعلى أنهم فقراء المهاجرين فقيل : هم أصحاب الصّفة، وكانوا نحو أربعمائة لم يكن لهم سكن ولا عشائر بالمدينة، كانوا ملازمين المسجد يتعلّمون القرآن ويصومون ويخرجون في كل غزوة، فمن كان عنده فضل آتاهم به إذا أمسى. وهم الذين نزل فيهم قول الله تعالى : في سورة الأنعام ﴿وَلاَ تَطْرُدِ الذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالغَدَاةِ وَالعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ. مَا عَلَيْكَ مِنْ حِسَابِهِمْ مِنْ شَيْءٍ وَمَا مِنْ حِسَابِكَ عَلَيْهِمْ مِنْ شَيْءٍ فَتَطْرُدَهُمْ فَتَكُونَ مِنَ الظَّالِمِينَ. وَكَذَلِكَ فَتَنَّا بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لِيَقُولُوا أَهَؤُلاَءِ مَنَّ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنْ بَيْنِنَا، أَلَيْسَ اللهُ بِأَعْلَمَ بِالشَّاكِرِينَ﴾. وقوله تعالى في سورة الكهف : ﴿وَاصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالغَدَاةِ وَالعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ. وَلاَ تَعْدُ عَيْنَاكَ عَنْهُمْ تُرِيدُ زِينَةَ الحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾. وقد نزلت الآيتان في ضعفاء المؤمنين كبلال وعمّار بن ياسر وعبد الله ابن مسعود وخباب وصهيب وأمثالهم، وكان بعض المشركين من قريش قد قالوا للنبي صلى الله عليه وسلم : لا يمكننا أن نختلط مع هؤلاء لشرفنا فلو طردتم لاتّبعناك. وفي قول الله ﴿يُرِيدُونَ وَجْهَهُ﴾ تزكية لهم، لأنّه إخبار عن إخلاصهم وقوله ﴿وَلاَ تَعْدُ عَيْنَاكَ عَنْهُمْ﴾ أي لا تتجاوز عنهم إلى أبناء الدنيا، وعدّي الفعل بعن مع أنّه يتعدّى

بنفسه لأنّه تضمّن معنى نبت عينه عن الرجل إذا احتقره، وفي معنى تعليل الفعل المنهّي عنه قوله ﴿تُرِيدُ زِينَةَ الحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾ أي لا تبعد عنهم لأجل إرادتك لزينة الدنيا. وعن ابن عباس : «وقف رسول الله صلى الله عليه وسلم يوما على أصحاب الصّفّة فرأى فقرهم وجهدهم وطيب قلوبهم، فقال «أبشروا يا أصحاب الصّفّة فمن بقي من أمتّي على النّعت الذي أنتم عليه راضيا بما فيه، فإنّه من رفقائي «ذكره النيسابوري في تفسيره، وعندي شكّ قويّ في صحّة هذا الأثر ولعلّه من وضع بعض المتكاسلين المتهافتين على تعمير الزوايا والانقطاع عن الشغل والاشتغال بالعبادة، وتخيّل أهل الصّفّة على غير الوجه الصحيح فاستنتج كغيره استنتاجات مدخولة، كشف اللثام عنها أبو إسحاق الشاطبي في كتاب الاعتصام، وقد بسطنا ما حقّقه أتمّ بسط، وكان موزونا بالموازين القسط، في المجلس الثّالث في شرح الحديث المتعلّق بفضل الغرس والزّرع، ووصف الله تعالى هؤلاء الفقراء في الآية بخمس صفات : الصفة الأولى أنّهم أحصروا في سبيل الله، ومعنى الإحصار المنع، يقال : حصره العدو: وأحصره إذا حبسه ومنعه من المضي، مثل صدّه وأصدّه، والأكثر استعمال الإحصار في منع يكون من مثل الخوف والمرض، والحصر فيما يكون من جهة العدوّ، وإن كانا في الأصل لمطلق المنع، ولهذا اختلف المفسّرون في معنى الاحصار في سبيل الله على أقوال : الأوّل حصروا أنفسهم ووقفوها على الجهاد، فالمراد بسبيل الله الجهاد، وهو عرف القرآن وأيّد ذلك بأنّ الجهاد كان واجبا في ذلك الزمان، والحاجة شديدة إلى من يحبس نفسه للمجاهدة مع الرسول الله صلى الله عليه وسلم، فيكون مستعدّا لذلك متى مسّت الحاجة، فبيّن تعالى في هؤلاء الفقراء أنهم بهذه الصفة، وفي وضع الصدقة فيمن هذه حاله وجوه من الخير، إزالة عيلتهم وتقوية قلوبهم لما انتصبوا إليه، وبعث داعية الرّغبة في حبس النّفس للجهاد.

القول الثّاني، وهو قول قتادة وابن زيد، منعوا أنفسهم من التصرّفات في التجارة والتقلّب في الأرض للمعاش وابتغاء فضل الله خوف الأعداء من الكفار، لأنّ الكفار كانوا مجتمعين حول المدينة ومن وجدوه منهم قتلوه، فمعنى سبيل الله على هذا طريق مرضاته وهو هجرتهم إلى المدينة ومكثهم بها.

القول الثّالث : وهو قول سعيد بن المسيب واختيار الكسائي، إنّ هؤلاء القوم أصابتهم جراحات مع رسول الله صلى الله عليه وسلم وصاروا زمنى، فأحصرهم المرض والزّمانة عن الضرب في الأرض.

القول الرّابع لابن عبّاس أنّ هؤلاء قوم من المهاجرين حبسهم الفقر عن الجهاد في سبيل الله فعذرهم الله. وتكون الآية على هذا على وزان قصّة الأشعريين التي على بعض الأقوال نزل فيها قول الله تعالى ﴿وَلَا عَلَى الَّذِينَ إِذَا مَا أَتَوْكَ لِتَحْمِلَهُمْ قُلْتَ لَا أَجِدُ مَا أَحْمِلُكُمْ عَلَيْهِ تَوَلَّوْا وَأَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ حَزَنًا أَلَّا يَجِدُوا مَا يُنْفِقُونَ﴾. وقد أخرجها البخاري في صحيحه، وحاصلها أنّ أبا موسى الأشعري وأصحابه أتوا رسول الله صلى الله عليه وسلم يستحملونه فحلف أن لا يحملهم، فتولّوا وهم مدبرون، ثم دعاهم وأعطاهم ذودا غرّ الذّرى فقال أبو موسى الأشعري: ألست حلفت يا رسول الله فقال : أما أنّي لا أحلف بيمين فأرى غيرها خيرا منها إلا أتيت الذي هو خير منها»، وقيل : نزلت الآية في البكّائين وهم ستّة نفر من الأنصار أتوا رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقالوا : يا نبي الله إن الله عز وجل قد ندبنا للخروج معك فاحملنا على الحقاق المرفوعة والبغال المخطومة نغز معك. فقال : لا أجد ما أحملكم عليه، فولّوا وهم يبكون. وقال مجاهد : نزلت في نفر من مزينة، وقيل نزلت في العرباض بن سارية، وقيل نزلت في نفر سبعة من قبائل شتى.

القول الخامس أن هؤلاء قوم كانوا مشتغلين بذكر الله وطاعته وعبوديّته وكانت شدة استغراقهم في تلك الطاعة أحصرتهم عن الاشتغال بسائر المهمّات وهذا القول زيّف الشّاطبي أن يكون رجال الصّفّة على هذه الصّفة.

- الصفة الثانية لهؤلاء الفقراء أنّهم لا يستطيعون ضربا في الأرض، والضّرب في الأرض هو السيّر فيها، والمراد السيّر فيها للكسب والتّجارة، وعدم الاستطاعة أما لكون اشتغالهم بأمر الجهاد يمنعهم من الاشتغال بالكسب والتّجارة، أو لأنّ خوف الأعداء يمنعهم من السّفر، أو لأنّ مرضهم وعجزهم يمنعانهم منه. وعلى الوجوه كلّها فشدّة احتياجهم إلى من يعينهم على مهمّاتهم بيّنة واضحة.

- الصفة الثالثة لهؤلاء الفقراء أنّهم يحسبهم الجاهل أغنياء من التعفّف. والمراد بالجهل هنا ضدّ الاختبار، أي يحسبهم من لم يختبر حالهم أغنياء من التعفّف عن المسألة. وحذف المتعلّق للعلم به. والتعفّف تفعّل من العفّة عن الشيء بمعنى تركه، قال رؤبة : يعفّ عن أسرارها بعد الغسق. فحسبناهم أغنياء لإظهارهم التجمل وتركهم المسألة. وفي التعبير بالتعفّف ما يشعر بأنّ ذلك ناشئ عن مقاومة النّفس ومجاهدتها في ترك السّؤال لشدّة ما أصابها من الحاجة، وهذه الصّفة ندب إليها الشّارع ورغّب فيها، ففي صحيح مسلم عن أبي سعيد الخدري «أنّ أناسا من الأنصار سألوا رسول الله صلى الله عليه وسلم فأعطاهم، ثم سألوه فأعطاهم حتى إذا نفد ما عنده قال : ما يكن عندي من خير فلن أدّخره عنكم، ومن يستعفف يعفّه الله، ومن يستغن يغنه الله، ومن يصبر يصبّره الله، وما أعطى أحد عطاء خيرا وأوسع من الصّبر». وفيه أيضا عن عبد الله بن عمرو بن العاص أنّ رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : «قد أفلح من أسلم ورزق كفافا وقنعه الله بما آتاه». وفي أيضا عن أبي هريرة قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : «اللهم اجعل رزق آل محمد قوتا». والقوت على ما قاله أهل اللّغة هو ما يسدّ الرّمق. وهذا يدلّ على فضيلة التّقليل من الدّنيا والاقتصار على القوت منها.

– الصفة الرابعة لهؤلاء الفقراء أنّك تعرفهم بسيماهم، والسيما بالقصر والمدّ والسيمياء العلامة، قال الشاعر :

غلام رماه الله بالحسن يافعا

له سيمياء لا تشق على البصر

قيل : أصلها السّمة التي هي العلامة، قلبت الواو إلى موضع العين، فيكون وزنه عفلا، كما قالوا : له جاه عند الناس أي وجه، وقيل : السيما الارتفاع، لأنّها علامة وضعت للظهور. واختلف في هذه العلامة التي يعرفون بها، فقيل هو التخشّع والتّواضع، وقيل أثر الجهد من الفقر والحاجة، وقيل صفرة ألوانهم من الجوع، وقيل رثاثة ثيابهم لأنّ الجوع خفيّ. والقول بأنّها التخشّع والتّواضع ضعيف، لأنّ هذه الصّفة تكون للغني والفقير، كما قاله ابن العربي. وقد غمز الفخر الرازي هذه الأقوال كلها بأنها علامات دالّة على حصول الفقر، وذلك يناقضه قول الله فيهم: ﴿يَحْسَبُهُمُ الجَاهِلُ أَغْنِيَاءَ مِنَ التَّعَفُّفِ﴾. قلت: وللبحث فيما قاله مجال لأنّ ظنّ الغنّي للرجل لا ينافيه ظهور الفقر من جهة أخرى، وليس هناك تناف بين ظهور الشيء للحال وخفائه من جهة عدم التعرّض له بلسان المقال.

– الصفة الخامسة لهؤلاء الفقراء أنّهم لا يسألون الناس إلحافا، والإلحاف على ما للقاضي ابن العربي الشّمول بالمسألة إما للنّاس، وإما في الأموال، فيسأل من النّاس جماعة ويسأل من المال أكثر مما يحتاج إليه. والإلحاف والإلحاح والإحفاء بالمسألة بمعنى واحد وهذا الذي أراده البخاري بقوله : يقال ألحف عليّ وألح عليّ وأحفاني بالمسألة. وهكذا فسّره أبو عبيدة وفسّر البخاري الإحفاء بالإجهاد في السؤال بالإلحاح في قول الله : ﴿وَلاَ يَسْأَلُكُمْ أَمْوَالَكُمْ، إِنْ يَسْأَلْكُمُوهَا فَيُحْفِكُمْ تَبْخَلُوا﴾.

هذا وقول الله تعالى : ﴿لاَ يَسْأَلُونَ النَّاسَ إِلْحَافًا﴾ يقتضي سؤالهم بالتلطّف دون الإلحاح، لأنّ النفي يتوجّه إلى القيد الذي هو محطّ الفائدة في الأغلب. وقوله تعالى: «يَحْسَبُهُمُ الجَاهِلُ أغْنِيَاءَ مِنَ التَّعَفُّفِ» يقتضي نفي السؤال على جميع الوجوه.

وأجاب العيني أنّ ذلك على سبيل الفرض، أي لو فرض منهم السؤال لكان على وجه التلطّف دون الإلحاح فلا يقتضي وجوده : لأنّ المحال يفرض كثيرا ولا يلزم من فرضه وجوده، قال الله تعالى : ﴿قُلْ إِنْ كَانَ لِلرَّحْمَنِ وَلَدٌ فَأَنَا أَوَّلُ العَابِدِينَ﴾ وقيل هو نفي للقيد والمقيد معا، على حد قول الله تعالى ﴿وَلاَ شَفِيعٍ يُطَاعُ﴾ وقول امرئ القيس:

على لاحب لا يهتدى بمناره

إذا ساقه العود الديافي جرجرا

واللاحب الطريق الواضح، والمنار ما يعلم به الطريق، والديافي نسبة إلى دياف بكسر الدال المهملة موضع، والجرجرة صوت يدرره البعير في حنجرته. واعترض هذا الوجه سعد الدين التفّتازاني بأنّه إنّما يحسن إذا كان القيد لازما للمقيد أو كاللازم، لأنه يلزم من نفيه نفيه بطريق برهانيّ كما في البيت، لأنّه لو كان هنا منار اهتدى به، وهنا ليس كذلك، وأجيب عن إيراد السّعد بأنّ ما ذكره مسلّم إن لم يكن في الكلام ما يقتضيه، وهنا وجد ما يقتضي عدم السؤال، وهو التعفّف حتى يظنّوا أغنياء.

هذا ووصف هؤلاء الفقراء بأنّهم يحسبهم الجاهل أغنياء من التعفّف وبأنّهم لا يسألون النّاس إلحافا يفيد مذمّة المسألة، والنّهي عنها. وقد وردت في ذلك أحاديث كثيرة منها ما روى عن معاوية، قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : «لا تلحفوا في المسألة، فوالله لا يسألني أحد منكم شيئا فتخرج له مسألته منّي شيئا وأنا له كاره فيبارك له فيما أعطيته»، وعن عبد الله بن عمر أنّ النبي صلى الله عليه وسلم قال : «لا تزال المسألة بأحدكم حتى يلقى الله وليس في وجهه مزعة لحم». قال عياض : قيل

معناه يأتي يوم القيامة ذليلا ساقطا لا وجه له عند الله. وقيل : هو على ظاهره فيحشر ووجه عظم لا لحم عليه عقوبة له وعلامة له بذنبه حين طلب وسأل بوجهه، كما جاءت الأحاديث الأخر بالعقوبات في الأعضاء التي كانت بها المعاصي. وهذا فيمن سأل لغير ضرورة سؤالا منهيا عنّه. وعن أبي هريرة قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : «من سأل الناس أموالهم تكثّرا فإنما يسأل جمرا، فليستقل أو ليستكثر». قال القاضي عياض : معناه أنّه يعاقب بالنّار. ويحتمل أن يكون على ظاهره، وأنّ الذي يأخذه يصير جزرا يكوى به كما ثبت في مانع الزكاة، وذكر النووي أن النهي عن السؤال اتفق العلماء عليه إذا لم تكن ضرورة، وقال اختلف أصحابنا في المسألة للقادر على الكسب على وجهين أصحّهما أنّها حرام لظاهر الأحاديث، والثاني حلال مع الكراهة بثلاثة شروط : أن لا يذلّ نفسه ولا يلحّ في السؤال ولا يؤذي المسؤول، فإن فقد أحد هذه الشروط فهي حرام بالاتّفاق.

وهذا الحديث الذي أورده البخاري في كتاب التّفسير عن أبي هريرة أورده في كتاب الزّكاة عن أبي هريرة أيضا عن النبي صلى الله عليه وسلم، قال : «ليس المسكين الذي تردّه الأكلة والأكلتان، ولكن المسكين الذي ليس له غنى ويستحيي ولا يسأل الناس إلحافا»، والمسكين مشتقّ من السكون وهو عدم الحركة. فكأنّه بمنزلة الميت ووزنه مفعيل، وورد مسكين بفتح الميم، وهو نادر لأنّه ليس في الكلام مفعيل. قاله ابن سيده، وتستعمل المسكنة بمعنى المذلّة والضعف، فيقال تمسكن الرجل، والنفي في قوله (ليس المسكين الذي تردّه التمرّة والتمرتان) متسلّط على الكامل في المسكنة لا على أصلها، أي ليس المسكين الكامل في المسكنة من تردّه التمرة والتمرتان، لأنّه بمسألته يأتيه الكفاف، إنّما المسكين الكامل في أسباب المسكنة الذي يتعفّف عن المسألة فلا يتصدّق عليه للجهل بحاله والغفلة عنه. قاله ابن بطال : وذكر التّمرة والتّمرتين

واللّقمة واللقمتين كناية عن قلّة الشيء المعطى. وفي تعقيب صفات هؤلاء الفقراء بقوله تعالى : ﴿وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ﴾ إشارة إلى أنّ هذا الإنفاق الذي هو أعظم المصارف لا يكتنه كنهه ولا يقدر قدره، فلذلك وكلّ إلى علم الله تعالى كما جاء في حديث أجر الصوم «الصّوم لي وأنا أجزي به» والحمد لله أوّلا وآخرا وظاهرا وباطنا.

المجلس السابع عشر
الموسوم بالقول البديع في المؤاخاة
بين عبد الرحمن بن عوف
و سعد بن الرّبيع

الحمد لله الذي أنزل على عبده الكتاب، وهيّأ للتقّرب إليه الأسباب. وفتح الأبواب. والصلاة والسلام على سيدنا محمد الذي آتاه المقام المحمود يوم الحساب. وعلى آله وأصحابه وتابعيهم ممن أخبت إلى الله وأناب، وتمسّك من هدى الرسّالة بأوثق الأسباب. اللهم إنّا نستعين بك في إدراك الطلب. ونلتجئ إليك للأمن من العطب. ونسألك يا كريم يا سميع أن تلهمنا الصّواب. لدى الكلام على مؤاخاة رسول الله بين عبد الرحمن بن عوف وسعد بن الربيع الواردة في صحيح البخاري.

قال أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري الجعفى رحمه الله في كتاب البيع من صحيحه، حدثنا عبد العزيز بن عبد الله، حدثنا إبراهيم بن سعد عن أبيه عن جده، قال : قال عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه لما قدمنا المدينة آخى رسول الله صلى الله عليه وسلم بيني وبين سعد بن الربيع. فقال سعد بن الربيع : إنّي أكثر الأنصار مالا فأقسم لك نصف مالي وأنظر أيّ زوجتيّ هويت نزلت لك عنها، فإذا حلّت تزوجتها، قال : فقال له عبد الرحمن بن عوف : لا حاجة لي في ذلك، هل من سوق فيه تجارة ؟ فقال : سوق قينقاع ، قال : فغدا إليه عبد الرحمن فأتى بسمن وأقط، قال : ثم تابع الغد، فما لبث أن جاء عبد الرحمن عليه أثر صفرة، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : تزوّجت؟ قال : نعم. قال : ومن ؟ قال : امرأة من الأنصار. قال : كم سقت ؟ قال : زنة نواة من ذهب أو نواة من الذهب. فقال له النبي صلى الله عليه وسلم : «أولم لها ولو بشاة».

المؤاخاة مفاعلة من الأخوّة، ومعناها أن يتعاقد الرجلان على التناصر والمواساة حتى يصيرا كالأخوين نسبا، وهي نوع من أنواع التّحالف، والحلف للتناصر شنشة معروفة للعرب لما كانوا عليه من التنافر، الذي قضى به ما تأصّل في نفوسهم من الشمم والإباء وأوجبه طبيعة أرضهم من كثرة التنقل تبعا لمواقع القطر والكلأ المفضي إلى شنّ الغارات واندلاع لهيب الفتن، الأمر الذي يوجب التّظاهر بالقوّة والإيغال في معدّات الدّفاع، وهذا الذي حدا بعامة البشر على تباين نحلهم واختلاف مللهم، من الزمن الغابر إلى الزمن الحاضر على عقد التّحالف، فالتّحالف من عادات البشر، وإنّما تختلف نظمه باختلاف الزمن والعادات. والحلف بالكسر العهد بين القوم، والحليف كأمير المحالف، ويطلق على الصّديق: حلف لحلفه لصاحبه لا يغدر به، ويجمع على أحلاف. وكان أسد وغطفان أحلافا لأنّهم تحالفوا على التّناصر، والأحلاف في قريش ست قبائل عبد الدار وكعب وجمح وسهم ومخزوم وعدي، لأنّهم لما أرادت قبيلة عبد مناف أخذ ما في أيدي عبد الدار من الحجابة، (والحاجب البواب وخطته الحجابة) والسقاية (وسقى الحجيج في الجاهلية كان للعباس بن عبد المطلب)، وأبت عبد الدّار عقد كل قوم على أمرهم حلفا مؤكّدا على أن لا يتخاذلوا، فأخرجت عبد مناف جفنة مملوءة طيبا فوضعتها لأحلافهم، وهم أسد وزهرة وتميم عند الكعبة، فغمسوا أيديهم فيها وتعاقدوا، وعقدت بنو عبد الدار وحلفاؤهم حلفا آخر مؤكّدا. فسمّوا الأحلاف. قاله القاموس. وكان من عادة العرب التّوريث بالحلف والأخذ بجريرة الحليف، فكان الرجل في الجاهلية يعاقد الرجل فيقول دمي دمك وهدمي هدمك وترثني وأرثك وتطلب بي وأطلب بك. فلما جاء الإسلام وألقى بجرانه بين ظهرانيّ العرب، وجمع شتاتهم ولمّ شعثهم وجعل دماءهم وأموالهم وأعراضهم بينهم حراما، وأمرهم أن يكونوا يدا على من سواهم، انعدمت فائدة التحالف الجاهلي

وأبطله الإسلام. وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : «لا حلف في الإسلام» أخرجه عبد الرزّاق في مسنده، وذكره صاحب أقضية الرسول صفحة 113 لأنّ التّناصر على الباطل يحول الشّرع دون إتمامه، بيد أنّ الشارع وإن نبذ الحلف الجاهلي بالعراء فقد أبدله بالتآخي الموجب لأحكام عرى الألفة والمودّة والتّحابب، وبذل المجهود في نفع المؤاخي بالنّصح والإرشاد وإجراء جداول الإحسان إليه وحفظه من مواقع العطب وسوء المنقلب. ومن هذا نعلم أنّ الحلف الذي نقض الإسلام غزله هو الحلف الجاهلي الذي يكون للمغالبة والمنافرة والمؤاخذة بجريرة الحليف. أما الحلف على الخير فما فتّ في عضده، وسماه أخوة ليتمحّض للخير. ويشهد لكون الحلف على الخير غير مبتوت الحبل، أمر الله تعالى بالوفاء بالعقود، قال الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالعُقُودِ﴾ وأصل العقد الربط والوثيقة، وتقول العرب : عهدنا أمر كذا وكذا أي عرفناه، وعقدنا أمر كذا وكذا أي ربطناه بالقول كربط الحبل بالحبل قال الشاعر :

قوم إذا عقدوا عقدا لجارهم
شدوا العناج وشدوا فوقه الكربا

وعهد الله إلى الخلق إعلامه بما ألزمهم، وتعاهد القوم أي أعلن بعضهم لبعض بما التزمه وارتبط معه إليه وأعلمه به. فبهذا صار المراد واحدا من اللفظين، فكل عهد لله سبحانه أعلمنا به ابتداء والتزمناه نحن له وتعاقدنا فيه بيننا، فالوفاء به لازم لعموم الآية. قال القاضي أبو بكر بن العربي في الأحكام : «فإن قيل كيف يلزم الوفاء بعقد الجاهليّة حين كانوا يقولون: هدمي هدمك ودمي دمك، وهم إنّما كانوا يتعاقدون على النصرة في الباطل، قلنا، هذه مجازفة، إنما كانوا يتعاقدون على ما كانوا

يعتقدونه حقا، وفي ذلك ما هو حقّ كنصرة المظلوم وحمل الكلّ وقرى الضيف والتّعاون على نوائب الحق، وفيه الباطل، فرفع الإسلام ذلك الباطل بالبيان. وأوثق عرى الجائز بالأمر بالوفاء وبإيتاء نصيبهم قال تعالى:﴿وَالذِينَ عَقَدَتْ أَيْمَانُكُمْ فَآتُوهُمْ نَصِيبَهُمْ﴾ قال ابن عبّاس : يعني من النّصيحة والرّفادة والنّصرة. وسقط الميراث خاصة بآية الفرائض وآية الأنفال. وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم : «المؤمنون عند شروطهم» ومعناه: إنما تظهر حقيقة إيمانهم عند الوفاء بشروطهم. وقال صلى الله عليه وسلم : «أحقّ الشروط أن يوفى به ما استحللتم به الفروج» وقال : «ما بال أقوام يشترطون شروطا ليست في كتاب الله ؟ من اشترط شرطا ليس في كتاب الله فهو باطل، وإن اشترط مائة شرط». فبين أنّ الشرط الذي يجب الوفاء به ما وافق كتاب الله تعالى أي دين الله تعالى. كذلك لا يلزم الوفاء بعقد إلا أن يعقد على ما في كتاب الله، وعلى المسلمين أن يلتزموا الوفاء بعهودهم وشروطهم إلا أن يظهر فيها ما يخالف كتاب الله فيسقط.

ومؤاخاته صلى الله عليه وسلم بين الصحابة وقعت مرّتين، مرّة قبل الهجرة آخى فيها بين المهاجرين، ومرّة بعد الهجرة آخى فيها بين المهاجرين والأنصار. وصحّح ابن عبد البر أنّها بعد بناء المسجد.

وفوائد هذه المؤاخاة كثيرة منها ما ذكره الشّراح، ومنها ما فتح الله به. فما فتح الله به ثلاث فوائد : الأولى تلقين المهاجرين للأنصار ما تلقّوه من رسول الله قبل مقدمه المدينة، فقد كان الصحابة يرشدون في حياة النبي صلى الله عليه وسلم. ألا ترى إلى ما قيل في ترجمة عبد الرحمن، كان ممن يفتي في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم. وإلى حديث الصحيحين عن أبي هريرة وزيد ابن خالد رضي الله عنهما، أنّهما قالا: أنّ رجلا من الأعراب أتى إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال يا

رسول الله أنشدك الله ألا قضيت بيننا بكتاب الله. فقال الخصم الآخر، وهو أفقه منه : نعم فاقض بيننا بكتاب الله، وائذن لي. فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : قل. فقال : إنّ ابني كان عسيفا (أي أجيرا) على هذا، فزنى بامرأته، وإني أخبرت أنّ على ابني الرجم، فافتديت منه بمائة شاة وليدة. فسألت أهل العلم فأخبروني أنّما على ابني جلد مائة وتغريب عام، وإنّ على امرأة هذا الرجم»، الحديث. قال الشيخ ابن دقيق العيد : في قوله : «فسألت أهل العلم، دليل على الفتوى في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم، ودليل على استصحاب الحال والحكم بالأصل في استمرار الأحكام الثابتة، وإن كان يمكن زوالها في حياة النبي صلى الله عليه وسلم بالنّسخ».

ويدلّ لما ذكرناه أيضا حديث الموطأ عن سعيد بن المسيب أنّ رجلا من أسلم جاء إلى أبي بكر الصديق، فقال : إنّ الآخر (أي الأذل) قد زنى. فقال له أبو بكر : هل ذكرت ذلك لأحد غيري ؟ فقال له : لا. فقال له أبو بكر. فتب إلى الله واستتر بستر الله عليك، فإنّ الله يقبل التوبة عن عباده. فلم تقّره نفسه حتى جاء إلى عمر بن الخطاب، فقال له مثل ما قال لأبي بكر، فقال له عمر مثلما قال أبو بكر. فلم تقّره نفسه حتى أتى إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم الحديث.

وحديث صحيح البخاري في كتاب الصيام عن أبي جحيفة، قال آخى النّبي صلى الله عليه وسلم بين سلمان وأبي الدّرداء، فزار سلمان أبا الدّرداء فرأى أم الدّرداء متبذّلة، فقال لها : ما شأنك؟ قالت : أخوك أبو الدّرداء ليس له حاجة في الدّنيا. فجاء أبو الدّرداء فصنع طعاما، فقال : كل، قال : فإنّي صائم، قال « ما أنا بآكل حتى تأكل. قال : فأكل. فلما كان الليل ذهب أبو الدرداء يقوم. قال. نم، فنام، ثم ذهب يقوم، فقال : نم، فلما كان من آخر الليل قال سليمان :قم الآن، فصلّيا، فقال له سلمان: «إنّ لربك عليك حقّا، ولنفسك عليك حقّا، ولأهلك عليك حقّا، فأعط كل

ذي حقّ حقّه، فأتى النبي صلى الله عليه وسلم، فذكر ذلك له، فقال النّبي صلى عليه وسلم : صدق سلمان. وتتبّع الآثار في هذا المعنى يطوح بنا إلى الإطناب الكثير.

الفائدة الثانية في هذه المؤاخاة تأنيس المهاجرين، وإزالة وحشة مفارقة الأوطان، والأحباب والأقارب بالنزول بين إخوان، وتبوئي دار خلاّن.

الفائدة الثالثة ما ينشأ عن التآخي من التّحابب في الله المفضي إلى حسن المآب وكثرة الثواب، وجاء في الحديث : «سبعة يظلّهم الله في ظلّه يوم لا ظلّ إلا ظلّه : إمام عادل، وشابّ نشأ في عبادة الله، ورجل قلبه متعلّق بالمسجد إذا خرج منه حتى يعود إليه، ورجلان تحابّا في الله اجتمعا على ذلك وتفرّقا عليه، ورجل ذكر الله خاليا ففاضت عيناه، ورجل دعته امرأة ذات حسب وجمال فقال إنّي أخاف الله تعالى، ورجل تصدّق بصدقة فأخفاها حتى لا تعلم شماله ما تنفق يمينه».

وقيد التّحابب في الحديث بكونه في الله لأنّ الحب أنواع : الأوّل ما يكون بالطّبع ورغبة النّفس كالصّور الجميلة التي تترك في النفوس انطباعا إذا لم يبعث إليها داعي الشّهوة، وكالنظر إلى الأزهار الباسمة والمياه الجارية والخضرة اليانعة وقد قيل :

ثلاثة تجلو عن القلب الحزن

الماء والخضرة والوجه الحسن

ومن هذا الحبّ النّاشئ عن الاستحسان التّابع للمناسبة والموفّقة بين الطّباع، فإنّ المناسبة الباطنة توجب الألفة والموافقة، وشبه الشيء منجذب إليه بالطبع. وهذا معنى ما جاء : «الأرواح جنود مجنّدة ما تعارف منها ائتلف وما تناكر منها اختلف». فالتّناكر نتيجة التباين، والائتلاف نتيجة التّناسب الذي عبر عنه بالتّعارف.

قال الشاعر:

وقائل كيف تفارقتما ؟
فقلت قولا فيه إنصاف
لم يك من شكلي ففارقته
والنّاس أشكال وأصناف

والأشياء الموجبة للتّناسب هي التي ركب فيها المنجّمون متن عمياء، وخبطوا خبط عشواء، ولأبي حيّان التّوحيدي في المقابسات حكايات كثيرة في هذا الباب. وهذا الحبّ إن اتصل به غرض مذموم كحبّ الصور الجميلة لقضاء الشّهوة حيث لا يحلّ قضاؤها يكون مذموما، وإن لم يحم على غرض مذموم فمباح.

الثاني الحبّ لأجل نيل الحظوظ الدنيويّة كجاه ومال وعلم لا يقصد به التّقريب إلى الله. فهذا ليس من الحبّ في الله، وهو مذموم إن قصد به التوصّل إلى مقاصد مذمومة من قهر الأقران، والاستحواذ على أموال الضعفاء وجرّ ذيل التّيه والكبر وإحقاق الباطل وإبطال الحق، ومباح إن قصد به التوصّل إلى مباح فإنّ الوسيلة تعطي حكم المقصد.

الثالث الحبّ لنيل الحظوظ الأخرويّة كحبّ العلماء للتوصّل بهم إلى نشر التعليم ابتغاء الثواب، ومحبّة المرأة الصالحة للتحصّن بها من الوساوس الشيطانيّة وصون دينه أو لولادة ولد صالح يدعو له.

وبما مهّدناه ظهر أنّ المؤاخاة على النّصرة والمواساة إذا أثمرت المحبّة، كانت المحبّة في الله لأنّ الدافع إليها امتثال أمر الشّارع. وآثارها تحصيل المواساة التي هي من أعظم القرب إن صحّت النية.

ونقل العيني عن ابن الفرج أنّ للمؤاخاة سببين أحدهما أنّ المهاجرين قدموا محتاجين إلى المال وإلى المنزل، فنزلوا على الأنصار فأكّد هذه المخالطة بالمؤاخاة، ولم تكن بعد بدر مؤاخاة لأنّ الغنائم استغنى بها، لكن يرد على هذا مؤاخاته صلّى الله عليه وسلم بين سلمان وأبي الدرداء، وسلمان إنّما أسلم بعد وقعة أحد، وأوّل مشاهده الخندق. ويجاب بأن المنفيّ بعد بدر المؤاخاة المخصوصة التي كانت عقدت بينهم ليتوارثوا بها، ومؤاخاة سلمان وأبي الدرداء إنما كانت على المواساة، وإبطال المؤاخاة المخصوصة لا تدفع المؤاخاة من أصلها. الثاني إجراؤهم على ما كانوا ألفوا في الجاهلية من الحلف فإنّهم كانوا يتوارثون به، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «لا حلف في الإسلام» وأثبت المؤاخاة لئلاّ يقع الفطام عن المألوف دفعة.

وهذا من لطف الله بهذه الأمّة ومن محاسن هذه الشريعة السّمحة التي ما جعل علينا فيها من حرج. فقد روعي في تشريعها ثلاثة أصول: الأوّل : سهولة القيام بالتكاليف على النفس كما قال الله تعالى ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلاَ يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾. وقال جلّ ذكره ﴿مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾. الثّاني : قلّة التّكاليف، ولهذا كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يكره كثرة السؤال، وثبت عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال : «إن الله أمركم بأشياء فامتثلوها، ونهاكم عن أشياء فاجتنبوها، وسكت لكم عن أشياء رحمة بكم فلا تسألوا عنها» وقال الله تعالى : ﴿يَا أَيُّهَا الذِينَ آمَنُوا لاَ تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِنْ تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ، وَإِنْ تَسْأَلُوا عَنْهَا حِينَ يُنَزَّلُ الْقُرْآنُ تُبْدَ لَكُمْ عَفَا اللَّهُ عَنْهَا وَاللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ﴾. والعلماء وإن اختلفوا في نوع السّؤال المنهيّ عنه، إلا أنّ قوله تعالى ﴿وَإِنْ تَسْأَلُوا عَنْهَا حِينَ يُنَزَّلُ الْقُرْآنُ تُبْدَ لَكُمْ﴾ يشهد لكونه من باب التّكليف الذي يبيّنه نزول القرآن، وجعل نزول القرآن سببا للجواب إذ لا شرع بعد انتقال رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى

الرفيق الأعلى. ولذا قيل (عفا الله عنها) أي أسقطها. والذي يسقط لعدم البيان هو التكليف، فبعد موت رسول الله صلى الله عليه وسلم يتّسع مجال الاجتهاد فيه، فربّما يحرّم عالم ويحلّل آخر، ويوجب مجتهد ويسقط آخر، واختلاف العلماء رحمة للخلق، وفسحة في الحق، وطريق لاحبة إلى الرفق. الثالث التّدريج في التشريع فقد جاء عن رسول الله صلى الله عليه وسلم والعرب استحكمت فيهم عادات منها ما هو صالح لا ضرر منه على الأمّة فأقرّه الشارع، ومنها ما هو ضارّ أراد الشّارع طمس معالمه وإبعادهم عند، فاقتضت حكمته أن يتدرّج بهم شيئا فشيئا لبيان حكمه وإكمال دينه، ومن هذا ما جاء في التّشريع من الإجمال ثم التّفصيل، فالتّشريع المكّي مجمل قلّما يتعرّض فيه القرآن لأحكام تفصيليّة. أما التّشريع المدنّي فقد تعرّض فيه القرآن لكثير من التّفصيلات التّشريعية بالنّسبة للمكّي، ولاسيما ما يتعلّق بالمعاملات المدنيّة.

ولنرجع إلى ما كنّا بصدده فنقول : كانت المؤاخاة بين المهاجرين والأنصار واسطة التّوارث بينهم دون الأقارب. قال الله تعالى : ﴿إِنَّ الذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالذِينَ آوَوْا وَنَصَرُوا أُولَئِكَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾ بناء على أنّ المراد الولاية في الميراث. قال ابن عباس : جعل الله الميراث للمهاجرين والأنصار دون ذوي الأرحام. وقيل : الولاية في التّعظيم والإكرام، وهو ما اختاره الإمام الفخر لأنّ الولاية تشعر بالقرب دون الميراث. ولهذا يقال :السّلطان وليّ من لا وليّ له. وسواء أقلنا إنّ الولاية في الميراث أو في التّعظيم والإكرام، فالتّوارث بين المهاجرين والأنصار بالمؤاخاة ثابت برواية كثير من الصحابة. وقد نسخ بقوله تعالى : ﴿وَأُولُوا الأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ﴾ وبآية الميراث. وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : «ألحقوا الفرائض بأهلها، فما بقي فلأولي رجل ذكر». أما قوله تعالى : ﴿وَالذِينَ عَقَدَتْ أَيْمَانُكُمْ فَآتُوهُمْ

نَصِيبَهُمْ﴾ فقد اختلف في نسخه وأحكامه. فالذّاهبون إلى النّسخ حمل فريق منهم الآية على الإرث بالحلف الجاهلي الذي كانوا يتوارثون به، وحمل فريق آخر الآية على الإرث بالمؤاخاة التي آخاها رسول الله صلى الله عليه وسلم بين المهاجرين والأنصار. والنّاسخ عند الفريقين قول الله تعالى ﴿وَأُولُوا الأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ﴾ والذاهبون إلى الأحكام اختلفوا فذهب ابن عباس كما قدمنا إلى أنّ المراد إعطاء النّصيب في المؤازرة والنصرة بالحلف لا في الميراث به. ورأى أبو حنيفة النّصيب في الميراث، وأنّ الرجلين إذا والى أحدهما الآخر على أن يتوراثا صحّ ذلك وإن لم يكن بينهما قرابة. وهذا المعروف عند الحنفيّة بولاء الموالاة. وشروطه عندهم أن يكون الموالي حرّا مجهول النّسب غير عربيّ ليس له ولاء، عتاقة ولا ولاء موالاة مع شخص عقل عنه، وأن يشترط العقل والإرث، ورتبته عندهم بعد ذوي الأرحام، فإذا فقد ذوو الأرحام يقدّم مولي الموالاة أي القابل موالاة الميت الذي قال له : أنت ترثني إذا متّ، وتعقل عنّي إذا جنيت. ولا يرث القائل من القابل إلا إذا شرط ذلك من الجانبين وتحقّقت الشرائط فيهما. وللقائل أن يرجع ما لم يعقل عنه مولاه. قال الشيخ ابن عابدين : وهذا مذهب عمر وعلي وكثيرين.

وقوله في الحديث (قال عبد الرحمان بن عوف رضي الله عنه لما قدمنا المدينة آخى رسول الله صلى الله عليه وسلم بيني وبين سعد بن الربيع الخ) عبد الرحمن ابن عوف رضي الله عنه هو أحد العشرة المشهود لهم بالجنّة، وأحد السّتة أصحاب الشّورى الذين أخبر عمر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنّه توفيّ وهو عنهم راض. وأسند رفقته أمرهم إليه حين بايع عثمان رضي الله عنه. وكان مما هاجر الهجرتين وشهد بدرا وسائر المشاهد. وكان على ما رواه الواقدي ممن يفتي على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم. وتصدّق على عهد رسول الله صلى الله عليه

وسلم بشطر ماله، ثم تصدّق بعد بأربعين ألف دينار، ثم حمل على خمسمائة فرس في سبيل الله وخمسمائة راحلة، وكان أكثر ماله من التّجارة. وفي مسند أحمد عن أنس كان بين خالد بن الوليد وعبد الرحمن كلام فقال خالد: تستطيلون علينا بأيام سبقتمونا بها. فقال النبي صلى الله عليه وسلم دعوا إليّ أصحابي. وتوفي سنة 32 اثنتين وثلاثين، وعاش اثنتين وسبعين سنة، ودفن بالبقيع، وصلى عليه عثمان. ويقال الزبير بن العوّام

وأما سعد بن الربيع رضي الله عنه فهو خزرجيّ عقبيّ بدريّ، وهو أحد نقباء الأنصار بالعقبة، فعن كعب بن مالك قال : «لما كانت الليلة التي واعدنا فيها رسول الله صلى الله عليه وسلم بمنى للبيعة اجتمعنا بالعقبة فأتانا رسول الله صلى الله عليه وسلم ومعه العبّاس وحده، فقال. أخرجوا لي منكم إثني عشر نقيبا، فذكرهم». وكان سعد أحدهم، وهو أحد السّعود السبعة الذين أرادهم حسان بن ثابت رضي الله عنه في قوله :

أروني سعودا كالسّعود التي سمت
بمكّة من أولاد عمر بن عامر
أقاموا عماد الدّين حتى تمكّنت
قوائمه بالمرهفات البواتر

أراد بالسّعود سبعة : أربعة من الأوس وهم سعد بن معاذ، وسعد بن خيثمة، وسعد ابن عبيد، وسعد بن زيد، وثلاثة من الخزرج: وهم سعد بن عبادة وسعد بن الربيع، وسعد بن عثمان أبو عبادة.

واستشهد سعد بن الربيع يوم أحد وترك زوجة وابنتين وأبا وهو الربيع، وفي الموطّأ عن يحي بن سعيد : لما كان يوم أحد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : من يأتيني بخبر سعد بن الربيع، فقال رجل : أنا يا رسول الله. فجعل يطوف بين القتلى فلقيه. فقال : أقرئ رسول الله صلى الله عليه وسلم، وأخبره أني طعنت اثنتي عشرة طعنة، وأنني أنفذت مقاتلي، وأخبر قومك أنّه لا عذر لهم عند الله إن قتل رسول الله صلى الله عليه وسلم وأحد منهم حيّ». وروى الطّبراني أن أم سعد بنت سعد بن الربيع دخلت على أبي بكر الصديق، فألقى لها ثوبه حتى جلست عليه، فدخل عمر فسأله فقال : «هذه ابنة من هو خير منّي ومنك، قال : ومن هو يا خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم ؟ قال : رجل قبض على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم، تبوّأ مقعده من الجنة، وبقيت أنا وأنت». وفي كتاب أقضية الرسول لأبي فرج المالكي: «ذكر النّحّاس في معاني القرآن أنّ جابر بن عبد الله الأنصاري روى أنّ امرأة سعد بن الربيع أتت رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقالت : يا رسول الله إنّ زوجي قتل معك، وإنّما يتزوج النّساء للمال، وخلفني وخلف ابنتين وأبا وهو الربيع. فأخذ الأب المال، فدعاه رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال : ادفع إليها الثمن، وإلى البنتين الثلثين ولك ما بقي»، وذكر محمد بن سحنون في كتاب الفرائض من تأليفه : «أنها لما قالت للنبي صلى الله عليه وسلم، قد علمت أنّ النّساء إنّما ينكحن لأموالهنّ، قال لها رسول الله صلى الله عليه وسلم : قد يرى الله مكانهما وإن يشأ أنزل فيهما، فمكث رسول الله صلى الله عليه وسلم أياما ثم أرسل إلى امرأة سعد أن تعالي، فقد أنزل الله فيك وفي البنتين، فتلا رسول الله صلى الله عليه وسلم هذه الآية ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ﴾ الآية فأعطى رسول الله صلى الله عليه وسلم الزّوجة الثّمن، والابنتين الثّلثين، والأب ما بقي. فهذا أوّل ميراث قسم في الإسلام

ميراث سعد بن الرّبيع الأنصاري، لكن نقل ابن حجر في الإصابة ما نصه : والمعروف أنّ الذي ضمّ مالهما هو عمّهما وهو الصّواب ذكره فيمن اسمه الربيع محلى بأل.

ولم ينقل تحرّج من قسمة المواريث على خلاف ما ألفوه، ولو وقع لنقل كما وقع ذلك في شراج الحرّة، وكما نقل في قضاء رسول الله بغرّة عبد أو وليدة في إسقاط الجنين، حيث قال زوج الجانية : كيف أغرم من لا شرب ولا أكل، ولا نطق ولا استهلّ؟ فمثل ذلك بطل. فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : «إنما هو من إخوان الكهّان».

وقول سعد بن الرّبيع : إنّي أكثر الأنصار مالا فأقسم لك نصف مالي وانظر أي زوجتي هويت (بكسر الواو أي أردت)، نزلت لك عنها (أي طلقتها) فإذا حلّت (أي قضت عدّتها) تزوّجتها. هذا من سعد رضي الله عنه علم علوّ قوّة إيمانه وشدّة محبّته لرسول الله صلى الله عليه وسلم، فقد طابت نفسه بمشاطرته عبد الرحمن في ماله وزوجتيه تلقاء ما يرضي رسول الله من مسّرة المهاجرين وتخفيف البؤس عنهم، مع ما جبلت عليه النّفس من محبّة المال والنّساء. قال تعالى : ﴿زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالبَنِينَ وَالقَنَاطِيرِ المُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالفِضَّةِ﴾ الآية. وقال تعالى: ﴿وَإِنَّهُ لِحُبِّ الخَيْرِ لَشَدِيدٌ﴾.

وإنّما كان المهاجرون أفضل من الأنصار، مع كون الأنصار بهذه المنزلة في قوّة الإيمان وشدّة المحبّة للرسول الأكرم لأنّ المهاجرين فارقوا الأوطان وتركوا الأقارب والجيران ابتغاء مرضاة الله تعالى. وفي مفارقة الأوطان من الحرج والمشقّة ما لا يخفى، ولهذا قال الله تعالى : ﴿وَلَوْ أَنَّا كَتَبْنَا عَلَيْهِمْ أَنِ اقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ أَوِ اخْرُجُوا مِنْ دِيَارِكُمْ مَا فَعَلُوهُ إِلاَّ قَلِيلٌ مِنْهُمْ﴾. فجعل فراق الوطن معادلا لقتل الإنسان نفسه. وترتّب على الهجرة ضياع ضياعهم ومزارعهم ودورهم ومساكنهم، وبقيت بأيدي أعدائهم، وتكبدوا الإنفاق الكثير بسبب العزيمة على الهجرة، زيادة عما كانوا أنفقوا

من أموالهم في تلك الغزوات. على أنّهم كانوا أوّل النّاس إيمانا وإقداما على هذه الفعال والتزاما لهذه الأحوال. ولهذه المسابقة أثر عظيم في إعزاز الدّين لأنّها تفضي إلى الاقتداء بهم والنسج على منوالهم، لأنّ دواعي الناس تقوى بما يرون من أمثالهم في أحوال الدّين والدنيا، كما أنّ المحنّ يخفّ وقرها بالمشاركة فيها. ولهذه المعاني قال تعالى : ﴿لاَ يَسْتَوِي مِنْكُمْ مَنْ أَنْفَقَ مِنْ قَبْلِ الفَتْحِ وَقَاتَلَ، أُولَئِكَ أَعْظَمُ دَرَجَةً مِنَ الذِينَ أَنْفَقُوا مِنْ بَعْدُ وَقَاتَلُوا، وَكُلاًّ وَعَدَ اللَّهُ الحُسْنَى﴾، وهذا يثبت أنّ حصول الصّفات التي دلّ عليها قول الله تعالى﴿إِنَّ الذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾، غاية الفضيلة ونهاية المكرمة، ويوجب الاعتراف بكونهم رؤساء المسلمين وسادتهم، ولهذا لمّا قال بعض الأنصار بعد موت رسول الله صلى الله عليه وسلم : « منا أمير ومنكم أمير» قال أبو بكر رضي الله عنه: «نحن المهاجرون أوّل النّاس إسلاما، وأكرمهم أحسابا، وأوسطهم دارا وأحسنهم وجوها وأمسّهم برسول الله صلى الله عليه وسلم رحما، وأنتم إخواننا في الإسلام وشركاؤنا في الدّين، نصرتم وواسيتم فجزاكم الله خيرا، فنحن الأمراء وأنتم الوزراء، لا تدين العرب إلا لهذا الحي من قريش، فلا تنفّسوا على إخوانكم المهاجرين ما فضلّهم الله به. فقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم :«الأيمة من قريش». وتمت البيعة له.

ويؤخذ من فعل سعد رضي الله عنه أنّ كثرة المال لا تضادّ الزّهد، لأنّ الزهد عبارة عن عدم احتفال القلب بالمال، لا عن عدم المال. ويؤخذ منذ جواز التبرّع بنصف المال، وأنّ ذلك ليس من السّرف إذ لا سرف في الخير. ولا يعارض هذا رد النبيّ صلى الله عليه وسلم كعب بن مالك وأبا لبابة إلى الثلث، لاختلاف الناس باختلاف أحوالهم في الاتصاف بأوصاف التوكّل المحض واليقين التّام. وقد

ورد أنّ النبي صلى الله عليه وسلم قبل من أبي بكر جميع ماله ومن عمر النّصف وردّ أبا لبابة وكعب بن مالك إلى الثّلث. قال ابن العربي : لقصورهما عن درجتي أبي بكر وعمر. قال أبو إسحاق الشاطبي في الجزء الثاني صفحة 222 من الموافقات الطبعة التونسية الأولى : الإيثار على النفس أن يترك حظّه لحظّ غيره اعتمادا على صحّة اليقين، وإصابة لعين التوكّل وتحمّلا للمشقّة في عون الأخ في الله على المحبّة من أجله، وهو من محامد الأخلاق وزكيات الأعمال، وهو ثابت من فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم ومن خلقه المرضيّ، وقد كان عليه السلام أجود الناس بالخير وأجود ما كان في شهر رمضان. وكان إذا لقيه جبريل أجود بالخير من الرّيح المرسلة. وحمل إليه تسعون ألف درهم فوضعت على حصير، ثم قام إليها يقسمها، فما رد سائلا حتى فرغ منه. وجاءه رجل فسأله، فقال : «ما عندي شيء، ولكن ابتع علي فإذا جاءنا شيء قضيناه. فقال له عمر : ما كلفك الله ما لا تقدر عليه فكره النبي صلى الله عليه وسلم ذلك. فقال رجل من الأنصار : يا رسول الله أنفق ولا تخف من ذي العرش إقلالا. فتبسّم النبي صلى الله عليه وسلم وعرف البشر في وجهه وقال : بهذا أمرت». ذكره الترمذي. والإيثار ضربان : إيثار بالملك من المال وبالزّوجة بفراقها لتحلّ للمؤثر، كما في هذا الحديث، وإيثار بالنّفس كما في الصحيح أنّ أبا طلحة ترس على النبي صلى الله عليه وسلم يوم أحد. وكان النبي صلى الله عليه وسلم يتطلع ليرى القوم فيقول له أبو طلحة : لا تشرف يا رسول الله يصيبك سهم من سهام القوم. نحري دون نحرك. ووقى بيده رسول الله صلى الله عليه وسلم فشلّت». وحديث علي ابن أبي طالب في مبيته على فراش رسول الله صلى الله عليه وسلم إذ عزم الكفار على قتله مشهور. والجود بالنفس أقصى غاية الجود.

قال النّووي : أجمع العلماء على فضيلة الإيثار بالطعام ونحوه من أمور الدّنيا وحظوظ النّفس، بخلاف القربات فإنّ الحق فيها لله. هذا وما وقع من سعد رضي الله عنه إنما هو بمحض الاختيار ولم يكن بأمر النبي صلى الله عليه وسلم، وإنّما أمرهم بمواساتهم، فتفاوتت منازلهم فيها.

وقول عبد الرحمن بن عوف لسعد (لا حاجة لي في ذلك هل من سوق فيه تجارة ؟ قال : سوق قينقاع) وجاء في الطريق الآتي للبخاري عن أنس أنّ عبد الرحمن قال له : «بارك الله لك في أهلك ومالك، دلّوني على السوق». هذا الصنيع من عبد الرحمان يدلّ على كبر نفسه وعلوّ همّته، حيث أبى أن يكون ذا اليد السّفلى. وهذا من جملة ما يحثّ الشارع عليه، فإنّ الله يحب معالي الأمور، وينهي عن سفسافها، وهو السّر في نهيه صلى الله عليه وسلم عن ثمن الحجامة، وقد أنف بعض المهاجرين أن يأخذ أموال الأنصار دون عوض، ففي صحيح مسلم عن أنس بن مالك، قال : «لما قدم المهاجرون من مكّة المدينة قدموا وليس بأيديهم شيء. وكان الأنصار أهل الأرض والعقّار. فقاسمهم الأنصار على أن أعطوهم أنصاف ثمار أموالهم كلّ عام ويكفونهم العمل والمؤونة». قال القاضي عياض : «إعطاؤهم على أن يكفوهم العمل لم يكن من اختيار الأنصار وشرطهم، وإنّما كان من بعض المهاجرين الذين لم يرضوا أن يأخذوا ذلك بغير عوض ترفيعا وتنزيها لأنفسهم». قال أنس : «ولما فرغ رسول الله صلى الله عليه وسلم من قتال أهل خيبر وانصرف إلى المدينة، ردّ المهاجرون إلى الأنصار منائحهم التي كانوا منحوها من ثمارهم». قال عياض : «لأنهم استغنوا بما فتح الله عليهم من الإجحاف بالأنصار». وجاء في حديث «إنّ رسول الله صلى الله عليه وسلم قال للأنصار حين فتح الله قريظة والنّضير: إن شئتم قسمت بينكم وبينهم وأقمتم على مواساتكم المهاجرين في ثماركم، وإن شئتم أعطيتها للمهاجرين دونكم

وقطعتم عنهم ما كنتم تعطونهم، فقالوا : أعطهم دوننا ونقيم على مواساتهم. فأعطاها للمهاجرين وردّ على الأنصار منائحهم». وليس ذلك من باب الرّجوع في الهبة لأنّها لم تكن هبة رقاب، وإنّما كانت هبة منافع غير مؤبّدة فيصحّ استرجاعها. وقال الإمام المازري : إن كانوا أعطوها على التأبيد ففيه ردّ الهبة، وقد اختلف في شراء المنافع هل ينهى عنه كما ينهى عن شراء الرقبة الموهوبة. وقد قال بعض شيوخنا شراء الهبة إن كان بطلب من الموهوب جاز. والأنصار لم يطلبوا ردّ الهبة.

وفي إيثار عبد الرحمن بن عوف التّجارة على قبول العطيّة دليل على أرجحيّة الكسب باليد، ودليل على شرف التّجارة وفضلها. وهذا ما كان عليه الصّدر الأوّل والسّلف الصالح، وفي البخاري : «قال قتادة كان القوم (يعني الصحابة) يتبايعون ويتّجرون، ولكن إذا نابهم حقّ من حقوق الله لم تلههم تجارة ولا بيع عن ذكر الله حتى يؤدّوه إلى الله»، وفي صحيح البخاري أيضا في قصة أبي موسى الأشعري مع عمر رضي الله عنهما في حديث الاستيذان: «وطلب عمر منه أن يأتي بالبيّنة على أنّ المستأذن إذا لم يؤذن له يرجع أنّ أبا موسى انطلق إلى مجلس الأنصار فسألهم فقالوا : لا يشهد لك على هذا إلا أصغرنا أبو سعيد الخدري، فذهب بأبي سعيد الخدري، فقال عمر : أخفى علي من أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم، ألهاني الصّفق بالأسواق، يعني الخروج إلى التجارة، وهو ظاهر في احترافها وشاهد لكون الصغير قد يكون معه من العلم ما لم يحصل للكبير. وفي صحيح البخاري أيضا : «لما استخلف أبو بكر الصديق رضي الله عنه قال : لقد علم قومي أن حرفتي لم تكن تعجز عن مؤنة أهلي، وشغلت بأمر المسلمين فسيأكل آل أبي بكر من هذا المال ويحترف للمسلمين فيه. أي يتّجر لهم حتى يعود عليهم من الرّبح بقدر ما أكل أو أكثر، ولا يجب على الإمام أن يتّجر في مال المسلمين بقدر مؤنته إلا أن يتطوّع بذلك كما تطوّع أبو بكر.

وروى ابن سعيد أن أبا بكر لما استخلف أصبح غاديا إلى السوق على رأسه أثواب يتّجر بها. فلقيه عمر بن الخطاب وأبو عبيدة ابن الجراح فقالا : «كيف تصنع هذا وقد وليت أمر المسلمين ؟» قال : «فمن أين أطعم عيالي». قالوا : «نفرض لك». ففرضوا له كل يوم شطر شاة. وعن ميمون. قال : «لما استخلف أبو بكر جعلوا له ألفين». فقال : «زيدوني فإنّ لي عيالا. فزادوه خمسمائة». قال إما أن يكون ألفين فزادوه خمسمائة، أو كانت ألفين وخمسمائة فزادوه خمسمائة. وفي هذا دلالة بيّنة على رفع الحرج في التكلّم في قدر العطاء وطلب الزيادة فيه. وقد أخذ من قول أبي بكر أنّ للعامل أن يأخذ من المال الذي يعمل فيه قدر عمالته، إذا لم يكن فوقه إمام يقطع له أجرة معلومة. وكل من يتولّى عملا من أعمال المسلمين يعطى له شيء من بيت المال لاحتياجه إلى كفايته وكفاية عياله، لأنّه إن لم يعط شيئا لم يرض أن يعمل شيئا، فتختلّ أحوال المسلمين. ولذا قال العلماء : لا بأس برزق القاضي. وكان شريح على ما ذكر البخاري يأخذ على القضاء، وقد تنزّه سحنون عن الأخذ عنه.

وتخلّص مما أوردنا أنّ التجارة مهنة شريفة طالما ولّى فضلاء الأمّة وأعيان الصحابة وجوههم شطرها. وكيف لا تكون كذلك وهي من الواجبات الكفائيّة لأنّها يتوقف عليها استقامة الأحوال العامة التي لا تقوم الخاصّة إلا بها. ولا يشكل هذا بأنّ التجارة لمصلحة التاجر أولا لما قاله أبو إسحاق الشاطبي في الموافقات، من أنّ الأعمال في الفروض الكفائية ثلاثة أقسام : قسم لم يعتبر فيه حظ المكلف بالقصد الأول على كل حال، كالولايات العامّة للمصالح العامّة وقسم اعتبر فيه حظّ المكلّف بالقصد الأول، وهو كل عمل كان فيه مصلحة الغير في طريق مصلحة الإنسان في نفسه كالصناعات والحرف العادية كلها، فهذا القسم في الحقيقة راجع إلى مصلحة الإنسان واستجلابه حظّه في خاصة نفسه، وإنّما كان استجلاب المصلحة العامة فيه بالعرض.

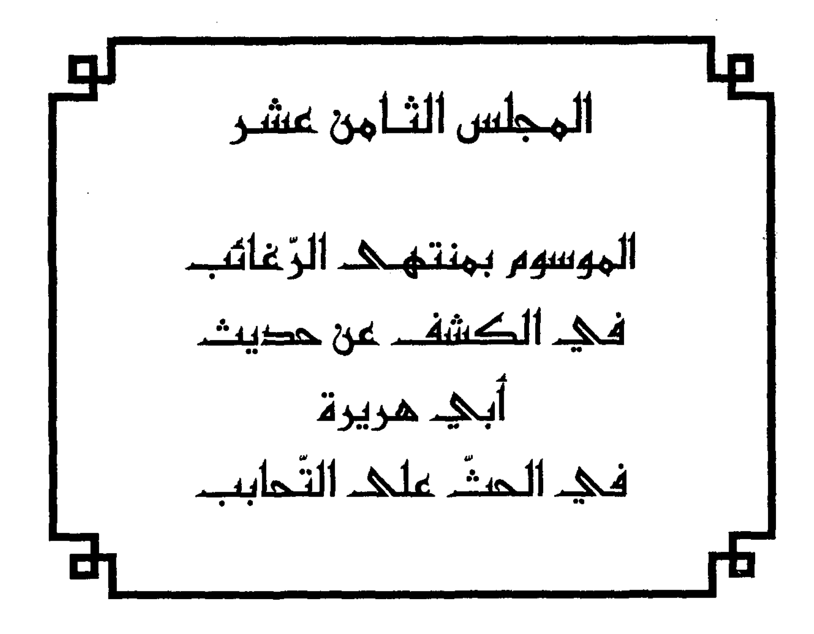
وقسم يتوسّط بينهما فيتجاذبه قصد الحظّ ولحظّ الأمر الذي لاحظّ فيه، وهذا ظاهر في الأمور التي لم تتمخّض للعموم وليست خاصة، ويدخل تحت هذا ولاية أموال الأيتام والأحباس والصدقات ونحوها، فإنّها من حيث العموم يصحّ فيها التجرّد من الحظّ، ومن حيث الخصوص وكونها كسائر الصنائع الخاصة بالإنسان في الاكتساب يدخلها الحظّ ولا تناقض في ذلك لانفكاك الجهة، فيؤمر انتدابا أن يقوم به لا لحظّ، ثم يبذل له الحظّ في موطن ضرورة أو غير ضرورة حيث لا يكون ثم قائم بالانتداب. وأصل ذلك في والي أموال الأيتام قوله تعالى : ﴿وَمَنْ كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ، وَمَنْ كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ﴾.

وإنّما نفى في القسم الأول الحظّ العاجل بالقصد الأوّل في الولايات العامة، من الإمارة والوزارة والقضاء وإمامة الصلوات وقيادة الجيوش والتعليم، وغير ذلك من الأمور التي شرعت لمصالح عامة لو فرض إهمالها لا نخرم النظام، لأنّ هذا القسم يحصل فيه المكلّف حظّه بالقصد الثاني من الشارع لما ثبت في الشريعة من حظ نفسه، كما تقدّم أنّ الإمام العادل من السّبعة الذين يظلّهم الله في ظلّه يوم لا ظلّ إلا ظلّه. وما وراء ذلك من احترام أهل التقوى والفضل والعدالة وجعلهم عمدة في الشريعة في الولايات والشهادات وإقامة المعالم الدينيّة وغير ذلك زائدا إلى ما جعل لهم من حبّ الله وحبّ أهل السماوات، ووضع القبول لهم في الأرض حتى يحبّهم الناس ويكرموهم ويقدّموهم على أنفسهم وما يخصون به من انشراح الصّدور وتنوير القلوب وإجابة الدّعوات والإتحاف بأنواع الكرامات.

وقول الرّاوي (ثم تابع الغدو فما لبث أن جاء عبد الرحمن عليه أثر صفرة) أثر الصفرة : الطيب الذي استعمل عند الزفاف. وقد صرّح في بعض الروايات أنّه أثر زعفران، وهو شاهد لمالك في جواز الصّبغ بصفرة. ومنع الشافعي وأبو حنيفة

جوازه للرجال لما جاء من النّهي عن التزعفر. وأجيب عمّا ورد في هذا الحديث مع تقرير النبي صلى الله عليه وسلم له عليه بأنّه كان يسيرا فلم ينكره أو أنّه علق به من ثوب المرأة من غير قصد. وقيل كان في أوّل الإسلام أنّ من تزوّج لبس ثوبا مصبوغا لسروره وزواجه. وقيل كانت المرأة تكسوه إياه وقيل كان يفعل ذلك ليعان على الوليمة، وفي سؤال النبي صلى الله عليه وسلم له عن أصل التزوّج ثمّ عن عين الزوجة ثم عمّا ساقه من المهر، دليل على أنّ للإمام أن يتعرّف أحوال أصحابه بالسؤال ليكون على بصيرة بأحوالهم وليرشدهم إلى السّداد فيما قصروا فيه، كما أمره هنا بالوليمة. وقد جاء في بعض الطرق أنّ النبي صلى الله عليه وسلم قال لعبد الرحمن : «بارك الله لك، أولم ولو بشاة». فيؤخذ مشروعيّة الدّعاء للنّاكح وهذا مذهب المالكية. قال الشيخ ابن أبي زيد في النّوادر : قال ابن حبيب : واستحبّوا تهنئة النّاكح والدّعاء له. وكان مما يقال له : بالرّفاء والبنين. بارك الله لك. ولا بأس بالزيادة على هذا من ذكر السعادة وما أحبّ من خير. وذكر النووي في الأذكار أنّه يكره أن يقال : بالرفاء والبنين. قال الحطّاب : ولم أر كراهته لأحد من المالكيّة : قلت لعل وجه الكراهة ذكر البنين المشعر بكراهة البنات، ولذا لم يدع بحصولهنّ، غير أنّه يضعّفه أنّه مفهوم لقب لا اعتداد به.

وقول رسول الله صلى الله عليه وسلم لعبد الرحمن (أولم ولو بشاة) أمر، والأمر إذا أطلق انصرف إلى الوجوب. ولذا ذهب أهل الظّاهر إلى وجوب الوليمة. والجمهور حملوا الأمر هنا على الاستحباب، لأنّها طعام لسرور حادث فأشبه سائر الأطعمة، ولكونه أمر بشاة، وهي غير واجبة اتفاقا، وتأثير القرائن في محامل الكلام هو الطريق السابلة والعمدة في حمل ما ليس موضوعا للطلب على الطلب كقرينة الحبّ في قوله تعالى : ﴿وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾ والحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنّا لنهتدي لولا أن هدانا الله.



المجلس الثامن عشر

الموسوم بمنتهى الرّغائب في الكشف عن حديث أبي هريرة في الحثّ على التّحابب

الحمد لله الذي منه الحمد وإليه. بإمداده وتوفيقه تكون الاستعانة به والتّعويل عليه. والصلاة والسلام على سيدنا محمد أكرم رسول لديه، وأفضل من كانت النّبوة بين جنبيه، وعلى آله وأصحابه وتابعيهم ممن حلّت التقوى برديه، ونسألك اللهم فتح المقفلات، وكشف المعضلات، والحفظ من الزّلل والخطل، لدى الكلام على حديث سيّد الرسل، وأن تنيلنا منتهى الرّغائب، في الكشف عن حديث أبي هريرة في الحثّ على التّحابب، إنّك بالإجابة جدير، عليك توكّلت وإليك أنبت وإليك المصير.

قال الإمام أبو الحسن مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري في كتاب الإيمان من صحيحه : حدثنا أبو بكر بن أبي شيبة، حدثنا أبو معاوية ووكيع عن الأعمش عن أبي صالح عن أبي هريرة، قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «لا تدخلون الجنّة حتى تؤمنوا ولا تؤمنوا حتى تحابّوا، أولا أدلّكم على شيء إذا فعلتموه تحاببتم أفشوا السلام بينكم».

هذا الحديث الشريف من الأحاديث الهادية إلى ما يحصل به اقتعاد السعادة، ويأخذ بالحجز حتى لا يقع التردّي في مهاوي الشّقاء، ذلك أنّه حثّ على التّحابب الذي هو ملاك الخير وجماعه، وأرشد إلى طريقه اللاّحبة وبابه المفضي إليه.

ومن استقدح زناد النّظر وتطلّع إلى سبر الحقائق بمسبار التّأمل والاعتبار، علم أنّ الخيرات المحبوبة والرّغائب المطلوبة إنّما تفتقت أزهارها على أكمام المحبّة، وأنّ أصل جميعها حبّ الإنسان نفسه. فهذا الحبّ الذي طبع عليه البشر حدّا بالإنسان إلى تجنّب حمى المكاره، وأغراه بالبحث عمّا يجلب إليه الرّاحة والتنعّم بالملذّات، وكان تجنّبه للمكاره وإلحاحه في الاستحصال على النّعيم البذرة الأولى لعمران هذا الكون، والفسيلة الصّغرى التي نمّت ورسخت أصولها وامتدّت فروعها فأثمرت الصناعات المتعدّدة والزّراعات المتنوّعة، والتّجارات المختلفة والفنون المنتشرة والنّظم والقوانين والمؤسّسات. فلولا الإحسان بالاضطرار إلى دفع مكاره الجوع والعري والحرّ والقرّ، وافتراس الوحوش الكاسرة لم تتولّد الفلاحة والصّناعة والتّجارة. غير أنّ ما برز منها إلى عالم الوجود يرجع الضروري منه إلى حبّ دفع المكاره عن النفس، ويأرز ما عداه وهو النّصيب الأوفر إلى حبّ استيفاء النّفس لملذّاتها. وينضوي تحت هذا القسم ما أفضى إلى بقاء النوع الإنساني وحصول المعارف على اختلاف أنواعها، فإنّ اللذائذ على ما لا يخفي قسمان حسيّة ومعنويّة. والنّفس حريصة على اقتحام الشّعبتين، وراغبة في احتساء الكأسين، إذ من غرائزها حبّ الاطلاع والاتّصاف بما يوجب المحمدة والثّناء والتّعظيم والتّكريم.

ومن هنا يتبيّن أنّ ما ركب في الإنسان من قوّة تفكير وشهوات طاغية، وميول وغرائز اقتضى حب الإنسان نفسه أن يستخدمها فيما يشبع نهم هذا الحبّ القوي العتيد، الذي استدرجه إلى الابتكار والاختراع وبعث فيه سائقا حثيثا إلى قطع مراحل الرّقي والتّقدم والأخذ بناصية العظمة فاستحق بذلك خلافة الله في أرضه، وكان ذلك من لطف الله بعبده وإحسانه إليه وإنعامه عليه ورحمته به. لكن هذا الحبّ الفطريّ، وإن كان مطلع خير ومبعث رقيّ، بيد أنّه إذا ترك في نزواته وقوّة طغيانه دون

أن تجعل له غاية ينتهي إليها، ومعالم يهتدى بها ويقف عندها، لا يلبث حتى ينقلب أداة شرّ ومعول هدم ومكمن فساد على الإنسان نفسه، فيورد نفسه موارد العطب من يريد نفعها، ويكون شرّا مستطيرا على غيره، لأنّ المكاره والخيرات كثيرة الشعب، منها الظّاهر الجليّ، والمستتر الخفيّ، وما يمكن الوصول إليه بواسطة الأحلام الراجحة، وما لا يمكن علمه إلا بطريقة الإرشاد والتّنبيه، فكان من لطف الله بعباده وهو اللطيف الخبير، ورحمته بهم وهو الرحمن الرحيم، أن بعث لهم الرّسل مبشّرين ومنذرين، يبشّرون بما يفضي إلى الفلاح في الحال وفي المآل، ومنذرين أي محذّرين مما يقود إلى الهلاك والثبور في العاجل والآجل.

وجميع ما جاء به الرسل عليهم السلام لا يخرج عن بيان ما هو خير للإنسان تقتضي مصلحته إيجاده، وما هو شرّ له تقتضي مصلحته اجتنابه. والتكاليف كلها منحصرة في هاتين المنطقتين، وما الثواب والعقاب على الأعمال إلا سائقان حثيثان وداعيان مطاعان يدفعان الإنسان إلى القيام بما فيه الثّواب، والإعراض عما يجرّ إلى العذاب، كلّ ذلك بمقتضى ما جبل عليه من حبّه لنفسه.

فإن قيل : ما أصّلته وفصلته يدرّ عليه أمران، أحدهما أنّ امتثال الأوامر والنّواهي كما يكون داعيه الثواب والعقاب بالنسبة لعموم المتّقين، يكون لتعظيم الربوبية وشكرها لخاصتهم. ألا ترى أنّ رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : «أفلا أكون عبدا شكورا»، جوابا لمن كلّمه في إجهاد نفسه في طاعة الله. وقال له إنّ الله قد غفر لك من ذنبك ما تقدم أو تأخر. وقالت رابعة العدوية : ما عبدته خوفا من ناره ولا طمعا في جنّته ولكن لأنّه أهل للعبادة. الثاني أنّ ما تقدّم يقتضي أن لا يقع الإخلال بالمأمورات وملابسة العصيان مع أنّ تفشيّ العصيان في النّاس أكثر من انتشار التّقوى فيهم، قلت : الجواب عن الأوّل أنّ ما يحصل للخواص المترقّين في معارج العرفان بالله

تعالى من الإمدادات الإلاهية وكشف الحجب عنهم، يذهلهم عن الثواب والعقاب فتتمحّض عبادتهم لأغراض أرقى تشرح صدورهم وتملأ نفوسهم بهجة وعيونهم قرّة. والسعي لما يبهج النّفس ويشرح الصّدر منشؤه حبّ النفس. ويشهد لما سلف قول رسول الله صلى الله عليه وسلم في شأن الصلاة. «أرحنا بها يا بلال». وقوله في مواصلة الصيام : «إني لست كأحدكم، إني أبيت عند ربي يطعمني ويسقيني» قوله في شأن قيامه «أفلا أكون عبدا شكورا».

والجواب عن الثّاني أنّ لاجتراح السّيئات أسبابا جمّة منها طغيان الشهوات العاتية التي لا تنصاع إلى نصح النّصيح، ولا تنقاد إلى النّظر الصحيح، فتضعف النّفس عن مقاومة حبّ العاجلة، وتسترسل وهواها، وإن كان في ذلك وخامة عقباها. وجاء في صحيح البخاري عن رسول الله صلى الله عليه وسلم : «حجبت النار بالشهوات وحجبت الجنة بالمكاره». وقد طوّح حبّ الرئاسة والجاه والحرص على عرض حقير من أعراض الدّنيا بجماعة من علماء أهل الكتاب، إلى مقاومة رسول الله صلى الله عليه وسلم وجحد نبوته والإعراض عن الإيمان به مع تحقّقهم صدقه، واستيقانهم نبوّته، وهم الذين نزل في حقهم قول الله جل ذكره : ﴿وَلَمَّا جَاءَهُمْ كِتَابٌ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَهُمْ، وَكَانُوا مِنْ قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى الذِينَ كَفَرُوا، فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ، فَلَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الكَافِرِينَ﴾، وقوله عزّ من قائل: ﴿الذِينَ آتَيْنَاهُمُ الكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ، وَإِنَّ فَرِيقًا مِنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾.

ومن الأسباب الدّاعية إلى العصيان حجاب الغفلة عن الضّرر وقت طغيان الشهوات الضارية، وشأن من هذا حاله أن لا يقع في حمأة العصيان حتى تنكشف له الحقيقة ويثوب إليه الرشد، فيقرع سنّ النّدامة ويبادر إلى تطهير أدران المعصية بمياه التّوبة،

ويكون ممن يتناوله قول الله تعالى:﴿وَالذِينَ إِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً أَوْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ ذَكَرُوا اللَّهَ فَاسْتَغْفَرُوا لِذُنُوبِهِمْ، وَمَنْ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ إِلاَّ اللَّهُ وَلَمْ يُصِرُّوا عَلَى مَا فَعَلُوا وَهُمْ يَعْلَمُونَ، أُولَئِكَ جَزَاؤُهُمْ مَغْفِرَةٌ مِنْ رَبِّهِمْ وَجَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الأَنْهَارُ، خَالِدِينَ فِيهَا، وَنِعْمَ أَجْرُ العَامِلِينَ﴾ (آل عمران) — وقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهَالَةٍ ثُمَّ يَتُوبُونَ مِنْ قَرِيبٍ، فَأُولَئِكَ يَتُوبُ اللَّهُ عَلَيْهِمْ، وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ (النساء)، وقوله جلّ ذكره : ﴿وَمَنْ يَعْمَلْ سُوءًا أَوْ يَظْلِمْ نَفْسَهُ ثُمَّ يَسْتَغْفِرِ اللَّهَ يَجِدِ اللَّهَ غَفُورًا رَحِيمًا﴾ (النساء).

ومنها تغليب جانب رجاء عدم المؤاخذة بالمعصية على جانب المجازات عليها، اتّكالا على سعة رحمة الله وفسحة ساحة العفو والغفران، كما قال الشاعر السلامي وقد أحسن :

تبسطنا على الآثام لما

رأينا العفو من أثر الذّنوب

ولعلّ هذا السّبب هو الأكثر انتشارا والأفسح مجالات والأعظم أفرادا بالنسبة لمعظم العصاة من المؤمنين، وهو الميدان الفسيح لنزعات الشياطين ونزوات الغرائز، فيلبس المرء على نفسه الحقّ بالباطل، والرّشد بالغيّ ويضيع حزمه فيفرط فيما يحقّق السلامة، ويبوّئ مقاعد الكرامة، ويتشبّث بأذيال رجاء مشكوك في حصوله، إذ هو مصروف إلى المشيئة الربّانية، كما قال الله في كتابه المبين : «إِنَّ اللَّهَ لاَ يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ، وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ».

ولخطر هذا السبب حذّر الله من الإيغال فيه فقال : ﴿فَلاَ يَأْمَنُ مَكْرَ اللَّهِ إِلاَّ الْقَوْمُ الْخَاسِرُونَ﴾ كما نهى عن اليأس من رحمته، لأنّ اليأس سهم قاتل وسمّ ناقع، يدفع الإنسان إلى عدم المبالاة بارتكاب الزلل، بتعلّة أنّ الغريق لا يخاف من البلل، فقال الله في كتابه : ﴿يَا عِبَادِيَ الذِينَ أَسْرَفُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ لاَ تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ، إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا﴾.

ولكون حبّ النفس قائد خير وفلاح، ومبعث شرّ وفساد، أمر الشّارع بأوامر تخلّصه من نزعات الشّرور ونزعات الفساد، وتوجّهه شطر الخير والفلاح، فجاء قوله صلى الله عليه وسلم : «لا يؤمن أحدكم حتى يحبّ لأخيه ما يحبّ لنفسه»، وجاء قوله صلى الله عليه وسلم : «لا تدخلون الجنة حتى تؤمنوا، ولا تؤمنوا حتى تحابّوا، أولا أدلكم على شيء إذا فعلتموه تحاببتم، أفشوا السلام بينكم» وقد ورد هذان الحديثان وما يشبههما في المعنى لئلا يكون حبّ الإنسان لنفسه داعية شرور ومبعث مكاره، فإنّ حبّه لغيره يصدّه على إرخاء العنان للشهوات النفسانيّة، التي قد تزيّن له ظلم غيره وسلبه ما بسط عليه من نعم قصد التمتع بها، وقد تدفعه إلى إهدار دمه أو اعتيابه لغرض خسيس كالانفراد بالعظمة أو الجاه أو غير ذلك من الأغراض.

فالتّحابب بين الناس حاجز عظيم وسدّ منيع يقيهم غوائل المكر ومصائد المكاره وشرور الاعتداء، وحافز قويّ وباعث عتيد على التّعاون بينهم على ما فيه خير وصلاح، واستفيد طلب الشارع للتّحابب والحثّ عليه من تعليق الإيمان عليه. وما يتوقّف عليه المطلوب مطلوب، ومن الوعد عليه بالجنة والطلب تارة يستفاد من الصيغ الموضوعة له، وتارة يستفاد من القرائن كمدح الفعل أو وصفه بحبّ الله له أو ترتيب الثّواب عليه، وطلب التّحابب مشكل لأنّه عبارة عن كون الإنسان محبّا لغيره محبوبا له على ما تقتضيه صيغة التّفاعل، وكل منهما خارج

عن نطاق المقدور، ومن شرط المأمور به أن يكون في دائرة الوسع والاستطاعة، والجواب أن الطلب الشرعي إذا توجه إلى غير مقدور يصرف إمّا إلى مقدّمات المطلوب، وإما إلى نتائجه مما هو فعل للمكلف مقدور له، فأمر الإنسان بحبّ غيره لن يصرف إلى الدواعي والأسباب المفضية إليه مما هو فعل للمكلّف. وأمره بحبّ غيره يصرف إلى الأفعال المترتّبة على هذا الحبّ مما هو من عمل المكلّف.

والأسباب الدّاعية إلى جعل الإنسان محبوبا لغيره، وإن تعدّدت أصنافها وتمايزت أوصافها، لا تخرج عن دائرة الإحسان والاتّصاف بمكارم الأخلاق والفضائل النّفسية، فالإحسان يجعل الإنسان محبوبا لأنّ النّفوس مجبولة على حبّ من أحسن إليها، قال الشاعر:

أحسن إلى النّاس تستعبد قلوبهم
فطالما استعبد الإنسان إحسان

ويندرج في الإحسان تعليمه وعيادته إذا مرض والصدقة عليه وحسن معاملته، وتفريج الكرب عنه وإعانته على ما ينفعه.

ولما في هذه الأعمال من خير، اعتنى الشارع بها فخصّها بالطلب فورد في التعليم حديث «لا حسد إلا في اثنتين : رجل آتاه الله مالا فسلّطه على هلكته في الحقّ، ورجل آتاه الله الحكمة فهو يقضي بها ويلعمها»، وورد في العيادة حديث «عائد المريض في مخرفة الجنة حتى يرجع، (والمخرفة هي السّكة بين صفين من نخل، وقيل الطريق، وقيل البستان الذي فيه الفاكهة، وقيل الفاكهة نفسها).

ومعنى الحديث أنّ عائد المريض لمّا نال من أجر العيادة الموصل إلى الجنّة كأنّه يجني ثمرات الجنّة، أو كأنّه في مخرفة الجنّة أي طريقها الموصل إلى الاختراف، وجاء في التّرغيب في الصدقة العدد العظيم من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، قال الله تعالى: ﴿الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ثُمَّ لاَ يُتْبِعُونَ مَا أَنْفَقُوا مَنًّا وَلاَ أَذًى لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلاَ هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : «ما نقصت صدقة من مال، وما زاد الله عبدا بعفو إلا عزا، وما تواضع أحد لله إلا رفعه الله» أخرجه مسلم (الجزء 7 ص35) وجاء في الرّفق حديث : «من يحرم الرفق يحرم الخير» وحديث «إنّ الله رفيق يحبّ الرّفق ويعطي على الرّفق مالا يعطي على العنف ومالا يعطي على ما سواه» وجاء في تفريج الكرب وقضاء الحاجات حديث «المسلم أخو المسلم لا يظلمه، ولا يسلّمه، ومن كان في حاجة أخيه كان الله في حاجته، ومن فرّج عن مسلم كربة فرّج الله عنه كربة من كرب يوم القيامة، ومن ستر مسلما ستره الله يوم القيامة» وجاء في إعانة المرء وفعل الخير معه حديث «كلّ معروف صدقة» أي له حكمها في الثواب، قال الطّيبي : المعروف اسم جامع لكل ما عرف من طاعة، ومنها يلقى النّاس بوجه طلق وبشاشة، وكان الشيخ ابن عرفة يفسّره بأنه ما شهد الشّرع باعتباره مع كونه متعدّيا للغير، كالنصيحة، وردّه الأبّي بأنّ المعروف أعمّ من القاصر والمتعدّي بدليل جعله في الحديث «كلّ تسبيحة صدقة، وكلّ تهليلة صدقة وكلّ تكبيرة صدقة»، ورده الشيخ السّنوسي بأنّ الاستدلال إنما ينتظم من مقدّمتين كلّيتين موجبتين من الشّكل الثاني هكذا نظمه : كلّ واحدة من التّسبيحة والتّكبيرة والتّهليلة صدقة، وكلّ معروف صدقة، والنتيجة : التّسبيحة والتّكبيرة والتّهليلة معروف، مع أنّ هذا النّظم في الشّكل الثاني عقيم، لأنّ شرط إنتاجه اختلاف مقدّمتيه بالإيجاب والسّلب، لأنّ الأشياء المتباينة يصحّ اشتراكها في لازم واحد، كأن يقال: كلّ

بياض لون، وكلّ سواد لون ولا يصحّ أن ينتج : البياض هو السّواد، وأمّا وجه كون الاتّصاف بمكارم الأخلاق والشّيم النّفسية الفاضلة موجبا لجعل الإنسان محبوبا فلأنّ النفس تحبّ الكمال، وتحبّ المتّسم به لا فرق في ذلك بين الصفات الفاضلة القاصرة على المتّصف بها، كجمال الصورة وقوّة العقل وفصاحة اللسان والزّهد والعبادة، وبين التي تتعدّى آثارها ويصيب شؤبوب منها الغير، كالجود والحلم والشّجاعة والشّفقة والتّواضع والعفو وحسن المعاشرة.

ولكون الإحسان والاتّصاف بمحاسن الشيم من مكارم الأخلاق من أقوى الدّواعي لحبّ من اتسم بها، كان رسول الله صلى الله عليه وسلم أحبّ إلى المؤمنين من غيره، وكان ذلك واجبا شرعا، ففي الحديث الصحيح : «لا يؤمن أحدكم حتّى أكون أحبّ إليه من ولده ووالده والنّاس أجمعين». وبيّن القاضي عياض وجه ذلك بأنّ سبب حبّه الشيء كونه حسنا في الحسّ كالصور الجميلة والصوت الحسن، أو في العقل أي يستلذّه بعقله للمعاني الباطنة كمحبّة الصالحين والعلماء وأهل الفضل مطلقا، أو كونه محسنا بجلب نفع أو دفع ضرر. وهذه الأمور الثلاثة انتظم شتاتها وشعت أضواؤها في رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقد كان له من جمال الصورة ما لم يمنح لمخلوق. وقد أعطى الجمال كلّه ولم يعط يوسف عليه السلام إلا شطره، وإنّما لم يقع الافتتان به كما أفتتن بيوسف، لأنّه ألبس من حلل المهابة ما حال دون الافتتان به، ولذلك لم يصفه إلا عدد قليل من الصّحابة.

وكان له من جمال الباطن ومحاسن الشّيم ما بلغ نهاية الكمال وأرفع الدّرجات، وقد أثنى الله عز وجل عليه بذلك فقال : ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾. وكان مجبولا عليها في أصل خلقته وأول فطرته، لم تحصل له باكتساب ولا رياضة، ولكن بجود إلهي ومدّ ربّاني :

وقد جاء في حلمه وصبره وجوده وسخائه وشجاعته ونجدته وشفقته ورفقه ما لم يعرف لغيره ممّن اصطفاه الله تعالى وحلاّه بهذه الصّفات.

فقد روى أنّ النبي صلى الله عليه وسلم لما كسرت رباعيّته وشجّ وجهه يوم أحد شقّ ذلك على أصحابه، وقالوا : لو دعوت عليهم. فقال: «إنّي لم أبعث لعّانا، ولكن بعثت داعيا ورحمة، اللهم أهد قومي فإنّهم لا يعلمون». قال القاضي عياض : «في هذا القول من جماع الفضل ودرجات الإحسان ما هو الغاية، إذ لم يقتصر صلى الله عليه وسلم على السّكوت عنهم حتى عفا عنهم، ثم أشفق عليهم ورحمهم ودعا وشفع لهم فقال : أغفر أو أهد، ثم أظهر سبب الشّفقة والرّحمة بقوله : لقومي، ثم اعتذر عنهم بجهلهم فقال : فإنّهم لا يعلمون، وروى أنّ زيدا بن سعنة جاءه قبل إسلامه يتقاضاه دينا عليه فجذب ثوبه عن منكبه، وأخذ بمجامع ثيابه وأغلظ له، ثم قال: إنّكم يا بني عبد المطلب مطل. فانتهره عمر رضي الله عنه وشدّد له في القول، والنبي صلى الله عليه وسلم يتبسم. فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم :«أنا وهو كنّا إلى غير هذا منك أحوج يا عمر، تأمرني بحسن القضاء، وتأمره بحسن التّقاضي. ثم قال: لقد بقي من أجله ثلاث، وأمر عمر يقضيه ماله ويزيده عشرين صاعا لما روّعه فكان سبب إسلامه.

ولما دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم مكّة عام الفتح، وأقرّ الله عينه وأظفره بقريش وحكمه فيهم وهم لا يشكّون في استئصال شأفتهم وإبادة خضرائهم، لتفنّنهم في إذايته ما زاد على أن عفا وصفح، وقال : «ما تقولون أنّي فاعل بكم، قالوا: خيرا، أخ كريم وابن أخ كريم. قال : أقول كما قال أخي يوسف: ﴿لاَ تَثْرِيبَ عَلَيْكُمُ الْيَوْمَ يَغْفِرُ اللَّهُ لَكُمْ، وَهُوَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ﴾ اذهبوا فأنتم الطّلقاء».

ووصف ابن عباس رضي الله عنهما جوده عليه الصلاة والسلام، فقال: «كان أجود الناس بالخير، وأجود ما كان في شهر رمضان. وكان إذا لقيه جبريل أجود بالخير من الريح المرسلة». وقال أنس : «إنّ رجلا سأله فأعطاه غنما بين جبلين، فرجع إلى قومه وقال : أسلموا فإنّ محمدا يعطي عطاء من لا يخشى فاقة»، وجاءه رجل فسأله، فقال له : «ما عندي شيء، ولكن ابتع علي، فإذا جاءنا شيء قضيناه. فقال له عمر : ما كلّفك الله ما لا تقدر عليه. فكره النبي صلى الله عليه وسلم ذلك. فقال رجل من الأنصار: يا رسول الله أنفق ولا تخش من ذي العرش إقلالا. فتبسم صلى الله عليه وسلم، وعرف البشر في وجهه وقال بهذا أمرت».

ووصف علي رضي الله عنه شجاعته فقال : «إنّا كنّا إذا حمى البأس واحمرّت الحدق اتّقينا برسول الله صلى الله عليه وسلم، فما يكون أحد أقرب إلى العدوّ منه».

و وصف عليّ رضي الله عنه حسن خلقه، فقال : «كان أوسع النّاس صدرا وأصدق النّاس لهجة، وألينهم عريكة وأكرمهم عشرة»، وبالجملة ففضائل رسول الله صلى الله عليه وسلم وفواضله أجل من أن يضبطها حدّ أو يحصرها عدّ.

فانسب لذاته ما شئت من شرف

وانسب إلى قدره ما شئت من عظم

فإنّ فضل رسول الله ليس له

حدّ فيعرب عنه ناطق بفـــــــم

وإذا أخذ رسول الله من الكمال اللّب، فلا بدع أن تتسابق إلى جنابه فرسان الحبّ، ويهيم بمدحه والتغنّي بصفاته كلّ من له قلب، وهذا منشأ الأمداح النبويّة فباعثها إنّما هو حبّ رسول الله صلى الله عليه وسلم وتقدير شمائله وصفاته التي تشرق فتعشق، وتذكر فتبهر، مع ما في ذلك من التّعرض للفيض الإلهي بنشرها، والابتهاج بطيب نشرها.

هذا والإيمان في قوله (لا تدخلون الجنة حتى تؤمنوا ولا تؤمنوا حتى تحابّوا) يحتمل ثلاثة أوجه : الأوّل أن يراد به الإيمان الكامل أي التّصديق مع العمل والإيمان بهذا المعنى هو الذي يزيد بزيادة الأعمال، وينقص بنقصانها، وهو الذي ورد فيه حديث «الإيمان بضع وسبعون شعبة» ومتى أريد بالإيمان في الجملتين الإيمان الكامل يلزم التأويل في قوله «لا تدخلون الجنة»، بأن يحمل على الدخول ابتداء. إذ التّفريط في العمل لا يمنع من دخول الجنة على مذهب أهل السنة استنادا لقول الله تعالى : ﴿إِنَّ اللَّهَ لاَ يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ وللأحاديث الكثيرة الشاهدة لمذهب أهل السّنة، ومن أصحّها حديث أبي ذرّ الغفاري رضي الله عنه أنّ رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : «ما من عبد قال لاإله إلا الله ثم مات على ذلك إلا دخل الجنة» قلت: وإن زنى وإن سرق، قال : «وإن زنى وإن سرق» قلت : وإن زنى وإن سرق، قال : «وإن زنى وإن سرق» قلت : وإن زنى وإن سرق، قال : «وإن زنى وإن سرق» ثلاثا، ثم قال في الرابعة : «على رغم أنف أبي ذرّ» فخرج أبو ذرّ وهو يقول : «وإن رغم أنف أبي ذر».

والمذاهب في المؤمن العاصي أربعة. الأوّل مذهب المرجئة القائلين، لا تضرّ معصية مع الإيمان، الثّاني مذهب الخوارج القائلين بتكفيره، الثّالث مذهب المعتزلة القائلين إنّه ليس بمؤمن ولا كافر، ولكنّه مخلد في النار، الرّابع مذهب أهل السّنة

القائلين إنّه في المشيئة يجوز أن يغفر له بدءا فيلتحق بمن لم يعص، فلا يدخل النار إلا دخول ورود، أي الجواز على الصراط، ويجوز أن ينفذ الوعيد فيه فيدخلها، ثم لا بدّ له من دخول الجنّة.

الوجه الثّاني أن يراد بالإيمان في الجملة الأولى التّصديق، وفي الجملة الثانية الإيمان الكامل، وهو اختيار الشيخ محيي الدين النّووي، وغمزه العلاّمة الأبّي بانفكاك الارتباط بين الجملتين في الحمل عليه، إذ يصير مدلول الأولى وقف دخول الجنة على الإيمان المطلق، أي التّصديق، ومدلول الثّانية وقف الإيمان الكامل على التّحابب، وعلى كلا الوجهين فلا نافية، وحذفت النون من تؤمنوا للتّخفيف.

الثّالث أن يراد من الإيمان في الجملتين التّصديق، وتكون (لا) ناهية و(حتى) الداخلة على المضارع بمعنى (إلا) كما في قول الشاعر :

ليس العطاء من الفضول سماحة
حتى تجود وما لديك قليل

وكما في حديث «كل مولود يولد على الفطرة حتى يكون أبواه هما اللذان يهوّدانه وينصّرانه» فحتى هنا لا يصحّ حملها على الغاية لأنّ زمن الولادة لا يتطاول ولا حملها على التّعليل، لأنّ اليهودية والنصرانية ليست علّة للولادة على الفطرة، ومعنى الحديث : لا تقتصروا على التّصديق، بل حتى تضيفوا إليه التّحابب قاله الأبّي، قلت : وهذا مسلك عربيّ أصيل فصيح يعمد إلى إدخال أداة النّهي عمّا لا يقصد النّهي عنه، وإنّما القصد طلب ما بعده على وجه التأكيد، ووزانه : لا تصلّ إلا وأنت

خاشع فليس النّهي هنا عن نفس الصلاة، ولكن عن ترك الخشوع في الصلاة، والنّكتة فيه إظهار أنّ الصلاة التي لا خشوع فيها كلا صلاة، ومن هذا الوادي قول الله تعالى: ﴿وَلاَ تَمُوتُنَّ إِلاَّ وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ﴾ أي لا يكون موتكم إلا على حال كونكم ثابتين على الإسلام، فالمطلوب هو الثّبات على الإسلام، حتى إذا حلّ بهم الموت كانوا على حال الإسلام، وفيه إشعار بأن الموت على حال غير الإسلام موت لا خير فيه، لأنّه ليس بموت السعداء ومن حقه أن لا يحلّ فيهم.

فالمراد من قوله : «لا تؤمنوا حتى تحابّوا» الذي هو بمعنى لا تؤمنوا إلا متحابّين: تحابّوا، وفيه إشعار بأن الإيمان بدون تحابب كلا إيمان، وفي هذا من طلب تأكيد التّحابب مالا يخفى.

فإن قيل يمنع من هذا الوجه عطف الجملة الثانية التي هي إنشائيّة على الجملة الأولى التي هي خبريّة، وبينهما كمال الانقطاع الموجب للفصل، أي عدم العطف، قيل يمكن أن تكون الجملة الأولى إنشائيّة معنى باعتبار أنّ المقصود منها طلب الإيمان لدخول الجنّة على حد قول الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الذِينَ آمَنُوا هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَى تِجَارَةٍ تُنْجِيكُمْ مِنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ، تؤمِنُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ، ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ، يَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَيُدْخِلْكُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الأَنْهَارُ وَمَسَاكِنَ طَيِّبَةً فِي جَنَّاتِ عَدْنٍ، ذَلِكَ الفَوْزُ العَظِيمُ، وَأُخْرَى تُحِبُّونَهَا نَصْرٌ مِنَ اللَّهِ وَفَتْحٌ قَرِيبٌ وَبَشِّرِ المُؤمِنِينَ﴾، فقوله (وبشّر المؤمنين) عطف على تؤمنون لأنّه بمعنى آمنوا، ولا يقدح في ذلك اختلاف الفاعل في الطّلبين، لأنّ المخاطب بتؤمنون المؤمنون وبالتّبشير رسول الله صلى الله عليه وسلم، إذ لا يشترط اتّحاد الفاعلين، قاله ابن هشام في مغنيه، ولا يمنع

منه أيضا أن (تؤمنون) تفسير للتجارة، والمفسّر والمفسَّر يلزم اتفاقهما لجواز أن يراد بالاستفهام الطلب، فكأنه قيل اتّجروا تجارة تنجيكم من عذاب أليم، على حدّ ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ العَدَاوَةَ وَالبَغْضَاءَ فِي الخَمْرِ وَالمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ﴾ فإنه في معنى انتهوا.

ويمكن أن يكون من عطف معنى الجملة الثانية على معنى الجملة الأولى، على حدّ ما قيل في آية البقرة ﴿فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ التِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ، وَبَشِّرِ الذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ فعطف (وبشر) على (أعدّت) من باب العطف على المعنى، قال الزّمخشري : ليس المعتمد العطف حتى يطلب له مشاكل، بل المراد عطف جملة ثواب المؤمنين على جملة عذاب الكافرين، يريد عطف المعنى المتحصّل من الجملة الثانية على المعنى المتحصّل من الجملة الأولى، فكأنّه قيل : الذين كفروا أعدّت لهم النّار، والذين آمنوا أعدّت لهم الجنة، فبشّرهم بذلك، فعطف (بشر) على (أعدّت) بالنّظر لعطف المعنى على المعنى، فلم يكن عطف إنشاء على خبر، بل عطف خبر على خبر على ما أوضحه السيد السّند.

وقوله في الحديث (أولا أدلّكم على شيء إذا فعلتموه تحاببتم. أفشوا السّلام بينكم) الاستفهام هنا مراد منه العرض. واستعمال أدوات الاستفهام في غيره من المعاني كالاستبطاء والتهكّم والتعجّب والتّنبيه على الضّلال والإنكار والعرض والتحضيض، ليس من قبيل الحقيقة ولا المجاز حتى تطلب العلاقات المسوغة هذا الاستعمال، ويتكلّف لهذه العلاقات كما فعله السيد الشريف قدّس سرّه، لأنّ الحقيقة والمجاز وصفان للفظ، وهذه المعاني غير مستفادة من اللفظ وإنما استفيدت من عرض الكلام، وهي المعبّر عنها بمتتبّعات التّراكيب هذا ما حقّقه عبد الحكيم في حواشي المطوّل.

وقوله في الحديث (أفشوا السّلام بينكم) استئناف بياني، ولهذا فصلت هذه الجملة عن الجملة الأولى، والفشو الظهور والانتشار والهمزة للتّعدية، أي اجعلوا السلام بينكم فاشيا، وقد جاء في إفشاء السّلام أحاديث صحيحة كثيرة، منها حديث مسلم عن عبد الله ابن عمر «أنّ رجلا سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم : أي الإسلام خير ؟ قال : تطعم الطعام، وتقرأ السلام على من عرفت ومن لم تعرف» قال القاضي عياض : «لما كان التآلف والتّوادد به نظام شمل الإسلام وأحد أركان الشريعة، حضّ صلى الله عليه وسلم على السّبب الجالب له من الإطعام وإفشاء السلام، كما نهى عن ضدّ ذلك من التّقاطع والتّدابر والتجسّس والنّميمة، والمراد بالسّلام التّحية، وهو مما يزرع الودّ والمحبّة في القلوب، ويزيل الضّغائن ويكسر سورة العداوة».

والخطاب في قوله (أفشوا السّلام بينكم) للمؤمنين وهو مشعر بتخصيصهم به، ولأنّهم هم الذين في توادهم وتراحمهم كالبنيان يشدّ بعضهم بعضا، وإذا اشتكى بعضه اشتكى كلّه، أما الحديث الذي فيه (وتقرأ السلام على من عرفت ومن لم تعرف) فهو ظاهر في العموم ويمكن تخصيصه بالمؤمنين لما قدّمنا، ولكون البدء بالسلام مشعرا بالتودّد كما ذكرنا، ذهب جمهور العلماء إلى أنّه لا يسلم ابتداء إلا على المسلم، لأنّ الله منع من التودد إلى الكافر بقوله جل ذكره : ﴿يَا أَيُّهَا الذِينَ آمَنُوا لاَ تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ تُلْقُونَ إِلَيْهِمْ بِالمَوَدَّةِ وَقَدْ كَفَرُوا بِمَا جَاءَكُمْ مِنَ الحَقِّ﴾ وليس كذلك ردّ السّلام، لأنّه من قبيل البرّ، وقد رخّص الله تعالى في برّ الكافر بقوله ﴿لاَ يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ﴾ واستوصى رسول الله صلى الله عليه وسلم بأهل الذّمة خيرا وثبت عيادته لغير المسلم، فالإحسان إلى الكافر غير منهيّ عنه والتودّد له والموالاة منهيّ عنهما، وضابط البرّ السّائغ على ما حرّره الشّهاب القرافي في فروقه في الفرق

التاسع عشر والمائة، أن لا يكون ظاهره يدلّ على مودّات القلوب، ولا تعظيم شعائر الكفر ومتى أدّى إلى أحد هذين امتنع، وذهبت طائفة من العلماء إلى جواز ابتدائنا لهم بالسّلام، روى ذلك عن ابن عباس وأبي أمامة وابن محيريز، وهو وجه لبعض أصحاب الشّافعي على ما حكاه الماوردي، وهذا المذهب وإن شهد له عموم الأحاديث الواردة في إفشاء السّلام لكن يردّ عليه حديث أبي هريرة، قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : «لا تبدؤوا اليهود والنّصارى بالسّلام» وهو متّفق عليه، وحمل بعض أصحاب الشّافعي النّهي في الحديث على الكراهة، وهو حمل لا دليل عليه، وحكي القاضي عياض عن جماعة أنّه يجوز ابتداؤهم به للضّرورة والحاجة وهو قول علقمة والنّخعي، وروى عن الأوزاعي أنه قال، إن سلّمت فقد سلّم الصّالحون، وإن تركت فقد ترك الصالحون.

ولما كان خطاب الذّكور يتناول الإناث ذهبت طائفة من العلماء، منهم عطاء وقتادة ومالك إلى جواز التّسليم على النّساء غير الشابات دون الشابات منهنّ، خوف الفتنة من مكالمتهنّ بنزعة شيطانيّة أو خائنة عين. ومنعه آخرون إذا لم يكن منهنّ ذوات محرم استدلالا بسقوط الأذان والإقامة والجهر بالقراءة في الصلاة عنهنّ، فلزم أن يسقط ردّ السّلام عنهنّ، فلا يسلّم عليهنّ، قال القرطبي : والصحيح المذهب الأول لحديث البخاري عن سهل بن سعد : كانت عجوز تأخذ من أصول السّلق فتطرحه في القدر وتكركر (أي تطحن) حبّات من شعير فإذا صلّينا الجمعة انصرفنا فنسلّم عليها لتقدّمه إلينا فنفرح من أجله.

وحكم الابتداء بالسّلام السنّية للأحاديث الواردة فيه. أما ردّ السّلام ففريضة لقول الله تعالى : ﴿وَإِذَا حُيِّيتُمْ بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوهَا﴾. لكن اختلف في كونه فرضا كفائيّا أو عينيّا، فذهب مالك والشّافعي إلى أنّه فرض كفائيّ، وذهب الكوفيّون إلى أنّه فرض عينيّ مستدلّين بأنّه لو ردّ غير المسلم عليهم لم يسقط

عنهم فرض الرّد، فدلّ ذلك على أنّ ردّ السّلام يلزم كل إنسان بعينه، حتى قال قتادة والحسن: إنّ المصلّي يردّ السلام كلاما إذا سلّم عليه، ولا يقطع ذلك عليه صلاته، لأنّه فعل ما أمر به والجمهور على خلافه. واحتجّ القائلون بالمذهب الأول بما رواه أبو داود عن علي ابن أبي طالب عن النّبي صلى الله عليه وسلم قال: «يجزئ عن الجماعة إذا مرّوا أن يسلّم أحدهم، ويجزئ عن الجلوس أن يردّ أحدهم». لكن في إسناد هذا الحديث سعيد ابن خالد الخزاعي، وثّقه بعضهم وقبله وضعّفه آخرون، منهم أبو زرعة وأبو حاتم ويعقوب بن شيبة، وجعلوا حديثه هذا منكرا لأنّه انفرد فيه بهذا الإسناد، على أنّ أحد رجال هذا السّند وهو عبد الله بن الفضل لم يسمع من عبيد الله بن أبي رافع بينهما الأعرج.

واحتجوا أيضا بأنهم لمّا أجمعوا على أنّ الواحد يسلّم على الجماعة ولا يحتاج إلى تكريره على عدد الجماعة، كذلك يردّ الواحد على الجماعة وينوب عن الباقين. ولا يخفى ما في هذا القياس من الضّعف، لأنّ القياس لا يقتضي أكثر من كون الردّ لا يحتاج في الردّ إلى تكريره على عدد الجماعة. أما كونه ينوب عن الباقين فلا يفيد القياس، على أنّ وجه عدم تكرير السّلام على عدد الجماعة أنّ المسلّم أتى بصيغة تتناول جميعهم، حيث وقع التعبير بضمير الجماعة، ومعنى السّلام في التّحية أما السلامة، فتكون الجملة دعاء بالسلامة للمسلّم عليه من الآفات الدنيوّية والأخروّية، وعلى إمّا بمعنى اللام أو هي على بابها متعلّقة بكون خاص أي: مشتمل عليكم، وهو أبلغ. وإمّا بمعنى الأمان فيكون أخبارا بتأمينه مرادا به التزامه لذلك، فكأنّه قال : أنّا مسالم لك لا محارب. وكانت عادة الجاهليّة إذا سلّموا لم يحاربوا. واعتبارا لهذا المعنى لا ينبغي للمسلم أن يغتاب من سلّم عليه ولا أن يتعّرض لإذايته لا حاضرا ولا غائبا، لئلاّ يكون ناكثا ما عقده من التزام التأمين. وتحتمل كلمة على في هذا الوجه ما احتملته في الوجه الأول.

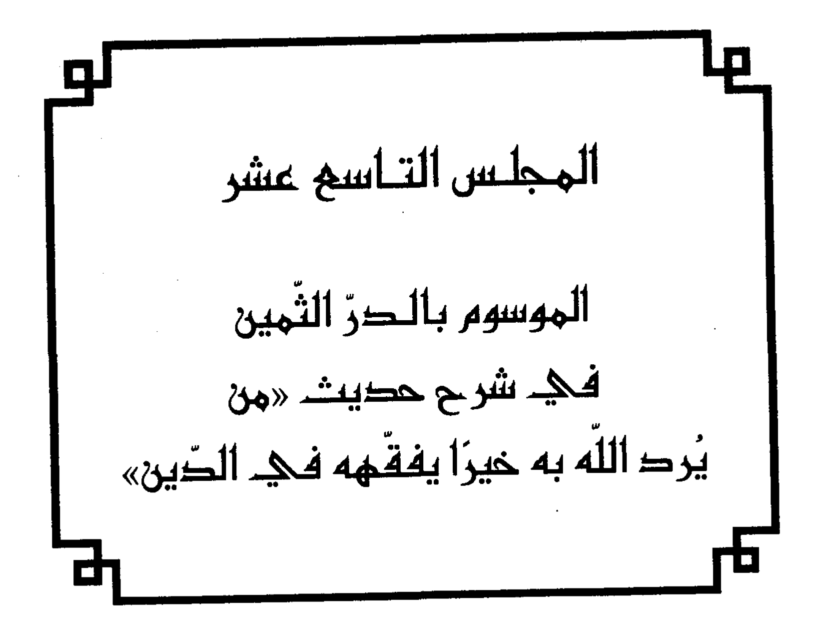
وقيل المراد من السّلام هو الله، والسّلام اسم من أسمائه جل وعلا. والمعنى الله حفيظ عليكم أو رقيب عليكم، قال بعضهم : وبهذا الاعتبار أجاز بعض العلماء السّلام على أهل المعاصي حال تلبّسهم بها، حتى كأنّه يقصد تذكيرهم ووعظهم. والظاهر أنّ تقدير وكيل أنسب بمقام التحيّة التي هي داعية للألفة والمحبّة، وتكون الجملة دعائية إلا أن يراد تقدير حفيظ أو رقيب عند السّلام على أهل المعاصي حال عصيانهم خاصة.

والسنّة في بدء السلام وردّه الجهر، ولا تكفي الإشارة بالإصبع والكفّ عند الشّافعي، وتكفي عند المالكيّة، إذا كان على بعد. وروى أنّ رسول الله صلى الله عليه وسلم : «إذا سلّمتم فاسمعوا وإذا رددتم فأسمعوا، وإذا قعدتم فاقعدوا بالأمانة لا يرفعنّ بعضكم حديث بعض».

وينبغي أن يكون السلام ابتداء وردّا بلفظ الجماعة، وإن كان المسلّم عليه واحدا اعتبارا بمن معه من الملائكة. ولا بأس بتقديم المسلّم عليه على لفظ السّلام وتأخيره عنه لثبوت كل منهما. وتقديم السّلام هو الأكثر ورودا في الكتاب العزيز والسنّة النبويّة، وتأخيره ثبت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، حيث قال للرجل الذي لم يحسن الصلاة وسلّم عليه: «وعليك السلام، ارجع فصلّ فإنّك لم تصلّ. وقالت عائشة حين أخبرها رسول الله صلى الله عليه وسلم أنّ جبريل يقرأ عليها السّلام : وعليه السّلام ورحمة الله، أخرجه البخاري، وأخذ منه أنّ الرجل إذا أرسل إلى رجل سلامه فعليه أن يردّ كما يردّ عليه إذا شافهه، وروى أنّ رجلا جاء إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال : «إنّ أبي يقرئك السّلام، فقال: عليك وعلى أبيك السّلام».

و في اقتران ردّ السلام بالواو وخلّوه منه سعة، ذلك إنّ الله تعالى قال:﴿فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوهَا﴾ والردّ بالمثل أن تقول لمن قال السّلام عليك: عليك السّلام.

وردّ الأحسن أن يزيد فيقول : عليك السلام ورحمة الله، لمن قال له : السّلام عليك، ويقول عليك السّلام ورحمة الله وبركاته، لمن قال له : السّلام عليك ورحمة الله. وهذا هو النّهاية لا مزيد عليها، ويزيد الرادّ في أوّل كلامه الواو إذا انتهى في بدء السّلام إلى غايته. والحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنّا لنهتدي لولا أن هدانا الله.



المجلس التاسع عشر

الموسوم بالدرّ الثّمين في شرح حديث «من يُرد اللّه به خيرًا يفقّهه في الدّين»

نحمدك يا من أحاط بكل شيء علما، ومنح من أراد به الخير فقها في الدّين وفهما، ونصلّي ونسلّم على نبيّك سيّدنا محمد خير من أرسل نعمى ورحمى، وعلى آله وصحبه المقتبسين من شموس هديه نورا وحكما، ونسألك الإعانة والتّوفيق، والهداية إلى أقوم طريق واتّباع السّبيل المستبين، لدى الكلام على حديث : «من يرد الله به خيرا يفقّهه في الدّين»، قال الإمام أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري الجعفي رضي الله عنه في كتاب العلم من صحيحه :

باب من يرد الله به خيرا يفقّهه في الدّين

حدّثنا سعيد بن عفير، قال حدّثنا ابن وهب عن يونس عن ابن شهاب قال: قال حميد بن عبد الرحمن سمعت معاوية خطيبا يقول: سمعت النبيّ صلّى الله عليه وسلّم يقول : «من يرد الله به خيرا يفقّهه في الدّين، وإنّما أنا قاسم والله يعطي، ولن تزال هذه الأمّة قائمة على أمر الله، لا يضرّهم من خالفهم حتّى يأتي أمر الله».

في هذا الحديث الشّريف من التّنويه بشأن العلم والحثّ على الإقبال عليه، ما يدركه من له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد، ذلك أنّه ربط بين الخير والفقه في الدّين

بحبل متين، فجعل التفقّه في الدّين معلّقا على إرادة الله تعالى حصول جميع الخيرات للإنسان، أو الخير العظيم له بناء على أن التّنكير في خير للتّعميم أو التّعظيم على حدّ قول ابن أبي السمط:

له حاجب في كل أمر يشينه

وليس له عن طالب العرف حاجب

ومنه على احتمال قول الله تعالى : ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ﴾ أي حياة عظيمة، لمنع القصاص ممّا اعتادوه من قتل الجماعة بالواحد.

والدّين يطلق بإزاء معان منها الجزاء كما قيل في المثل : «كما تدين تدان»، أي كما تفعل تجازى، وهو من باب المشاكلة، بيد أنّه قدم فيه المشاكل، وهو جائز كما قرّره شرّاح المفتاح في قول محمد ابن عبد الله بن مسلم :

وإذا تأمّل شخص ضيف مقبـل

متسربل أثواب محل مقتر

أومى إلى الكومـاء : هذا طارق

نحرتني الأعداء إن لم تنحري

وقيل معناه : كما تجازي غيرك تجازى، وعليه فلا مشاكلة، وقد تمثّل بهذا المثل رسول الله صلى الله عليه وسلم في حديث رواه أبو الدرداء وهو «البرّ لا يبلى والإثم لا ينسى، والدّيان لا يموت، فكن كما شئت، كما تدين تدان».

ويطلق الدّين على الطّاعة، ومنه ملك مدين أي مطاع، ويطلق بمعنى القهر ومنه الكيّس من دان نفسه أي ساسها وقهرها، وقولنا الله الملك الديان يحتمل أن يكون بمعنى المجازي أو القهار، ويطلق الدّين على الشّريعة وهو معنى مجازي عند الراغب.

والشّريعة كما عرّفها الأصوليّون وضع إلاهي سائق لذوي العقول باختيارهم المحمود إلى ما هو خير لهم بالذات.

وهي أخصّ من الدّين لأنّه يقال بالاشتراك على الدّين الحقّ وغيره، ألا ترى إلى قول الله تعالى : ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾ فمن عرّفه بما عرّفت به الشريعة نظر لمعناه المتبادر منه عند الإطلاق.

والفقه الفهم، فقوله. (من يرد الله به خيرا يفقّهه في الدّين) بمعنى : من يرد الله به جميع الخيرات أو الخير العظيم يفهمّه الشّريعة، وإنّما كان فهم الشّريعة آية على إرادة الله الخير العظيم له، لأنّ من اتّسم بهذه الخصلة تنزّل منزلة الخليفة لرسول الله صلى الله عليه وسلم في التعليم والفتيا والحكم بما أراه الله، إذ لا يكون متفقّها في الدين حتى يلمّ بمقاصد الشريعة والمصالح التي بنيت على اعتبارها، فيكون خليفة الله في إقامة هذه المصالح بحسب طاقته ومقدار وسعه، وأقلّ ذلك خلافته على نفسه ثم على أهله ثم على كلّ من تعلّقت له به مصلحة، ولذلك قال عليه الصلاة والسلام : «كلّكم راع، وكلكم مسؤول عن رعيّته» وفي القرآن. ﴿وَهُوَ الذِي جَعَلَكُمْ خَلاَئِفَ فِي الأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَبْلُوَكُمْ فِيمَا آتَاكُمْ﴾.

والخلافة عامّة وخاصّة حسبما فسّرها الحديث، حيث قال : «الأمير راع على رعيّته، والرجّل راع على أهل بيته، والمرأة راعية على بيت زوجها وولده، فكلّكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته».

والمتفقّه في الدين الملّم بمقاصد الشّريعة الواقف على المصالح التي اعتبرها، يعظم به النّفع في مجال النّصح والإرشاد، إذ يكون له نظر ثاقب وبصيرة حادّة فيما يصلح بكل مكلّف بحسب الأوقات والأحوال والأشخاص، إذ النّفوس ليست في قبول الأعمال الخاصة على وزان واحد، كما أنّها في العلوم والصنائع كذلك، فربّ عمل صالح يدخل بسببه على رجل ضرر أو فترة، ولا يكون كذلك بالنّسبة إلى آخر، وربّ عمل يكون حظّ النفس والشّيطان فيه بالنّسبة إلى العامل، أقوى منه في عمل آخر ويكون بريئا من ذلك في بعض الأعمال دون بعض.

فالمتفقّه في الدين ينعكس على مرآة بصيرته نور يعرف به النّفوس ومراميها، وتفاوت إدراكها وقوّة تحمّلها للتّكاليف، وصبرها على حمل أعبائها أو ضعفها والتفاتها إلى الحظوظ العاجلة أو عدم التفاتها، فهو يحمل على كلّ نفس من أحكام النصوص ما يليق بها، بناء على أنّ ذلك هو المقصود الشّرعي في تلقّي التّكاليف.

وهذا النّور ناشئ عن التّقوى المذكورة في قول الله تعالى : ﴿إِن تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَل لَّكُمْ فُرْقَانًا﴾ وقد يعبّر عنه بالحكمة، ويشير إليه قول الله تعالى : ﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَن يَشَاءُ وَمَن يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾ وروي عن إمام دار الهجرة : «إنّ الحكمة نور يقذفه الله في قلب العبد»، وروى عنه أيضا : «يقع بقلبي أنّ الحكمة الفقه في دين الله، وأمر يدخله الله القلوب من رحمته وفضله».

ويدلّ على صحّة هذا التّوجيه والإرشاد ما جاء عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقد سئل في أوقات مختلفة عن أفضل الأعمال وخير الأعمال، وعرف بذلك في بعض الأوقات من غير سؤال، فأجاب بأجوبة مختلفة كل واحد منها لو حمل على عمومه وإطلاقه لاقتضى مع غيره التّضاد في التّفضيل، وكنّا سقنا في المجلس السابع طائفة من هذه الأجوبة فليرجع إليها، وقد جاء في الصحيح قول

رسول الله صلى الله عليه وسلم : «إنّي أعطي الرجل وغيره أحبّ إليّ منه مخافة أن يكبّه الله في النار» وآثر عليه السلام في بعض الغنائم قوما، ووكّل قوما إلى إيمانهم لعلمه بالفريقين، ومن أراد التوسّع في هذا المعنى فعليه مراجعة موافقات الشاطبي ج4 صفحة 46 من الطبعة التونسية الأولى، فالتفقّه في الدّين يهيّء لخلافة النّبوة في النّصح والإرشاد والتّعليم والحكم، وتلك منزلة يتنافس فيها المتنافسون، كما يعرب عن ذلك حديث «لا حسد إلا في إثنتين، رجل آتاه الله مالا فسلطه على هلكته في الحق، ورجل آتاه الله الحكمة فهو يقضي بها ويعلّمها».

ويتبادر في هذا المقام سؤال عن السرّ في الاقتصار على العلم والتفقّه في الدّين دون ذكر العمل، مع أنّ الله تعالى إذا أراد بالعبد خيرا فقّهه في الدّين ويسّر عليه العمل بما علّمه وسلوك سبيل المهتدين، ولا يترتّب على إرادة الخير مجرّد التفقّه في الدّين من غير اقتعاد غارب العمل به، والجواب فيما يظهر أحد أمرين : الأوّل أنّ التفقّه في الدّين مفض إلى العمل به في الغالب، فذكر سبب العمل وهو التفقّه في الدّين، لدلالته عليه، ولهذا قال الحسن : «كنّا نطلب العلم إلى الدّنيا، فجرّنا إلى الآخرة»، وروى مثله عن سفيان الثورى، وقال حبيب بن أبي ثابت : «طلبنا هذا الأمر وليس لنا فيه نيّة ثم جاءت النّية».

الثّاني : أنّ العمل لازم للرّسوخ في العلم والتفقّه في الدّين لا يختلف عنه، وقد أوضحنا ذلك في المجلس السابع، ونقلنا عن الشاطبي الاستدلال عليه، فليرجع إليه، ومن جملة ما استدلّ به حديث : «إنّي لأعلمكم بالله وأشدّكم له خشية» وحديث البخاري «لو تعلمون ما أعلم لضحكتم قليلا ولبكيتم كثيرا».

وقد اختلف العلماء في خوف النّبي صلّى الله عليه وسلّم من عقاب الله تعالى، فقال أبو الحسن الأشعري : «خوفه عند أهل الحقّ قبل أن آمنه الله من عقابه،

وبعد أن آمنه من عقابه ولومه في الدّنيا»، كما قيل له لما أعرض عن ابن أم مكتوم ﴿عَبَسَ وَتَوَلَّى أنْ جَاءَهُ الأعْمَى﴾ الآية، والدّليل على ذلك أنّه لو كان يخاف من العقاب بعد التأمين لأدّى إلى كونه شاكّا في أخباره بأنّه لا يتعلّق به عقاب، ولمّا بطل هذا بالاتّفاق علم أنّ الخوف من العقاب لا يصحّ مع القطع بانتفائه، وقال ابن حجر الهيتمي: حقيقة الخوف كما في الإحياء ألم القلب لتوقّع مكروه في المستقبل، وهو أقسام منها : خوف ضعف القوّة عن الوفاء بحقوق الله على ما ينبغي، والخوف بهذا المعنى محقّق في جميع الأنبياء عليهم الصلاة والسلام ويؤيّد هذا المعنى قوله:«أفَلَا أكُونُ عَبْدًا شَكُورًا؟» ويمكن أن يكون خوف رسول الله من ربّه واستعاذته من عقابه لعظمة الله ومهابته عنده، وعلمه بأنّه غني عن خلقه قادر أن يفعل بهم ما أراد، وإنّه صلى الله عليه وسلم لشدّة علمه بربّه وخوفه منه قد يذهل عن تأمين الله له، فيدعو بمثل ما ورد في أدعيته : «اللهم إنّي أعوذ برضاك من سخطك وبمعافاتك من عقوبتك، وأعوذ بك منك» وبمثل قوله «اللهم إني أعوذ بك من عذاب النّار وفتنة المحيى والممات».

ونظير هذا ما قاله السّيوطي في قول يوسف عليه السلام : ﴿تَوَفَّني مُسْلِمًا﴾ وهو يعلم أنّ كل نبيّ لا يموت إلا مسلما : إنّه دعا بذلك في حالة غلبة الخوف عليه حتّى أذهلته عن علمه ساعة الدّعاء، أو ذلك إظهارا للعبوديّة والافتقار وشدّة الرّغبة في طلب سعادة الخاتمة وتعليما للأمة.

واختلف العلماء في المراد من القسم في قوله في الحديث : «وإنّما أنا قاسم والله يعطي» فقيل : القسمة في تبليغ الوحي وبيان الشّريعة، فلم يفضّل رسول الله صلى الله عليه وسلم في قسمة ما أوحى الله إليه به أحدا من أمّته على أحد، بل سوّى في البلاغ وعدل في القسمة، والتفاوت بينهم في العلم والفهم من عطاء الله تعالى، ولقد

كان بعض الصحابة يسمع الحديث فلا يفهم منه إلا الظاهر الجلّي، ويسمعه آخر منهم أو من بعدهم فيستنبط منه مسائل كثيرة، وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء، ويؤيد هذا الحمل حديث : «ربّ مبلّغ أوعى من سامع»، وحديث «نضّر الله امرءا سمع مقالتي فحفظها ووعاها فأدّاها إلى من لم يسمعها، فربّ حامل فقه غير فقيه، وربّ حامل فقه إلى من هو أفقه منه» وحديث «ليبلّغ الشاهد الغائب» فإنّ الشاهد عسى أن يبلّغ من هو أوعى له منه، فهذه الأحاديث صريحة في أنّه قد يكون للمتأخّر في الزّمان من الفهم في العلم ما ليس لمن تقدّمه، وقد جاء في الصّحيح أنّ عمر رضي الله عنه كان يدخل ابن عباس مع وجوه الصحابة، فقال له عبد الرحمن بن عوف : «أتدخله معنا ولنا بنون مثله»، فقال له عمر: إنّه من حيث تعلّم، ثم سأل بعض المهاجرين عمّا يعلمه في سورة ﴿إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ﴾ فأجابوه بأنّ الله أمر نبيّه صلى الله عليه وسلم أن يسبّح بحمد ربّه ويستغفره إذا نصره وفتح عليه، ثم سأل ابن عباس عنها فقال : هو أجل رسول الله صلى الله عليه وسلم أعلمه إياه، فقال عمر : والله ما أعلم منها إلا ما تعلم، ولما نزل قول الله تعالى : ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ الآية، فرح الصّحابة وبكى عمر، وقال : ما بعد الكمال إلا النّقصان، مستشعرا نعيه عليه السلام فما عاش بعدها إلا أحدا وثمانين يوما، ولما أخبر رسول الله صلى الله عليه وسلم بأنّ الله خيّر عبدا فاختار ما عنده، بكى أبو بكر رضي الله وعجب عمر من بكائه ولم يتبيّن المراد إلا بعد انتقال رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى الرفيق الأعلى، فإن قيل : كيف تصحّ دعوى عدم التّفضيل فيما أوحي إليه به مع قول بعض الصحابة: «بيني وبينه علوم لو بثثتها لقطع منّي هذا البلعوم»، فالجواب أنّ الذي لم يقع فيه تفضيل هو تبليغ ما أوحي إليه به من الشّريعة، وأنّ ما اختصّ به بعض الصحابة هو مالا يتعلّق بالشّريعة من أعيان المنافقين، ومن حوادث المستقبل كحصول الفتن وإدالة

الدول، ويؤيّد هذا قول علي رضي الله عنه لما سئل : هل عندكم كتاب ؟ فقال لا إلا كتاب الله، أو فهم أعطيه رجل مسلم، أو ما في هذه الصحيفة، وقيل المراد من القسم في الحديث قسمة المال، والمراد أنّه لم يستأثر بشيء من مال الله كما قال عليه الصلاة والسلام : «مالي مما أفاء الله عليكم إلا الخمس وهو مردود عليكم، وإنّما أنا قاسم» تطييبا لنفوسهم لمفاضلته في العطاء، فأفادهم أنّ المال لله، وأنّ العباد لله، وأنّه قاسم بإذن الله بين عباده، ومن هنا قال الداودي : «في الحديث دليل أنّه يعطي بالوحي، وإذا حمل القسم على قسم المال يتوجّه السؤال عن ارتباط هذا الكلام بما قبله ومناسبته له»، وأجاب العيني: «بإمكان أن يكون مورد الحديث كان وقت قسم المال حين خصص عليه الصلاة والسلام بعضهم بالزيادة لحكمة اقتضت ذلك وخفيت على بعضهم وتكلّم في ذلك، فرّد عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم بأن من يريد الله به خيرا يفقّهه ويفتح له الفهم في التصرفات الشّرعية، فلا ينكر أمرا لم يجر على وفق خاطره إذ الأمر كلّه لله وهو يعطي ويمنع ويزيد في العطاء وينقص، والنبي صلى الله عليه وسلم، قاسم وليس بمعط حتى ينسب إليه الزيادة والنقصان، ولا يخفى أنّ حمل الحديث على الوجه الأول ألْأمَ بسابق الحديث ولاحقه، وهو قوله : «ولن تزال هذه الأمّة قائمة على أمر الله، لا يضرهم من خالفهم، حتى يأتي أمر الله» أي : لن تزال هذه الأمّة قائمة على الحقّ كما جاء في رواية: لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق لا يضرّهم من خالفهم». والمراد بأمر الله يوم القيامة، وهو غاية لقوله (لن تزال) أو لقوله (لا يضرّهم) ولا يردّ أن حتى للغاية وحكم ما بعد الغاية مخالف لما قبلها، فيلزم منه أن لا تكون هذه الأمّة على الحقّ يوم القيامة أو يحصل لها الضّرر يومها، لأنّ المقصود ليس معنى الغاية، وإنما ذكرت لتأكيد التأييد على حدّ ﴿خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَوَاتُ وَالأَرْضُ﴾.

وهذا الحديث ربّما عارض بظاهره حديث مسلم «لا تقوم الساعة حتى لا يقال الله الله» وحديث «لا تقوم الساعة إلا على شرار الخلق وحثالتهم» والجواب أنّه إذا فسّر أمر الله بالرّيح اللينة التي يرسلها الله تعالى لقبض أرواح المؤمنين قرب قيام السّاعة، كما ورد في الصحيح فلا إشكال، وإذا فسّر أمر الله بقيام السّاعة ويؤيّده حديث «لا تزال طائفة من أمتّي ظاهرين على الحقّ إلى قيام الساعة» فالمراد قرب قيام السّاعة، وهو وقت بعث الرّيح لأنّ بعثها أحد الأشراط، وقرب وقت الشيء بمنزلة حضوره.

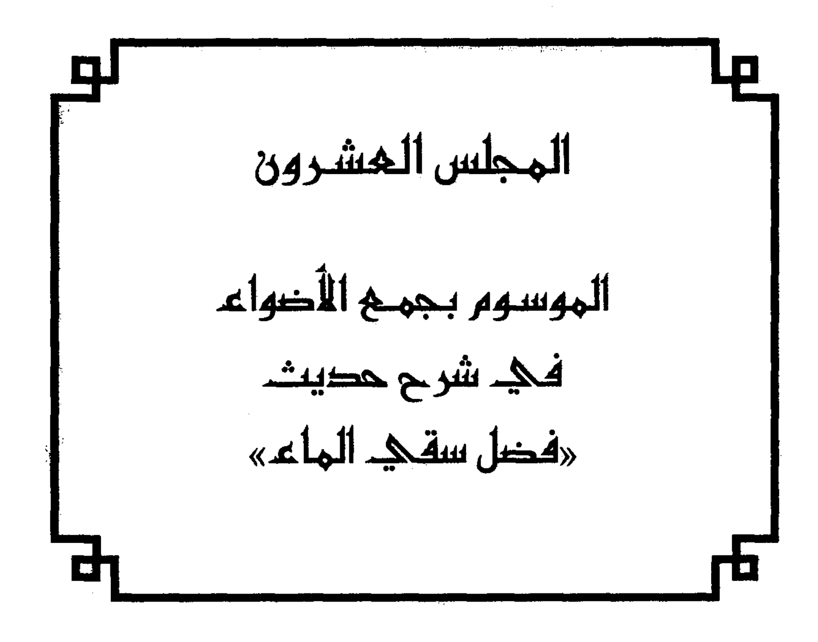
وقد تبيّن مما قرّرنا أنّ حديث «لا تقوم الساعة حتى لا يقال الله الله» محمول على ظاهره لا تأويل فيه للجمع بين الأحاديث، ولا يقال في هذا الحديث جواز ردّة كل الأمّة للفرق بين ارتداد الأمّة وعدم بقاء أحد منها، قاله الأبّي، وقد اختلف في تعيين هذه الطائفة التي لا تزال على الحق إلى قرب السّاعة، فقال البخاري: «هم أهل العلم». وقال الإمام أحمد: «هم أهل الحديث». وفسّر عياض كلامه بأنّ مراده أهل السنّة والجماعة، وقال النّووي : «يحتمل أن تكون هذه الطائفة مفرّقة من أنواع المؤمنين، فمنهم مقاتلون ومنهم فقهاء، ومنهم محدّثون، ومنهم زهّاد، ومنهم ملوك، إلى غير ذلك»، وما ذهب إليه النّووي هو المختار في تفسير حديث «إنّ الله يبعث على رأس كل مائة سنة من يجدّد لهذه الأمّة أمر دينها» فالمراد أنّه يوجد ناس يتّصفون بصفات ينشأ عنها نفع الأمّة، وليس ذلك محصورا في فرد واحد يحصل منه تجديد هذا الدّين.

واستدلّ بالحديث الذي شرحناه على امتناع خلوّ العصر من مجتهد، وهو مذهب الحنابلة، وذهب الجمهور إلى الجواز مستدلّين بحديث «إنّ الله عز وجل لا يقبض العلم انتزاعا ينتزعه من العباد، ولكن يقبض العلم بقبض العلماء، حتى إذا لم

يبق عالما اتّخذ النّاس رؤوسا جهّالا فسئلوا فأفتوا بغير علم فضلّوا وأضلّوا».

وفي الحديث الذي شرحناه دليل على حجيّة الإجماع لأنّ مفهومه أنّ الحقّ لا يعدو الأمة، أما حديث «لا تجتمع أمتّي على ضلالة» فضعيف من حيث السّند وصحيح من جهة المعنى.

وعدم اجتماع هذه الأمّة على الضّلال من خصائص هذه الأمّة ببركة نبيّها عليه الصلاة والسلام، وربّما أومأ إلى الاختصاص قول الله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ وقوله جلّ ذكره : ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ المُنْكَرِ وَتُؤمِنُونَ بِاللَّهِ﴾، ولا بدع في ذلك، فالتّابع يعظم شأنه بعظمة المتبوع، ويرتفع قدره بحسب ارتفاع متبوعه، فاختصّت الأمّة بهذه المزّية كما اختصّت بالأجر الكثير على العمل اليسير، كما يدلّ عليه حديث الباقيات الصالحات التي نوّه الله بشأنها في قوله تعالى: ﴿وَالبَاقِيَاتُ الصَّالِحَاتُ خَيْرٌ عِنْدَ رَبِّكَ ثَوَابًا وَخَيْرٌ أَمَلاً﴾ والحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنّا لنهتدي لولا أن هدانا الله.



المجلس العشرون

الموسوم بجمع الأضواء
في شرح حديث
«فضل سقي الماء»

الحمد لله الذي أحسن وهدى، والصلاة والسلام على سيدنا محمد أكرم النّاس محتدا. وأطولهم على الخلق يدا. وعلى آله وصحبه الذين أخلصوا وكانوا شجى في حلوق العدى. ونسألك اللّهم أن تمدّنا بإعانتك وتتولاّنا برعايتك. وتمنحنا من نورك خير ضياء لدى الكلام على حديث فضل سقي الماء.
قال الإمام أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري الجعفي، رحمه الله، في كتاب المساقاة من صحيحه :

باب فضل سقي الماء

حدّثنا عبد الله بن يوسف، أخبرنا مالك عن سمى عن أبي صالح عن أبي هريرة، رضي الله عنه أنّ رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : «بينما رجل يمشي فاشتدّ عليه العطش فنزل بئرا فشرب منها، ثم خرج فإذا هو بكلب يلهث يأكل الثّرى من العطش، فقال : لقد بلغ هذا مثل الذي بلغ بي، فملأ خفّه ثم أمسكه بفيه ثم رقى فسقى الكلب، فشكر الله له فغفرَ له. قالوا : يا رسول الله : وإنّ لنا في البهائم أجرا. قال : «في كلّ كبد رطبة أجر».

تضمّنت تكاليف الشّريعة الإسلاميّة المباركة أكبر الأسباب في ترقية الإنسان وتقوية شعوره بواجبه نحو ربّه ونحو نفسه ونحو غيره. وقوّة هذا الشعور من أقوى البواعث وأكمل الدّواعي، لتتشرّب النّفس صبغ الفضيلة وتلقي في العراء لباس الرّذيلة. ولولا ما يعتري ذلك الشعور الزّكي من خمود في بعض الفترات ما اجترحت السّيئات ولا تحجّرت القلوب فارتكبت أنواع الاعتداءات، وإذا خبت من النفوس تلك الجذوة النيّرة استنّت في ميدان الشّهوات. وإذا عاد إليها ضرامها استيقظت النّفوس فغسلت بمياه التّوبة أوضار السّيئات. قال الله تعالى : ﴿وَالَّذِينَ إِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً أَوْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ ذَكَرُوا اللَّهَ فَاسْتَغْفَرُوا لِذُنُوبِهِمْ، وَمَنْ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ إِلاَّ اللَّهُ وَلَمْ يُصِرُّوا عَلَى مَا فَعَلُوا وَهُمْ يَعْلَمُونَ. أُولَئِكَ جَزَاؤُهُمْ مَغْفِرَةٌ مِنْ رَبِّهِمْ﴾ الآية. وما الإحسان على تعدّد أصنافه وتباين أنواعه وأوصافه، إلا نتيجة الشّعور النّفساني وأثر الإحساس الإنساني. إذ من هذا الشعور تنبعث الشّفقة على الخلق، وهي مدعاة الإحسان ومنمّاته. وجميع الأوامر الشرعيّة تدور رحاها على محوري العدل والإحسان، وجميع النّواهي لا تعدو دائرة الفحشاء والمنكر والبغي. ولهذا قال ابن مسعود : «أجمع آية في القرآن للخير والشرّ قول الله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالعَدْلِ وَالإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي القُرْبَى، وَيَنْهَى عَنِ الفَحْشَاءِ وَالمُنْكَرِ وَالبَغْيِ﴾ وكشف اللّثام عن ذلك أنّ العدل بمعنى الاعتدال والتوسّط بين طرفي الإفراط والتّفريط، وهو أمر واجب الرّعاية في سائر المأمورات لا فرق فيها بين ما يرجع إلى الاعتقادات أو إلى الأخلاق أو إلى عمل الجوارح. فما يرجع إلى الاعتقاد كالتّوحيد المتوسّط بين التّعطيل والتّشريك. والقول بالكسب المتوسّط بين محض الجبر والقدر، وما يعود إلى الأخلاق كالجود المتوسّط بين البخل والتّبذير، وما يرجع إلى أعمال الجوارح كأداء الواجبات المتوسّط بين البطالة والتّرهب، أي المبالغة

في التزهد بترك المباحات، تشبّها بالرّهبان لأنّه لا رهبانيّة في الدّين. والعدل بهذا المعنى هو المراد من قولهم : بالعدل قامت السّمارات والأرض. فإنّ معناه كما للإمام فخر الدّين أنّ مقادير العناصر لو لم تكن متكافئة متعادلة لاستولى الغالب على المغلوب، وانقلبت الطبائع كلها إلى طبيعة الجرم الغالب. فلو قلّ بعد الشّمس من الأرض عمّا هي عليه لعظمت الحرارة في هذا العالم، واحترق كلّ ما فيه. ولو زاد بعدها منها على ما هي عليه لغلب البرد والجمود على ما في هذا العالم، فلم يتفتّق النّبات ولا استقرّت الحياة. وكذا القول في مقادير حركات الكواكب ومراتب سرعتها وبطئها لو تغيّرت بالزيادة والنّقصان لاختلّت مصالح هذا العالم وهذا ما أراده حجة الإسلام بقوله : ليس في الإمكان أبدع مما كان، لا مما يعطيه ظاهر العبارة مما ينّزه الغزالي عن قصده.

هذا بيان تطرّق العدل إلى جميع المأمورات، وأما الإحسان فيستعمل متعديا بنفسه فيكون بمعنى الإتقان، ويستعمل متعدّيا بإلى فيكون بمعنى فعل الخير والجميل. وهو في الآية يحتمل أن يكون من المتعدّي بإلى، فيكون أمرا بمكارم الأخلاق، وأن يكون من المتعدّي بنفسه فيكون المراد إحسان الأعمال وإتقانها. وهو إمّا بحسب الكميّة كالتطوّع بنوافل الخيرات، أو بحسب الكيفيّة كما جاء في الحديث : «الإحسان أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك». فإنّ الإحسان فيه بمعنى إتقان العمل والعبادة بالخشوع وفراغ البال لمراقبة المعبود حتى كأنّه يراه، وإليه الإشارة لقوله: «كأنّك تراه» ويستحضر أنّه مطلّع على أعماله، وإليه الإشارة بقوله «فإنّه يراك». وهاتان الحالتان تثمران معرفة الله وخشيته.

وبالجملة فالعدل عبارة عن القدر الواجب من الخيرات، والإحسان عبارة عن الزيادة في تلك الطاعات بحسب الكميّة وبحسب الكيفيّة وبحسب الدواعي

والصوارف، وبحسب الاستغراق في شهود مقامات العبوديّة والربوبيّة. ويندرج في الإحسان الشفقة على مخلوقات الله. وهي أقسام كثيرة أشرفها وأجلّها : صلة الرّحم، فلذا خصها الله تعالى بالذّكر مع اندراجها فيما قبلها، وقال ﴿وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى﴾.

وأما تناول قول الله تعالى ﴿وَيَنْهَى عَنِ الفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالبَغْيِ﴾ لسائر المنهيّات، فإيضاحه أنّ جميع ما نهى الله عنه يرجع إلى طغيان قوة القوى الثلاث التي أودعها الله في النّفوس البشريّة وطبعها عليها، ذلك أنّ في النّفوس البشريّة أربع قوى كامنة فيها كمون النّار في الزّند، وهي الشهوانية البهيميّة والغضبيّة السبعيّة والوهميّة الشيطانيّة والعقليّة الملكيّة. أما القوة العقليّة الملكيّة فغنيّة عن التّأديب والتّهذيب، لأنّها من جواهر الملائكة ومن نتائج الأرواح القدسيّة العلويّة، وأما غيرها من القوى فمفتقر إلى التّأديب والتّهذيب. فالقوّة الشهوانيّة ترغب في تحصيل اللّذات الشهوانيّة. وهذا النوع مخصوص باسم الفحش. وقد سمّى الله تعالى الزنا فاحشة فقال : ﴿إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلاً﴾. فالمنهيّ عن الفحشاء لمنع تحصيل الملذات الشهوانية الخارجة عن إذن الشريعة. والقوّة الغضبيّة السبعيّة تسعى في إيصال الشرّ والبلاء والإيذاء إلى الناس، ولما كان يتبادر من النّاس إنكار تلك الحالة أطلق عليها اسم المنكر، ونهى عن الإيغال في متابعة القّوة الغضبيّة. والقوّة الوهميّة الشيطانيّة تحاول الاستعلاء على النّاس والترفّع وإظهار الرّئاسة والتقدّم، وذلك هو المراد بالبغي. وروعي في التّرتيب بين هذه النّواهي حالة القوى الثلاث إذ أخسّها الشهوانيّة. وأوسطها الغضبيّة، وأعلاها الوهميّة، فقد جمعت هذه الآية ما يتّصل بالتّكاليف فرضا ونفلا، وما يتّصل بالأخلاق والآداب عموما وخصوصا. ولهذا كان لها الأثر البالغ في نفوس مستمعيها، فقد روي عن عثمان بن مظعون الجمحي أنّه أسلم أوّلا حياء من رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يتمكّن الإيمان في قلبه إلا بعد نزول الآية وسماعها. وروي عن علي أنّه قال :

أمر الله نبيّه أن يعرض نفسه على قبائل العرب فخرج وأنا معه وأبو بكر، فوقفنا على مجلس عليهم الوقار، فقال أبو بكر : ممن القوم. فقالوا : من شيبان بن ثعلبة، فدعاهم رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى أن ينصروه، فإنّ قريشا كذّبوه. فقال مقرون بن عمرو إلى : «من تدعونا أخا قريش ؟» فتلا رسول الله صلى الله عليه وسلم : ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالعَدْلِ وَالإِحْسَانِ﴾ الآية. فقال مقرون بن عمرو. دعوت والله إلى مكارم الأخلاق ومحاسن الأعمال، ولقد أفك قوم كذّبوك وظاهروا عليك.

ونزول هذه الآية بمكّة يقرب كون المراد بالإحسان فيها إيصال الجميل والخير إلى ا لخلق، فإنّ الآيات المكّية يرجع معظمها إلى التّوحيد ومكارم الأخلاق والتّحذير والتّبشير، ومجادلة الكفّار بالبراهين على فساد معتقداتهم. ولهذا كانت عامة العموميّات المكيّة عريّة عن التّخصيص والنّسخ وغير ذلك من الأمور العارضة، حتى ذهب بعض حذّاق العلماء وهو الشيخ أبو إسحاق الشاطبي إلى أنّ عموم الآيات المكيّة لا تحتمل التّخصيص لأنّها محكمات نزلت بمكّة احتجاجا على الكفار وردّا عليهم، فلو احتملت الخصوص لم تقم عليهم بها حجة لاحتمال التّخصيص بالقياس أو غيره.

وقد ظهر بما ذكرناه شأن الإحسان في هذه الملّة الحنيفيّة وخطره وعمومه، وأنّه من أوّل ما وقع الأمر به والإرشاد إليه. والإحسان في التّحقيق وليد رقّة القلب المعبّر عنها بالرّحمة التي ندب الله إليها بقوله : ﴿وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ وَتَوَاصَوْا بِالمَرْحَمَةِ﴾. فإنّ ما خرج مخرج المدح مأمور به، كما أنّ ما سيق مساق الذّم منهيّ عنه.

والرّقة القلبيّة تارة تكون فطريّة، وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «أنّ امرأة بغيّا رأت كلبا في يوم حار يطيف ببئر أنّ هذه رحمة يودعها الله في قلب من يشاء. وعن عائشة رضي الله عنها، قالت : «جاء أعرابي إلى رسول الله صلى الله

عليه وسلم قال : إنكم تقبلون الصبيان وما نقبّلهم، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: أو أملك لك أن نزع الله الرّحمة من قلبك. وقبّل رسول الله صلى الله عليه وسلم الحسن والحسين ابني عليّ وعنده الأقرع ابن حابس التميمي، فقال الأقرع : إنّ لي عشرة من الولد ما قبّلت منهم أحدا قطّ. فنظر رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم قال: «من لا يرحم لا يرحم»، وتارة تكون بما عرض للنفس من آلام وأحزان فأفزعها وأقضّ مضجعها، فإذا طرق خيال تلك الآلام وتراءى شبحها تعاود النّفس ذكرياتها، فيحملها الفزع منها على العطف على من أصابته ليخفّف وقعها عليه وترجع مرارتها. وهذا أحد المقاصد الشرعية في إيجاد الصّوم، فإنّ الصائم إذا مسّه وقع الجوع والظمأ يرّق للفقير الذي يبيت على الطوى ويبعثه ذلك على إنجاده والاهتمام بشأنه. والبلايا كثيرا ما تحمل في مطاويها منحا وعطايا، كما وقع لهذا الرجل الذي أخبر عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم، فإنّه لما اشتد به العطش وآلمه حمله ذلك على أن يشفق على الكلب الذي بلغ به العطش مبلغا عظيما فسقاه فغفر الله تعالى له. وهذا الرجل الذي أخبر عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم يظهر أنّه من الأمم السابقة، ولهذا استدلّ به الأبّي على أنّ شرع من قبلنا شرع لنا قال : وهو فائدة الأخبار بالحديث. وقد كثر في هذه المسألة الاختلاف والاختيار، فينبغي أن يعلم أنّ مورد الخلاف فيما ثبت شرعا أنه شرع من قبلنا ولم يثبت فيه ناسخ، ولا أنّه شرع لنا. ومذهب إمام دار الهجرة على ما حكاه أبو الوليد الباجي وحافظ المذهب ابن رشد أنّه شرع لنا، وهو اختيار الشيخ ابن الحاجب، والمشهور عند الشّافعية أنّه ليس لنا، وهو مختار الآمدي والشّيخ تاج الدين ابن السبكي، والمسألة كما قال الأبياري ظنيّة. ومن أظهر ما استدلّ به على أنّه شرع لنا حديث : «من نام عن صلاة أو نسيها فليصلّها إذ ذكر» وتلا رسول الله صلى الله عليه وسلم قول الله تعالى ﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي﴾. والخطاب في الآية لموسى عليه

السلام. فالسياق ظاهر في الاستدلال على جوب الصلاة عند التّذكير بالآية، وإلاّ لم يكن للتّلاوة فائدة، ولو لم يكن شرع من قبلنا شرع لنا ما تمّ الاستدلال. وهذه الدلالة هي دلالة الإيماء. وهو أن يذكر شيء لو خلا عن التأثير في الحكم لكان لغوا يجلّ وينزّه عنه منصب الشارع. وحاول الآمدي التفصّي عن دلالة الحديث على أنّ شرع من قبلنا شرع لنا، بأنّ فائدة التلاوة تنبيه الأمّة على أنّها مأمورة بذلك كما أمر موسى عليها لسلام. ولا يخفى أنّ السياق يأبى ذلك. على أنّه ورد في رواية لمسلم : «إذا رقد أحدكم عن الصلاة أو غفل عنها فليصلّها إذا ذكرها فإنّ الله تعالى يقول: ﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي﴾. والفاء ظاهرة في التّعليل. وبهذه الرواية استدلّ الشيخ تقي الدين السّبكي على جواز أن يسقط من التلاوة ما لا دخل له في الاستدلال إذا قصد بالتّلاوة الاستدلال. أما استدلال الأبّي على أنّه شرع لنا بانعدام فائدة الإخبار، على تقدير أنّه ليس شرعا لنا ففيه مجال للبحث، إذ من الفوائد التّرغيب في فعل الخير بالتّنبيه على أنّ الخير يثمر أطيب الثمار، وإن أصاب أخسّ الأشياء وأحقر الأمور، والكلب عرفا أخسّ الحيوانات وأحقرها وأسفلها، ولهذا ضربه الله مثلا لمن علّمه حجج التّوحيد وفهّمه أدلّته، حتى صار عالما ثم نكص على عقبيه فكفر بها ونبذها ظهريّا فتردّى إلى ما لا غاية وراءه في الخسّة والدّناءة، فأشبه في مواظبته على العمل الخسيس والفعل القبيح لخبث النّفس وخسّة الطّبع الكلب اللاهث، فإنّه يلهث في حال الإعياء وفي حال الراحة وفي حال العطش وفي حال الريّ، فقال تعالى : ﴿وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ الذِي آتَيْنَاهُ آيَاتِنَا فَانسَلَخَ مِنْهَا فَأَتْبَعَهُ الشَّيْطَانُ فَكَانَ مِنَ الغَاوِينَ، وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا وَلَكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلى الأَرْضِ وَاتَّبَعَ هَوَاهُ، فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الكَلْبِ إِنْ تَحْمِلْ عَلَيْهِ يَلْهَثْ أَوْ تَتْرُكْهُ يَلْهَثْ، ذَلِكَ مَثَلُ القَوْمِ الذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا﴾ وفي هذا المثل عظة بالغة لمن كان معه قائد للخير من علم وفضل، فتدلّى إلى فعل القبيح من سعاية أو إفك

أو خيانة لخبث في النّفس وخساسة في الطّبع. وقوله في الحديث (إذا هو بكلب يلهث) اللهث واللهاث كما في اللسان حرّ العطش في الجوف اهـ. ولهث الرّجل والكلب والطّائر من باب سمع ومنع، لهثا ولهاثا إذا أخرج لسانه عطشا أو تعبا أو إعياء. وفي مفردات الرّاغب: اللهث ارتفاع النّفس من الإعياء اهـ، ومن المجاز قولهم : يقاسي لهاث الموت أي شدّته. وقوله في الحديث (فملأ خفّه فأمسكه بفيه ثم رقى فسقى الكلب) ففيه إضمار والتّقدير فنزل البئر فملأ خفّه. والغرض من سوق ذلك بيان ما حصل للإنسان من التّعب البدنيّ والماليّ، فاحتاج إلى إمساك الخفّ بفمه ليعالج بيديه الصّعود من البئر، وذلك يدلّ على أنّ الصعود منها كان عسرا، واستعمل خفّه فيما يفسده غالبا. وقوله في الحديث (فشكر الله فغفر له). الشكر من العباد عرفان الإحسان ونشره، وقيل لا يكون إلا عن يد، والحمد يكون عن يد وغير يد. قاله ثعلب واستدلّ ابن سيده على ذلك بقول أبي نخيلة:

شكرتك، إن الشكر حبل من التقى
وما كلّ من أوليته نعمة يقضى

وقيل الشكر مقلوب الكشر أي الكشف، وقيل أصله من «عين شكري» أي ممتلئة والشكر على هذا : الامتلاء من ذكر النعم قال المجد الفيروزابادي في البصائر : «الشكر على ثلاثة أضرب شكر بالقلب وهو تصوّر النّعمة، وشكر باللّسان وهو الثّناء على المنعم، وشكر بالجوارح وهو مكافأة النّعمة بقدر استحقاقه». وقد جمع الثلاثة قول الشاعر :

أفادتكم النعماء مني ثلاثة :
يدي ولساني والضمير المحجبا

ومبنى الشكر على خمس قواعد : خضوع الشاكر للمشكور، وحبّه له واعترافه بنعمته والثّناء عليه بها، وأن لا يستعملها فيما يكره وتكلّم الناس في الفرق بين الحمد والشّكر أيهما أفضل. وفي الحديث : «الحمد رأس الشكر فمن لم يحمد الله لم يشكره».

وأما الشّكر من الله فالمجازاة والثناء الجميل. والفعل في الجميع شكره وشكر له، والثاني أفصح، قال تعالى : ﴿وَاشْكُرُوا لِي وَلاَ تَكْفُرُونِ﴾. وقال جلّ ذكره : ﴿أَنِ اشْكُرْ لِي وَلِوَالِدَيْكَ﴾. والشّكور من العباد الكثير الشّكر، وفي التّنزيل ﴿إِنَّهُ كَانَ عَبْدًا شَكُورًا﴾ وهو من أبنية المبالغة، وهو الذي يجتهد في شكر ربّه بطاعته وأداء ما وظف عليه من عبادته. وأما الشّكور في صفات الله تعالى فمعناه أنّه يزكو عنده القليل من أعمال العباد فيضاعف لهم الجزاء، وقيل هو معطي الثّواب الجزيل بالعمل القليل، لاستحالة حقيقته فيه تعالى، أو الشّكر في حقّه تعالى بمعنى الرضا والإنابة اللازمة للرضا، فهو مجاز في الرّضا ثم تجوز به إلى الإثابة، وقولهم شكر الله سعيه بمعنى أثابه : فشكر الله له في الحديث يحتمل الثّناء وقبول العمل، والفاء في قوله (فيغفر له) للسببية ويحتمل الغفران فتكون الفاء تفسيريّة لأنّ غفرانه له هو نفس الشّكر على حدّ ما قيل في قوله تعالى : ﴿ فَتُوبُوا إِلَى بَارِئِكُمْ فَاقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ﴾ بناء على قول من فسّر التوبة بالقتل. وقد جاء في الخبر حصول مثل هذه الحادثة لبغيّ من بغايا بني إسرائيل، فقد أخرج مسلم في صحيحه إثر هذا الحديث عن أبي هريرة عنّ النبي صلى الله عليه وسلم ردّا على من تعجّب من فيض عبراته لاحتضار سبطه : «فأدلع لسانه من العطش فنزعت له بموقها فغفر لها». ومعنى أدلع أخرج، ومعنى نزعت استقت، والموق بضم الميم هو الخفّ، فارسيّ معرّب.

وفي بعض روايات مسلم (بغيّ من بغايا بني اسرائيل) وفي هذا الحديث حجّة لأهل السنّة في أنّ الكبائر التي لم تقع التوبة منها تحت عفو الله تعالى. ومنع المعتزلة العفو عن الكبائر بدون توبة سمعا. وإن جاز عقلا عند كثير منهم، حتى قال بعض متأخّريهم : لم يذهب إلى منع العفو عقلا إلا أبو القاسم الكعبي. واستدلّ أهل السنّة على جواز العفو عقلا بأنّ العقاب حقّ الله فيحسن إسقاطه، إذ فيه نفع للعبد من غير أضرار بأحد، وعلى وقوعه سمعا بالآيات والأحاديث الصّحيحة الصّريحة في العفو والغفران. فأما الآيات فمثل قوله تعالى :﴿وَهُوَ الذِي يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ وَيَعْفُو عَنِ السَّيِّئَاتِ﴾ وقوله عز وجل :﴿إِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِلنَّاسِ عَلَى ظُلْمِهِمْ﴾ وقوله :﴿إِنَّ اللَّهَ لاَ يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ وأما الأحاديث فبحر لا ساحل له، وتأويل المعتزلة نصوص العفو والغفران بحملها على الصّغائر أو على الكبائر بعد التوبة، أو على تأخيرا العقوبات المستحقّة أو على عدم شرع الحدود في عامّة المعاصي، أو على ترك وضع الإصر عليهم من التّكاليف كما وضعها على الأمم السّابقة، أو على ترك ما فعل ببعض الأمم من المسخ وكتب الاثام على الجباه والأبواب، ونحو ذلك مما يفضحهم في الدنيا، إلى غير ذلك من التّأويل التي تأوّلوا عليها أمثال هذه الآيات، وردّ أهل السنة تأويلهم بأنّها عدول عن الظّاهر لغير دليل. إذ هو تقييد للمطلقات من غير قرينة وتخصيص للعمومات من غير مخصّص، وبأنّ فيها تفريقا بين الآيات والأحاديث الصّحيحة الصّريحة في هذا المعنى بلا فارق، مما لا يكاد يصحّ في بعض الآيات كقوله تعالى : ﴿إِنَّ اللَّهَ لاَ يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ فإنّ المغفرة بالتّوبة تعمّ الشّرك وما دونه، فلا تصحّ التفرقة وتعمّ كل أحد من العصاة، فلا يلايم التّعليق بمن يشاء المفيد للبعضيّة على أنّ في تخصيصها إخلالا بالمقصود، أعني تهويل شأن الشّرك

ببلوغه الغاية في القبح بحيث لا يغفر، ويغفر جميع ما سواه ولو بلغ مرتبة عليا في الكبر والفظاعة، هذا وحديث الباب رتّب فيه الغفران على سقي الكلب من غير تقيّد بنّية التّقرب إلى الله تعالى، ويلزم حمله على نيّة التقرب إلى الله، لأنّ الأعمال الاختيارية تعرى عن الثواب إذا خلت من نيّة التّقرب، لحديث «إنّما الأعمال بالنّيات وإنّما لكل امرئ ما نوى» وقد ذكر الشّهاب القرافي في الفرق الثامن عشر من فروقه، أنّ الأوامر التي تكون صور أفعالها كافية في تحصيل مصالحها لا تحتاج في الخروج من عهدة الأمر بها إلى نيّة، كدفع الديون وردّ المغصوب ونفقات الزوجات والأقارب وعلف الدّواب، لكن لا يحصل الثواب فيها إلا إذا قصد امتثال أمر الله بها. وبحث الشيخ ابن الشّاط في كلام القرافي فقال: «لا مانع من الثواب في أداء الدّين، ويكفي المستدين من النّية كونه قصد أداء دينه»، وظاهر هذا الحديث يشهد للشيخ ابن الشّاط، لكن أكثر العلماء على ما ذهب إليه الشّهاب.

وسقي الكلب الذي ترتّب عليه الغفران فعل اختياريّ، ويشترط في أسباب المثوبات أن تكون من الأفعال الاختيارية عند الشّهاب القرافي، حتى أنّه عقد في فروقه فرقا بين أسباب المثوبات وأنواع المكفّرات، حاصله أنّ أسباب المثوبات يشترط فيها أمران: أحدهما أن تكون من كسب العبد ومقدوره لقول الله تعالى : ﴿وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى﴾ فحصر ماله فيما هو من سعيه وكسبه، ولقوله جل ذكره: ﴿إِنَّمَا تُجْزَوْنَ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ فحصر الجزاء فيما هو معمول له، وثانيهما أن يكون ذلك المكتسب مأمورا به، فما لا أمر فيه لا ثواب فيه، كالأفعال قبل البعثة وكسماع الموتى المواعظ والقرآن والذكر لانعدام الأمر بالموت، وأما المكفّرات فلا يشترط فيها شيء من ذلك فتارة تكون مكتسبة، وقد قال تعالى : ﴿إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ﴾ وفي الحديث «اتّبع السيئة الحسنة تمحها» وتارة تكون غير

مكتسبة كالمصائب المؤلمة، ففي الحديث لا يصيب المؤمن وصب ولا نصب حتى الشوكة يشاكها إلا كفّر به من ذنوبه» ونازع الشيخ ابن الشاط فيما ذهب إليه لمخالفته للأحاديث الظاهرة في خلافه، وأوجب حمل الآيتين وشبههما على الإيمان أو عليه، وعلى سائر الأعمال القلبيّة جمعا بين الأدلة، وقال اللقاني : إنّ ما اشترطه شرط في المكلّف به لا في مطلق المثاب عليه كما هو مبسوط في مباحث التّكليف من الأصول ولم يجب عن استدلال الشّهاب بالآيتين، وقد سمعت جواب ابن الشّاط عنهما، ووجه حمل الآيتين على ما ذهب إليه أنّ القصر فيهما إضافي ردّا على مزاعم الكفار أنّهم من ذريّة الأنبياء، وأنّ أعمال أسلافهم الصالحة تنالهم، فالمنفيّ أعمال خاصة لا مطلق الأعمال، على أنّ الآيتين لو كانتا على ما فهمه الشهاب للزم أن يشترط ذلك في المكفّرات، إذ هي جزاء لا محالة، وأصل ما ذهب إليه القرافي لابن مسعود، فقد روي عنه «أنّ الوجع لا يكتب به أجر، لكن تكفّر به الخطايا»، وذكر النّووي في شرح مسلم أنّ ابن مسعود اعتمد على الأحاديث التي فيها تكفير الخطايا فقط، ولم تبلغه الأحاديث المصرحة برفع الدرجات وكتب الحسنات، كحديث مسلم «ما من مسلم يشاك شوكة فما فوقها إلا كتب له بها درجة ومحيت عنه بها خطيئة» وفي لفظ «ما يصيب المؤمن شوكة فما فوقها إلا رفعه الله بها درجة وحطّ عنه بها خطيئة» وجعل النّووي هذه الأحاديث بشارة عظيمة للمسلمين قائلا : «إنّه قلّ أن ينفك الواحد منهم ساعة من هذه الأمور»، وقال : «فيها تكفير الخطايا ورفع الدرجات وزيادة الحسنات بالأسقام ومصائب الدنيا وإن ثقلت عليه مشقتها، وهذا هو الصحيح الذي عليه جماهير العلماء»، اهـ كلامه، وقوله في الحديث (قالوا يا رسول الله وإنّ لنا في البهائم أجرا) الضمير يعود إلى الصحابة، وهو استفهام مؤكّد للتعجّب والمعنى : أو إنّ لنا في سقي البهائم أو الإحسان إليها أجرا، قال: «في كل كبد رطبة أجر». أي في إرواء

كلّ ذي كبد رطبة برطوبة الحياة من جميع الحيوانات، أو هو كناية عن الحياة، لأنّ الرطوبة لازمة لها أو هو من باب وصف الشيء باعتبار ما يؤول إليه، فيكون معناه : في كلّ كبد حريّ لمن سقاها حتّى تصير رطبة أجر.

والحديث عام يتناول جميع الحيوانات لا فرق بين المحترم منها وغيره، وقد اختلف العلماء في بقائه على عمومه أو تخصيصه بالحيوانات المحترمة، فذهب أبو الوليد الباجي إلى حمله على العموم فقال في المنتقى: «هو عام في جميع الحيوانات ما يملك منها وما لا يملك فإنّ في الإحسان إليها أجرا»، وقال أيضا في شرح قول الموطأ لمالك عن نافع عن عبد الله بن عمر أنّ رسول الله صلى الله عليه وسلم أمر بقتل الكلاب ما نصّه : «وليس ذلك مما يمنع الإحسان إليها حال حياتها. وأن يحسن قتلها ولا تتّخذ غرضا ولا تقتل جوعا ولا عطشا اهـ»، وإلى العموم ذهب الداودي، وقال أبو عبد الملك هذا الحديث كان في بني إسرائيل، وأما الإسلام فقد أمر بقتل الكلاب، فقوله (في كل كبد) مخصوص ببعض البهائم مما لا ضرر فيه، لأنّ المأمور بقتله كالخنزير لا يجوز أن يقوى ليزداد ضرره، وكذا قال النّووي : عمومه مخصوص بالحيوان المحترم وهو ما لم يؤمر بقتله، فيحصل الثواب بسقيه، ويلحق به إطعامه وغير ذلك من وجوه الإحسان، وقال ابن التّين. لا يمتنع إجراؤه على عمومه فيسقى ثم يقتل لأنّا أمرنا أن نحسن القتلة، ونهينا عن المثلة، وقد ظهر من هذه الأنقال أنّ حمل الحديث على العموم هو الأقوى نظرا ودليلا، لأنّ المخصّص يلزم أن يكون منافيا، والقتل لإيذائها لا ينافي الإحسان إليها حال حياتها، كما صرّح به الباجي وابن التّين.

وقد زيّف العيني ما ذهب إليه أبو عبد الملك بوجوه لا تخلو من ضعف: الأوّل أنّ قوله كان في بني إسرائيل لا دليل عليه فما المانع أن يكون أحد من هذه

الأمّة قد فعل هذا، فأخبر رسول الله صلى الله عليه وسلم بذلك حثّا على مثل هذا الفعل، أو أن يكون أحد من هذه الأمّة يفعل ذلك وأخبر رسول الله صلى الله عليه وسلم بذلك في صورة الكائن لتحقّق وقوعه. قلت : هذا الردّ عندي ضعيف أما على احتمال أنّه وقع في زمن الرسول فلأنّ جهل عموم الصحابة أنّ ذلك قربة حتى سألوا متعجّبين فقالوا : «وإن لنا في البهائم أجرا». يبعد انفراد علم الفاعل بأنّه قربة فيفعل فتقع المغفرة له. والفعل في زمن النّبوة مظنّة الظهور والعلم بفاعله، ولم يحصل ذلك على أنّ خبر وقوع مثل ذلك لبغي من بغايا بني إسرائيل. وجمع مسلم للحديثين في قرن واحد يقرب أنّ ذلك وقع لواحد من الأمم السابقة، وأمّا على احتمال أنّه سيق فزيادة على كونه تأويلا وإخراجا للكلام عن ظاهره بلا دليل، يبعده أنّه لو كان أخبارا بالمغيبات لوقع الإيماء إلى ذلك.

- الثّاني من ردود العيني لكلام أبي عبد الملك أنّ قوله (وأمّا الإسلام فقد أمر بقتل الكلاب) لا يقوم به دليل على مدعاه، لأنّ أمر رسول الله بقتل الكلاب كان في أول الإسلام، ثم نسخ ذلك بإباحة الانتفاع بها للصيد والماشية والزرع، والإباحة بعد التحريم نسخ لذلك التحريم ورفع لحكمه. قلت في هذا الردّ نظر لأنّ العلماء اختلفوا في الأخذ بحديث قتل الكلاب. فأخذ مالك وأصحابه وجماعة بالحديث في قتلها إلا ما استثنى وهو كلب الصيد والماشية، وذهب آخرون إلى جواز اتّخاذ الكلب ونسخ القتل والنّهي عن الاقتناء، إلا في الأسود. واختار القاضي عياض في تنزيل الأحاديث الواردة في ذلك أنّ ظواهرها أوّلا تقتضي عموم القتل والنهي عن الاقتناء، ثم نسخ هذا العموم بقصر القتل على الأسود البهيم ومنع الاقتناء إلا في الثلاثة : كلب الصيد وكلب الزرع وكلب الماشية. وقد تبيّن بما نقلناه أنّ الردّ لا ينهض على القول بقتل الكلاب التي لم تستثن إذ لا نسخ فيها.

- الثّالث من ردود العيني أنّ التخصيص لا دليل عليه وهو ضعيف، فإنّ الذاهب إليه رأى أنّ الأمر بالقتل مناف للإحسان. فالوجه في الردّ ما قاله الباجي وابن التّين. وقد استنتج من هذا الحديث فوائد منها جواز الصدقة على الكافر لعموم قوله «في كلّ كبد رطبة أجر» ويدل عليه قول الله تعالى : ﴿وَيُطْعِمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا﴾ لأنّ الأسير إنّما يكون في الأغلب كافرا.

ومنها جواز حفر الآبار في الصحراء لانتفاع عطشان وغيره قاله الزّرقاني. ولعلّ ذلك بضميمة ما جاء في رواية الدّارقطني «يمشي بفلاة» وفي رواية أخرى «يمشي بطريق مكّة». قلت : لو استدل به على جواز انتفاع غير حائز البئر بمائها إذا كانت في أرض مباحة، أو على جواز انتفاع المضطّر بما لا يملكه لكان سديدا. ومنها جواز السفر بغير زاد وهو استنتاج ضعيف لاحتمال أن يكون له زاد قد نفد أو ظنّ حصول الزّاد في الطريق. ومنها أنّ سقي الماء من أعظم القربات، قال بعض التّابعين : من كثرت ذنوبه فعليه بسقي الماء. وفي حديث سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم : أيّ الصّدقة أفضل ؟ قال : سقي الماء». ومنها الحثّ على الإحسان إلى النّاس لأنّه إذا حصلت المغفرة بسبب سقي الكلب فسقي بني آدم أعظم أجرا.

وقد كشف هذا الحديث اللثام عن اهتمام الشارع بالحيوانات العجم وحمايته لها، الأمر الذي يظنّه المفتونون من مبتكرات الغربيين لجلهم بتعاليم هذا الدّين، مع نهي الشارع أنّ يتّخذ ذو الروح غرضا، ونهيه عن قتل الطير عبثا، ونهيه عن الوسم في الوجه. وقوله لمّا رأى بعيرا قد لصق أو لحق ظهره ببطنه : «اتقوا الله في هذه البهائم العجم، فاركبوها صالحة وكلوها صالحة». وقوله «دخلت امرأة النار في هرّة ربطتها فلم تطعمها ولم تدعها تأكل من خشاش الأرض». وقوله : «في كلّ كبد رطبة أجر». فشريعتنا المباركة هي شريعة العدل والإحسان. وقد استنتج البخاري من هذا الحديث

فضل سقي الماء فترجم بذلك له. ولعلّ سبب غزارة الأجر في سقي الماء عموم الاحتياج إليه وكونه من المواد الأوّلية للحياة وازدهار العمران. ومعلوم أنّ عظم الأجر قد يكون لعظم المنفعة كسقي الماء. وقد يكون لعظم الموضوع وشرف المتعلّق والانتساب، كالذكر الذي مرجعه تنزيه الله عما يقوله الغاوون، أو الثّناء عليه بصفاته الذاتيّة ونعمه البالغة نهاية الكمال. والحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله.

وهذا آخر ما أردنا جمعه من المجالس وإبراز ما تضمّنته من النّفائس فدونكها أيّها النّاظر التّمتع بزخارف أزهارها واستنشاق عبير رندها وعرارها، والتملؤ من جمالها واحتساء جريالها، ففيها مباحث شيّقة وتحقيقات مؤنّقة وأنظار نيّرة واستنتاجات مبتكرة لم تطمثها يد لامس. وكان لها من الله خير حارس، هدتنا إليها بوارق التّوفيق، وأدار علينا منها ما هو ألذّ من الرحيق، جعلها الله تعالى من العمل المرفوع والسّعي المحمود، وجزانا عليها مغفرة تلحقنا بالصالحين في جنّات الخلود.



تذييل وفهرسة

ختم الحديث الشريف بتونس

إن آخر حديث حديث أخرجه الإمام محمد بن إسماعيل البخاري في صحيحه كان في باب قول الله تعالى ﴿وَنَضَعُ المَوَازِينَ القِسْطَ لِيَوْمِ القِيَامَةِ﴾: حدّثنا أحمد بن إشكاب محمد بن فضيل عن عمارة ابن القعقاع عن أبي زرعة عن أبي هريرة رضي الله عنه قال : "قال النبيّ صلى الله عليه وسلّم : كلمتان حبيبتان إلى الرّحمان خفيفتان على اللّسان ثقيلتان في الميزان "سبحان الله وبحمده، سبحان الله العظيم" .

أمّا آخر حديث أخرجه الإمام مسلم القشيري النيسابوري في صحيحه في كتاب التفسير فهو : "حدّثنا عمرو بن زرارة حدّثنا هشيم عن أبي مجلز عن قيس بن عبادة، قال سمعت أباذر يقسم قسما أنّ ﴿هَذَانِ خَصْمَانِ اخْتَصَمُوا فِي رَبِّهِمْ﴾ أنّها نزلت في الذين برزوا يوم بدر حمزة وعلي وعبيدة ابن الحارث، وعتبة رشيبة ابنا ربيعة والوليد بت عتبة" .

والإمام مسلم هو تلميذ الإمام البخاري، ولقد اعتنى علماء تونس بالصّحيحين وبكتاب الشّفاء في أقوال المصطفى للقاضي عياض اليحصبي، وبموطأ الإمام مالك بن أنس رضي الله عنهم جميعا.

ولقد اعتادت جوامع تونس بتلاوة الحديث الشريف منذ العهد الحفصي، وتعود أسباب ذلك إلى كثرة البدع والأساطير التي شوّهت السنّة النبويّة بعد أن حكم الفاطميّون البلاد التونسية، وللإشارة فإنّ الشّيعة ينقسمون إلى فرق، والفرق المعتدلة منها هي الشيعة الإمامية الإثنا عشريّة الموجودة حاليّا بدولة إيران الشقيقة، والشيعة الزّيديّة الموجودة بدولة اليمن الشقيقة. ذكر محمد ابن الخوجة في كتابه مجموع الأختام بأنّ أوّل ختم للحديث الشريف حصل بتونس أسّسه أحد سلاطين بني حفص بجامع أبي محمد الحفصي بالعاصمة الذي تمّ بناؤه سنة 899 هـ القرن 15 ميلادي، وجرت العادة منذ ذلك العصر أن يقع احتفال خاص بختم تلاوة الحديث بدرس يلقيه الإمام الخطيب.

ولقد وصف محمد بن أبي دينار الرّعيني القيرواني في كتابه : "المؤنس في أخبار إفريقيّة وتونس" مجالس الأختام بدقّة، فبيّن أنّ أهل تونس كانوا يعتنون بشأن الحديث الشّريف أيّما اعتناء، وكانت لهم أماكن معدودة للاحتفال وأيّام معدودة، بحيث يكون يوم كذا في المسجد الفلاني عند الشيخ فلان، فتهرع النّاس إلى المسجد وتوقد الشموع الشّموع وتسرج القناديل ويبخّر المكان بأنواع الطّيب. ومن تعظيم النّاس وإجلالهم ليوم الختم أنّهم يشتغلون به عن أهمّ شيء من جميع أشغالهم، ويغلقون حوانيتهم وينادي المنادي قبل ذلك: "ألا إنّ الختم لجامع البخاريّ كذا في موضع كذا" . فيفزع النّاس ويتسارعون لذلك، وتتسارع له النّساء والصّبيان والخواصّ والعوام. وجرت العادة في مثل هذه الأختام أن يحضر السّلطان والأمراء والوزراء وشيوخ المجلس الشّرعي وعلماء جامع الزّيتونة المعمور وعدد غفير من النّاس، وكان لمساجد العاصمة التونسيّة عادة خاصّة حيث يفتتح الإطار الدّيني الختم بقراءة القرآن العظيم ثم يروون آخر كتاب

الشّفاء للقاضي عياض وآخر الجامع الصّحيح الإمام البخاري، وللتّوضيح فإنّ كتاب الشّفاء يضمّ ترجمة مستفيضة لسيرة محمّد صلى الله عليه وسلّم، وصحيح البخاري يضمّ أحاديث الرّسول الكريم الصحيحة وسنّته العطرة التي تشمل أقواله وأفعاله وإقراراته. ونظرا لقيمة هذين الكتابين الجليلين كان النّسوة يتبرّكن بهما ويقسمن بهما قائلات : "والشّفاء والبخاري"، أمّا صحيح مسلم فقد اعتنى به علماء تونس كتابة، حيث تولّى شرحه الإمام محمد المازري (536-هـ) في كتاب عنونه بـ "المعلم بشرح فوائد مسلم" تولّى تحقيقه وطبعه فضيلة شيخنا المغفور له محمد الشاذلي النيفر، وشرحه أيضا محمّد الأبّي الوشتاتي تلميذ قطب علماء تونس في العهد الحفصي الشيخ محمد بن عرفة (803- هـ) في كتاب وسمه بـ "إكمال الإكمال" كما أخرج الشيخ محمد المجدوب "عوالي مسلم" في كتاب مستقل. وإنّ الاشتغال بالحديث الشريف من أجل العلوم الرّاجحات وأفضل أنواع الخير وأكّد القرابات، ولقد اشتغل به العلماء خلفا عن سلف، وكانت الطريقة التي جرت عليها الأختام بتونس في القديم مفتقرة إلى قراءة الحديث رواية، وعلى ذكر فضائل الأعمال مجرّدة من المسائل الأصوليّة والأبحاث البيانيّة والمناقشات المنطقيّة، وهي بعيدة في مسلك الإفادة عن طريقة النّفع والإجادة، حيث كان مقتصرا فيها على الجهة التعبديّة دون تدبّر لمعاني ما تضمنّه الحديث الشريف من الغرر وإدراك ما حوته عبارته من الدّرر، وبقي العمل على ذلك المنوال إلى سنة 1811 أيام حكم حمودة باشا باي، حيث استعمل الشيخ أحمد بن الخوجة أسلوب الأختام دراية على معنى الجميع بين فضيلتي الجهة التعبّديّة والغاية العلميّة العمليّة، وأسلوب الأختام دراية أن يتولّى الإمام الخطيب قراءة النصّ النّبوي، ثمّ يشرع في شرحه بإطناب بحضور العامّة والخاصّة من الفقهاء ورجال السّياسة.

ولقد عرّف أحمد التّهانوي في كتابه "قواعد في علوم الحديث" حدّ علم الحديث الخاصّ بالدّراية بقوله : "هو علم يعرف به حقيقة الرّواية وشروطها وأنواعها وأحكامها، وحال الروّاة وشروطهم وأصناف المرويّات وما يتعلّق بها". وأضاف طاش كبري زاده في كتابه: "مفتاح السّعادة ومصباح السّيادة في موضوعات العلوم" موضوع علم الحديث دراية أحاديث الرّسول صلى الله عليه وسلّم من حيث دلالتها على المعنى المفهوم والمراد، وغايته التحلّي بالآداب النّبويّة والتخلّي عمّا يكرهه وينهى عنه، ومنفعته أعظم المنافع كما لا يخفى على المتأمّل". وهكذا نسج على منوال الشيخ أحمد بن الخوجة علماء الدّيار التونسيّة جيلا بعد جيل، وانتهجوا أسلوب الدّراية في جميع أختامهم، ومن بين هؤلاء: الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور والشيخ محمد العزيز جعيّط والشيخ محمد النجّار والشيخ محمد ابن القاضي والشيخ سالم بوحاجب والشيخ أحمد بيرم والشيخ محمد البشير النيفر وغيرهم.

ومن الكتب التي اعتنت بدراسة أختام الحديث الشّريف في رمضان المعظّم:

- المؤنس في أخبار إفريقيّة وتونس لأبي عبد الله محمد الرّعيني القيرواني.
- تاريخ معالم التّوحيد في القديم والجديد لمحمد ابن الخوجة.
- مجموع الأختام لمحمد ابن الخوجة.
- مجالس العرفان ومواهب الرّحمان للشيخ محمّد العزيز جعيّط.
- مجموع أختام الحديث الشريف لأحمد المهدي النيفر.
- إضافة غلى عدّة دراسات نشرتها مجلّة الهداية التونسيّة.

فأهل تونس، كان لهم اعتناء كبير بشأن ختم الحديث النّبوي الشّريف في شهر

رمضان المعظّم، وقد ذكر ابن أبي دينار[1] (كان حيّا سنة 1110هـ/1700م) في كتابه : "المؤنس في أخبار إفريقية وتونس"، أنّ النّاس كانوا يحتفلون بالأختام الرّمضانيّة، وكانت لهم أماكن معدودة للاحتفال وأيّام معدودة، بحيث يكون يوم كذا في المسجد الفلاني عند الشيخ فلان، فتهرج النّاس إلى محلّه وتُوقد الشّموع وتسرج القناديل، ويبخّر المكان بأنواع الطّيب[2].

ولقد تحدّث الشيخ محمد الشاذلي النيفر (-1997م) عن الأختام الرمضانيّة في مجلّة الهداية الإسلامية[3]، مبيّنا أنّ الأختام التي احتفظ بها تتعلّق بصحيح البخاري والموطّا، ومسلم وتفسير المعوّذتين[4] وجرت العادة في مثل هذه المناسبات أن يحضرها الباي والأمراء وجميع الوزراء، وشيوخ المجلس الشّرعي وعلماء الجامع الأعظم البارزين، وعدد غفير من النّاس[5]، وكان البايات في تونس يحضرون ثمانية أختام في رمضان، وهي ختم جامع أبي محمد، وجامع حرمل، وجامع الحلق، وجامع حمّودة باشا، وجامع صاحب الطّابع، وجامع سيدي يوسف، وجامع سبحان الله، ويختم بجامع الزيتونة[6].

---

[1] هو أبو عبد الله محمد بن أبي القاسم الرّعيني القيرواني : انظر ترجمته في : مخلوف: شجرة النّور 307 رقم 1190- أمّا في إيضاح المكنون للبغدادي 607/2 ومعجم المؤلّفين لكحالة 139/11، فإنّ ابن أبي دينار كان حيّا سنة 1092هـ/1681م.

[2] انظر : ابن أبي دينار : المؤنس 286-287.

[3] انظر : مجلّة الهداية: 3 حلقات، س12، 1405هـ/1984م1985-م

[4] انظر : النيفر : كتابة الأختام: مجلّة الهداية س12 ع3، جمادى الثانية 1405هـ/فيفري 1985م، 20-21.

[5] انظر: دون إمضاء: ختم الحديث الشّريف: الإدارة 23 رمضان 1368هـ/19 جويلية 1949م –النيفر: كتابة الأختام، الهداية ع3 س12، جمادى الثانية 1405هـ/فيفري 1985م، 21.

[6] انظر : جعيّط : كمال الدين : الشيخ جعيّط: حياته وآثاره، جوهر الإسلام س9 ع1397-10هـ/1977م، 42

وكان الشيخ جعيّط ختم بجامع الحلق، هذا الجامع الذي وقع فيه في مبادئ العقد السّادس من هذا القرن تغيير ميعاد ختم الحديث الشّريف، فقد كان الختم ينعقد به قُدُما في يوم 25 رمضان فأصبح في يوم 14 رمضان[7].

- طريقة الأختام :

يقول المحدّث محمد جمال الدين القاسمي الدّمشقي[8] (1332هـ/1914م) "إنّ الاشتغال بالحديث من أجل العلوم الراجحات، وأفضل أنواع الخير وآكد القربات، وكيف لا يكون كذلك وهو مشتمل على بيان حال أفضل المخلوقات عليه، من الله الكريم أفضل الصّلوات والسّلام والبركات، ولقد كان أكثر اشتغال العلماء بالحديث في الأعصار الخاليات، حتى لقد كان يجتمع في مجلس الحديث من الطالبين ألوف متكاثرات[9]، وجرت على تلك العادة سيرة السّلف الصالح، واقتدى بهم الخلف. فكانت مجالس الحديث طافحة بجماهير العلماء في عنفوان دولة الإسلام، وكانت قائمة بالدّيار التونسيّة وغيرها من البقاع، فقد نقل الشيخ محمد بيرم الثاني[10] (1247هـ/1832م)، حديث ختم للحافظ عماد الدّين إسماعيل بن كثير الشافعي[11] (774هـ/1373م)، كان قام به سنة (765هـ/1364م) بدمشق، وعلى هذا المنوال جرى علماء تونس منذ القرون الخالية، يعتنون بختم الحديث في أغلب الجوامع[12].

[7] أنظر: ابن الخوجة: محمد: معالم التّوحيد 81.

[8] الكتاني : فهرس الفهارس 358/1 – الزركلي : الأعلام 131/2 – كحالة : معجم المؤلفين 157/3-158.

[9] القاسمي : كتاب قواعد التّحديث من فنون مصطلح الحديث 44

[10] النّيفر : محمد : عنوان الأريب 78/2 – الخضر : محمد حسين : تونس وجامع الزيتونة 101 – بوذينة : محمد : مشاهير التونسيين 370.

[11] السيّوطي : ذيل طبقات الحفّاظ 361/3 – ابن العماد : شذرات الذّهب 6 / 231 – البغدادي : إيضاح المكنون 194/2.

[12] النّيفر : أحمد : كتاب مجموع أختام الحديث الشريف 03

وكانت الطريقة التي جرت عليها أختام تونس في القديم، مقتصرة على قراءة الحديث رواية.

وحدّ علم الحديث الخاصّ بالرّواية : "هو علم يشتمل على نقل أقوال النبيّ صلّى الله عليه وسلّم وأفعاله، وروايتها وضبطها وتحرير ألفاظها"[13].

ويقول صاحب مفتاح السّعادة : "في هذا الفنّ منفعة بيّنة وغاية عظيمة بل هو أحد أركان الدّين"[14].

قلت : وكانت الأختام بتونس مقتصرة على قراءة الحديث رواية، وعلى ذكر فضائل الأعمال مجرّدة من المسائل الأصوليّة والأبحاث البيانيّة والمناقشات المنطقيّة، وهي بعيدة في مسلك الإفادة عن طريقة النّفع والإجادة، حيث كان مقتصرا فيها على الجهة التعبّدية دون تدبّر لمعاني ما تضمّنه الحديث الشريف من الغرر، وإدراك ما حوته عبارته من الدّرر، وبقي العمل على ذلك المنوال إلى سنة (1226هـ/1811م) أيّام حكم الباي حمّودة باشا، حيث استعمل قاضي الجماعة لعهده الشيخ أحمد ابن الخوجة أسلوب الأختام دراية، على معنى الجمع بين فضيلتي الجهة التعبّدية والغاية العلميّة العمليّة[15].

وحدّ علم الحديث الخاص بالدّراية : "هو علم يعرف به حقيقة الرّواية وشروطها، وأنواعها وأحكامها وحال الرّواة وشروطهم، وأصناف المرويّات وما يتعلّق بها[16].

---

[13] التّهانوي : أحمد العثماني : قواعد في علوم الحديث 22 – القاسمي : كتاب قواعد التّحديث من فنون مصطلح الحديث 75.

[14] طاش كبري زادة : مفتاح السّعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم 52/2

[15] النيفر : أحمد : ن. م 04 – جعيّط : كمال الدين : الشيخ جعيّط : حياته وآثاره، جوهر الإسلام، س9 ع10 – 1397هـ/1977م، 42.

16 التهانوي : ن. م 23 – القاسمي : ن. م 75.

ويضيف صاحب مفتاح السّعادة : "وموضوعه أحاديث الرّسول صلى الله عليه وسلّم من حيث دلالتها على المعنى المفهوم والمراد، وغايته التّحلّي بالآداب النبويّة والتخلّي عمّا يكرهه وينهى عنه، ومنفعته أعظم المنافع كما لا يخفى على المتأمّل"[17].

وهكذا نسج على منوال الشيخ أحمد بن الخوجة علماء الدّيار التونسيّة، جيلا بعد جيل، ومن بينهم الشيخ جعيّط الذي انتهج أسلوب الدّراية في جميع أختامه.

ورجّحت أسلوب الدراية عند الشيخ جعيّط، لأنّه لم يترك سندًا علميّا يثبت أنّه من أهل الرواية، وشهادة ابن الخوجة في كتابه : "تاريخ معالم التّوحيد" عندما مدح الشيخ جعيّط بقوله: "أوجد العلماء العظام محرز قصب السّبق في كلّ مقام، العلاّمة الهمام، حسنة الأيّام، بحر العلوم الزّاخر، مصداق كم ترك الأوّل للآخر، عمدة أهل الرّواية والدّراية، ومن عليّه الاعتماد في كلّ غاية"[18].

فهذا التقريظ ليس له مستند علمي، ولما سألت الشيخ كمال الدين جعيّط عن هذا السّند، قال بأنّ الشيخ جعيّط أخذ سند الرّواية عن شيوخه الذين درّسوه علوم الحديث، وخصوصا الشيخ محمّد بن حمّودة جعيّط والشيخ محمّد النّجار وأضاف الشيخ كمال الدين جعيّط أنّ الشيخ أخذ سند الرّواية عن والده الشيخ يوسف جعيّط، الذي أخذه عن الشّيخ إبراهيم الرّياحي، دون أن يعثر الشيخ كمال الدين على سلسلة من سلاسل أسانيد والده[19].

---

[17] طاش كبري زادة : مفتاح السعادة 113/2.

[18] ابن الخوجة : معالم التوحيد 235

[19] لقاء مع الشيخ كمال الدين جعيّط 18-05-1991.

- نوعيّة أحاديث الأختام :

إنّ أحاديث الأختام الرمضانيّة منحصرة في الاستقراء من كتب الطّبقة الأولى وهي الموطّأ وصحيح البخاري وصحيح مسلم، وقد اعتمد على الصّحيحين اللذين اتّفق المحدّثون على أنّ جميع ما فيهما من المتّصل المرفوع صحيح بالقطع، وأنّهما متواتران إلى مصنّفيهما، وأنّ كلّ من يهوّن أمرهما فهو مبتدع غير سبيل المؤمنين[20].

وكان اعتماد الشيخ جعيّط على صحيح البخاري بمعدّل ستّة عشر حديثا، وعلى صحيح مسلم بمعدّل خمسة أحاديث، وحديث متّفق عليه وهو الحديث الثالث الخاص بفضل الغرس والزّرع.

ولتبين تمكّن الشيخ جعيّط من فنّ مصطلح الحديث وكتبه، فإنّه قام بتقييم الصحيحين في أختامه، ومن جملة ما قال عند تقييمه لصحيح البخاري : "من تتبّع صحيح البخاري في جامعه الصحيح، علم أنّ ما يستنبطه البخاري من الحديث، يجعل له عنوانا ويورد التّبويب عليه، حتى قيل مذهب البخاري في تراجمه"[21]. وقال عند تقييمه لصحيح مسلم : "اشتهر صحيح مسلم بلطائف من صنعة الإسناد تحرّاها لشدّة ورعه، فمنها أنّه قال في سند حديث : "الإِسْلاَمُ يَهْدِمُ مَا قَبْلَهُ"[22] حدّثني وحدّثنا، وأخبرني وأخبرنا، ويستعمل كلمة حدّثني فيما سمعه وحده، وحدّثنا فيما سمعه مع غيره، وأخبرني فيما قرأ وحده على الشيخ، وأخبرنا فيما قرئ على الشيخ بحضرته، وعندما يقول : "واللفظ لفلان"، يحقّق شدّة احتياطه وذلك أنّ مقصوده اتّفاق الرّواة في المعنى، واختلافهم في بعض الألفاظ.

[20] الدّهلوي : حجّة الله البالغة : 134/1 وما بعدها – القاسمي : قواعد التّحديث 241

[21] جعيّط : مجالس العرفان 201/1 ط. أولى

[22] مسلم بشرح النّووي 137/2.

وتراجم صحيح مسلم ليست من وضع مسلم، وإنّما هي من وضع الواقفين عليه من العلماء، ولهذا يكثر فيها الاختلاف بحسب اختلاف الاختيار، بخلاف صحيح البخاري فهي من وضعه حتّى قيل : فقه البخاري في تراجم صحيحه"[23].

وبتتبّع الأحاديث الشّريفة التّي تولّى الشيخ جعيّط شرحها والتأمّل فيها، يتبيّن أنّ الشيخ لم يتناول موضوعا واحدا، بل تناول مباحث في العبادات، وفي التشريع وفي الأخلاق والسّلوك وفي الكلام...

والأحاديث الخاصّة بالعبادات تشمل : "حديث القبلة"، و"حديث الآذان"، و"حديث الزّكاة"، أمّا الأحاديث الخاصّة بالمعاملات، فهي تشمل، حديث "فضل سقي الغرس" وحديث "فضل سقي الماء".

والأحاديث الخاصّة بالتّشريع تشمل : "حديث المبايعة"، وحديث كون "الأمّة المحمّديّة وسطا"، وحديث "المؤاخاة بين عبد الرحمن بن عوف وسعد بن الربيع"، وحديث "التفقّه في الدّين"، وحديث "إِنَّ الدِّينَ يُسْرٌ". بينما الأحاديث الخاصّة بالأخلاق والسّلوك، فهي حديث : "لاَ تَحَاسَدُوا" والحديث المتعلق بتفسير ﴿لَا يَسْأَلُونَ النَّاسَ إِلْحَافًا﴾ وأيضا الحديث المتعلق بآية : "الإعراض عن الجاهلين" وحديث "مدح الصّدق وذمّ الكذب".

أمّا الأحاديث الخاصّة بالكلام، فهي : "حديث فضل سيّدنا عليّ" وحديث "النّفس والخواطر"، و"الإسلام يهدم ما قبله"، و"المرء مع من أحبّ"، و"لا يدخل الجنّة إلا المؤمنون".

---

[23] جعيّط : مجالس العرفان 1/50-51.

- طريقته في شرحها :

استخدم الشيخ جعيّط عند شرحه للأحاديث الشّريفة الأدوات اللغوّية والبلاغيّة، واستنبط منها مجموعة من المباحث الأصليّة والفرعيّة، وبذل جهدا كبير بيّن تضلّعه في الفنون الأدبية والشّرعيّة، وقدّم أختاما تعتبر من النّفائس العلميّة[24]. ونظرا لأهميّة مجالسه كانت الصحف اليوميّة كثيرا ما تنوّه بها[25].

لقد اعتمد الشيخ جعيّط على أكبر المحدّثين من المالكيّة والشافعيّة والأحناف، حيث أخذ عن القاضي عياض[26] (544هـ/1149م) والإمام محمد المازري[27] (536هـ/1141م) والأبّي من المالكيّة عند شرحهم لصحيح مسلم، وأخذ عن النّووي والقسطلاني وابن حجر العسقلاني[28] (852هـ/1449م) من الشافعيّة عند شرحهم لصحيح البخاري، وأخذ عن المحدّث الحنفي بدر الدين محمود العيني[29] (855هـ/1451م) عند شرحه لصحيح البخاري...

---

[24] النيفر : محمّد الشّاذلي : كتابة الأختام، مجلّة الهداية ع3 س12، جمادى الثانية 1405هـ/فيفري 1985م، 21.

[25] أنظر مثلا : دون إمضاء : ختم الحديث الشريف بجامع الحلق، الزّهرة 15 رمضان 1357هـ/8 نوفمبر 1938م، ع9653، 02.

[26] أنظر : الذّهبي : تذكرة الحفّاظ 4/96 – ابن فرحون : الدّيباج 168-172 – ابن خلّكان : وفيات الأعيان 1/496 – مخلوف : شجرة النور 140 رقم 411

[27] ابن فرحون : ن.م 279-281 – ابن خلّكان : ن.م 1/625 – البغدادي : هديّة العارفين 2/88 – مخلوف : ن.م 127 رقم 371 – كحالة: معجم المؤلّفين 11/32

[28] انظر : السخّاوي : الضوء اللامع 2/39 – السيّوطي : ذيل طبقات الحفّاظ 380 – الحسيني : ذيل تذكرة الحفّاظ 326.

[29] انظر : السّخاوي : ن.م 1/131 – ابن العماد : شذرات الذّهب 7/287-288 – البغدادي : إيضاح المكنون 2/32-119.

أمّا طريقته في شرح الأحاديث، فإنّها تبدأ بنقل الحديث سندا ومتنا لجميع الرّوايات، ثم يترجم لرواة الحديث[30] ويشرح ألفاظ الحديث الشّريف[31] ثمّ يقوم بشرح معنى الحديث إجمالا[32]، ثم يشرحه على سبيل التّفصيل[33]. وكان يكثر من الاستدلالات الشّعريّة والدّاعمات القرآنية والنّبوية[34] ولم يكن مجرّد ناقل لآراء العلماء، بل كان يدلي بدلوه ويناقشهم في تخصّصهم، فعلى سبيل المثال عند شرحه لقول الله تعالى : ﴿وَأَعْرِضْ عَنِ الجَاهِلِينَ﴾[35] ناقش القاضي أبا بكر ابن العربي المالكي والإمام فخر الدّين الرّازي الشّافعي[36] (606هـ/1210م)، حيث تعرّض الشيخ جعيّط إلى معنى الآية نقلا عن القاضي ابن العربي وعن الإمام الفخر، ثمّ بيّن رأيه في الأخير، فذكر أنّ الإعراض عن الجاهلين على ما للقاضي ابن العربي، مخصوص في الكفّار الذين أمر بقتالهم عام في كلّ الذي يبقى بعدهم[37]، ثمّ ذكر القصد من هذه الآية عند الإمام الفخر، الذي بيّن أنّ الرّسول صلّى الله عليه وسلّم أمر أن يصبر على سوء أخلاق الكفّار، وأن لا

---

[30] أنظر : مثلا : جعيّط : مجالس العرفان 1/148 وما بعدها

[31] مثلا : ن.م 1/150.

[32] أنظر مثلا : مجالس العرفان 1/151 وما بعدها.

[33] مثلا : ن.م 1/153 وما بعدها.

[34] مثلا : ن.م 2/48 – 2/105...

[35] سورة الأعراف : 199

[36] أنظر : السّبكي : طبقات الشّافعيّة 5/35 – ابن العماد : شذرات الذّهب 5/21-22 – البغدادي : هديّة العارفين 2/107.

[37] ابن العربي : أحكام القرآن 2/825.

يقابل أخلاقهم الذّميمة[38] ولا أفعالهم الخسيسة بأمثالها، وقال الفخر : "وليس في الآية دلالة على منع من القتال، إذ لا يمتنع أن يؤمر رسول الله صلّى الله عليه وسلّم بالإعراض عن الجاهلين، مع الأمر بقتال المشركين، فإنّه ليس من المتناقض أن يقول الشّارع: لا تقابل سفاهتهم بمثلها، لكن قاتلهم[39].

ثمّ علّق الشيخ جعيّط قائلا: المفهوم من الإعراض أن يوليهم شطر الإهمال وهو مناف للقتال، وفرق بين قولنا : "أعرض عنه" وبين قولنا : " لا تقابل سفاهتهم بمثلها"، وإذا كانت الآية مخصوصة كما قال ابن العربي فلا إشكال في احتجاج الحرّ بن قيس رضي الله عنه بها[40].

وكان الشيخ جعيّط يركّز على النّاحية اللغويّة عند شرحه للأحاديث النبويّة الشريفة، ويناقش قطاحل اللغة في بعض المسائل، ومن ذلك مناقشته للزّمخشري[41] (538هـ/1144م) وابن مالك في مسألة الواو، وذلك في الحديث الصحيح الذي أخرجه البخاري في كتاب الأيمان عن أبي إدريس عائذ الله بن عبد الله عن عبادة ابن الصّامت رضي الله عنه، قال الرّاوي : "وكان شهد بدرا وهو أحد النّقباء ليلة العقبة، فتعرّض الشيخ جعيّط لهذه "الواو" وذكر أنها لتأكيد لصوق الصّفة بالموصوف. وإفادة أنّ اتّصافه بها أمر ثابت على حدّ

---

[38] عند الفخر : وأن لا يقابل أقوالهم الركيكة : مفاتيح الغيب 97/15.

[39] أنظر : الفخر : ن.م والصفحة.

[40] راجع نصّ الحديث : البخاري 197/5 – جعيّط : مجالس العرفان 247/1-255 – أنظر هذه المناقشة : مجالس العرفان 234/1-235.

[41] الذهبي : تذكرة الحفّاظ 76/4 – ابن العماد : شذرات الذهب 118/4-121 – الدّاودي: طبقات المفسّرين 315/2.

ما قرّره صاحب الكشّاف في قول الله تعالى : ﴿وَمَا أَهْلَكْنَا مِنْ قَرْيَةٍ إِلاَّ وَلَهَا كِتَابٌ مَعْلُومٌ﴾[42] حيث قال الزّمخري : "الجملة واقعة صفة لقرية، والقيام أن لا يتوسّط الوار بينهما كما في قوله تعالى : ﴿وَمَا أَهْلَكْنَا مِنْ قَرْيَةٍ إِلاَّ لَهَا مُنْذِرُونَ﴾[43] وإنّما توسّطت لتأكيد لصوق الصّفة بالموصوف كما يقال في الحال: جاء زيد عليه ثوب وجاءني وعليه ثوب[44].

ثمّ ذكر الشيخ جعيّط أنّ ابن مالك نازع الزّمخشري في هذا الاستعمال، وزعم أنّه لم يذهب إليه ذاهب وأنّه تعليل بما لا يناسب، إذ الواو تدلّ على الجمع بين ما قبلها وما بعدها، وذلك مستلزم لتقاربهما، وهذا ضدّ لما يراد من التأكيد، ولو كانت الواو صالحة لتأكيد لصوق الصّفة بالموصوف، لكان أولى المواضع بها موضعا لا يصلح للحال، نحو : "إنّ رجلا رأيه سديد سعيد، فجملة" رأيه سديد "لا يجوز اقترانها بالواو لعدم صلاحيّتها للحال، بخلاف "ولها كتاب معلوم" فهي جملة يصلح في موضعها الحال لوقوعها بعد النّفي[45].

قال الشيخ جعيّط : "إنّ تنافي الشيئين لا ينافي تلاصقهما، والواو أكّدت الالتصاق باعتبار أنّها في الأصل للجمع المناسب للالتصاق لا أنّها عاطفة، والمراد من الالتصاق ليس الالتصاق للفظي كما فهمه ابن مالك، بل المعنوي، والواو أكّدت الثاني دون الأوّل..." ثم أضاف قائلا : "وسواء أجارينا الزّمخشري في

---

[42] سورة الحجر : 04.

[43] سورة الشعراء : 208.

[44] أنظر : الزمخشري : الكشّاف 570/2.

[45] أنظر : جعيّط : مجالس العرفان 126/2 ط. أولى

هذا الاستعمال أم تبعنا الشيخ ابن مالك في إنكاره، فالذي يظهر لي وأعتقده أنّ الواو هنا اعتراضية والجملتان معترضتان بين اسم – إنّ – وخبرها، ونكتة الاعتراض تحقيق الخبر وتثبيته، وهو قريب ممّا ذكره العصام[46] من أنّ نكت الاعتراض تخصيص أحد المذكورين بمزيد التّأكيد في شأنه نحو : ﴿وَوَصَّيْنَا الإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهْنًا عَلَى وَهْنٍ وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ أَنِ اشْكُرْ لِي وَلِوَالِدَيْكَ﴾[47]، فقوله : ﴿أَنِ اشْكُرْ لِي﴾ تفسيرلـ: "وَصَّيْنَا" وقوله "حَمَلَتْهُ" اعتراض إيجابا للتّوصيّة بالأم خصوصا...[48]

ثم اعتبر الشيخ جعيّط أنّ ما ذهب إليه العيني وتبعه القسطلاني، من أنّ الواو هنا لتأكيد لصوق الصّفة بالموصوف فيه نظرا، "لأنّ هذه الواو إنّما تكون فيما يمكن أن يعرب صفة كما هو ظاهر كلام الزّمخشري، وما هنا لا يصحّ فيه ذلك لأنّ الجمل بعد المعارف أحوال لا صفات"[49].

فهذه المسألة تبيّن بوضوح تمكّن الشيخ جعيّط من فقه اللغة، وترجيحه لآراء العلماء حيث يصوّب هذا ويضعّف ذلك، كما تبيّن الجهد الكبير الذي قام به الشيخ جعيّط عند شرحه للأحاديث الشريفة، بدليل أنّه يعود لمراجع عديدة ومتنوّعة في المسألة الواحدة.

---

[46] هو عصام الدين أبو الفداء إسماعيل القونوي (1195-هـ/1781م)، مفسّر ومن تصانيفه: حاشيته علي البيضاوي: البغدادي: هديّة العارفين 222/1 – كحالة معجم المؤلّفين 194/2.

[47] سورة لقمان : 14.

[48] أنظر : جعيّط : مجالس العرفان 127/2.

[49] أنظر : جعيّط : مجالس العرفان 128/2.

وهذه عيّنة ثانية ناقش فيها الشيخ جعيّط الزّمخشري والشهاب الآلوسي[50] (1342هـ/1924م) وذلك عند شرحه لقوله صلّى الله عليه وسلّم: "إِنَّ الصِّدْقَ يَهْدِي إِلَى البِرِّ"[51] حيث ذكر الشيخ جعيّط أنّ الهداية دلالة بلطف[52] ولهذا أطلق على المشي برفق تهاد، وقوله تعالى: ﴿فَاهْدُوهُمْ إِلَى صِرَاطِ الْجَحِيمِ﴾[53] وارد مورد التهكّم[54] على حدّ ﴿فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾[55] ويقال هداه بكذا وكذا إذ لم يكن فيه، وهداه كذا بدونهما محتمل للحالين وبيّن الشيخ جعيّط أنّ المتقدّمين من أهل اللّسان اختلفوا في اعتبار الإيصال في الدّلالة، فخصّها فريق بالدّلالة الموصلة ومنهم جارالله في كشافه.[56] وآخرون بالدّلالة على ما يوصل، وفرّق جمع قليل بين المتعدّية إلى المفعول الثاني بنفسها فتكون بمعنى الإيصال ولا تسند إلى غير الله، وبين المتعدّية بإلى أو اللام فتكون إرادة الطريق، ولا يختصّ إسنادها بالله عزّ وجلّ كما قال تعالى: ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ﴾[57] وقوله تعالى: ﴿وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾[58].

---

[50] أبو المعالي: محمود شكري الآلوسي: أنظر ترجمته في: الزّركلي 49/8 – البغدادي: إيضاح المكنون 149/1 – كحالة: معجم المؤلّفين 169/12

[51] أنظر: البخاري: الصحيح 95/3.

[52] أنظر: الزّمخشري: الكشّاف 15/1.

[53] سورة الصّافات: 23

[54] أنظر: الكشّاف: 39/4.

[55] سورة آل عمران: 21.

[56] أنظر: الزّمخشري: ن.م 194/4.

[57] سورة الإسراء: 09

[58] سورة الشّورى: 52

ثم ذكر الشيخ جعيّط رأي الآلوسي وهو كون المتعدّية بمعنى الإيصال لا غير[59] بدليل قوله تعالى : ﴿وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَى عَلَى الْهُدَى﴾[60] وردّ الآلوسي اختصاص إسنادها بالله بقوله تعالى حكاية عن مؤمن آل فرعون : ﴿يَا قَوْمِ اتَّبِعُونِي أَهْدِكُمْ سَبِيلَ الرَّشَادِ﴾[61].

ثمّ ذكر الشيخ جعيّط استدلال صاحب الكشّاف على أنّها الدّلالة الموصلة إلى البغية بثلاثة أوجه، تولّى الشيخ جعيّط ذكرها ثمّ قال بالردّ عليها[62].

وهذه عيّنة ثالثة ناقش فيها الأمير الصّنعاني[63] (1242هـ/1826م) في حديث البخاري[64] عند قوله عليه الصّلاة والسّلام: "يُجَاءُ بِنُوحٍ يَوْمَ الْقِيَامَةِ" فَيُقَالُ لَهُ : "هَلْ بَلَّغْتَ" أي أمّتك الرّسالة، قال الشيخ جعيّط المفعولان اختصار لقيام القرينة، ثمّ بيّن أنّ في قوله : "فَيَقُولُ نَعَمْ يَا رَبِّ" جاء حرف نعم لتقرير ما قبله من نفي أو إثبات، وذكر الشيخ جعيّط رواية عن ابن عبّاس رضي الله عنهما، أنّه لو قيل نعم في جواب ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾ لكان كفرا، وبيّن الشيخ أنّه استشكل بما قاله جماعة من النّحاة "إذا كان قبل النّفي استفهام" فإن كان على حقيقته فجوابه كجواب النّفي المجرّد، وإن كان مرادا به التّقرير فالأكثر أن يجاب بما يجاب به النّفي رعيا للفظه، ويجوز عند أمن اللّبس أن يجاب بما يجاب به الإيجاب رعيًا لمعناه.

---

[59] الآلوسي: تفسير القرآن العظيم والسّبع المثاني 1/92-93.

[60] سورة فصلت : 47.

[61] سورة غافر : 38

[62] أنظر : جعيّط : مجالس العرفان 2/37 وما بعدها

[63] كحالة : معجم المؤلّفين 6/110

[64] البخاري : الجامع الصحيح 5/151

ثمّ نقل الشيخ جعيّط ما قاله ابن عصفور[65] (663هـ/1255م) : أجرت العرب التّقرير في الجواب مجرى النّفي المحض، وإن كان إيجابا في المعنى، ثم ذكر ما جاء في ابن هشام قوله : "فتحرّر أنّه لو أجيب ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾ بنعم، لم يكف في الإقرار، لأنّ الله تعالى أوجب في الإقرار بما يتعلّق بالربوبيّة، العبارة التي لا تحتمل غير المعنى المراد، ولعلّ ابن عبّاس قال : إنّهم لو قالوا نعم جوابا للملفوظ به على ما هو في الأفصح لكان كفرا، إذ الأصل تطابق الجواب والسّؤال لفظا، وبحث فيه ابن هشام بأنّ التّفكير لا يكون بالاحتمال.

وبعد أن نقل الشيخ جعيّط آراء النّحاة في المسألة، خالف الأمير الذي غمز بأنّ هذا إذا تقرّر قبله إسلام، وقال الشيخ جعيّط : "وهو غير مقيّد لأنّه إذا تقرّرت حالة سابقة وجب العمل بالاستصحاب وإلا عمل بالأصل كما هنا، والأصل هو الإقرار بالربوبيّة..."[66]

وفيما يلي عيّنة رابعة خالف فيها الشيخ جعيّط بدرالدّين العيني صاحب عمدة السّاري، وتتمثّل صورة المسألة في شرح حديث البخاري عند قوله عليه الصّلاة والسّلام: "إِنَّ مِمَّا أَخَافُ عَلَيْكُمْ مِنْ بَعْدِي مَا يَفْتَح عَلَيْكُمْ مِنْ زَهْرَةِ الدُّنْيَا وَزِينَتِهَا"[67].

واعتبر الشيخ جعيّط أنّ حرف "مِنْ" عند قوله : مِنْ بَعْدِي : تبعيضيّة وحرف "مَا" في قوله "مَا أَخَافُ عَلَيْكُمْ" وقوله "مَا يَفْتَح عَلَيْكُمْ" موصولة، خلافا لبدر الدّين العيني الذي احتمل أن تكون فيهما مصدريّة.

---

[65] ابن العماد : شذرات الذّهب 330/5 – البغدادي : هديّة العارفين 712/1 – كحالة : المعجم 251/7

[66] أنظر : مجالس العرفان 49/2-50

[67] البخاري : الجامع الصحيح 127/2

ورأى الشيخ جعيّط أنّ احتمال العيني بعيد لافتقاره لتأويل "خوفي بمخوفي"، ولانحرافه عن الغرض المقصود من التّحذير من متاع الدّنيا وزينتها الذي هو مفتوح.

وبيّن الشيخ جعيّط أنّ تأكيد الجملة هنا للاهتمام بمضمونها، وأنّ تقديم الخبر للتّشويق إلى المسند إليه، والإتيان بمن التبعيضيّة في قوله : "إِنَّ مِمَّا أَخَافُ عَلَيْكُمْ" للإيماء إلى أنّ هناك أشياء أخرى يخافها عليهم كإهمال القيام بالمأمورات والوقوع في مهاوي المنهيّات[68].

فهذه الرّدود تبيّن مكانة الشيخ جعيّط اللغويّة، وتؤكّد المرتبة العلميّة الّتي بلغها، وتثبت دون لُبس أنّه استكمل عُدّته من العلوم الأدبيّة والشرعيّة.

من المباحث الكلاميّة في المجالس

لقد اهتمّ الشيخ جعيّط كثيرا بالمباحث الكلاميّة في أختامه الرمضانيّة، وبتتبّعها ثبت لي أنّ الشيخ جعيّط كان أشعريّ[69] الاتّجاه، سنّي الهدف كأغلب شيوخ الزيتونة، وقد استطاع الشيخ جعيّط أن يكشف اللثام عن بعض المعتقدات المحرفّة التي كانت سائدة في عصره، في مستوى العادات والأفكار وخاصّة في مسألة البدع[70]، فلقد تعرّض إلى البدع في الكثير من مجالسه، وقسّمها إلى بدع مندوبة ومحرّمة ومكروهة ومباحة، وبيّن أنّ ما جاء في ذمّ البدع والمحدثات يكون بالنسبة

---

[68] أنظر : مجالس العرفان 1/154-155

[69] ينتمي للعقيدة الأشعريّة نسبة للإمام أبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري البصري الشافعي .
أنظر ترجمته في : -السّبكي: طبقات الشافعيّة 2/345 – ابن خلكان : وفيات الأعيان 1/412 – ابن العماد : شذرات الذّهب 2/303 – البغدادي : هديّة العارفين 1/676 –كحالة : معجم المؤلفين 7/35.

[70] لمزيد الاطلاع عن مفهوم البدعة: أنظر الشّاطبي : الاعتصام 1/36 وما بعدها – الواعي: توفيق يوسف : البدعة والمصالح المرسلة 81 وما بعدها.

للدّين، لأنّ الشّارع جاء بأمور الدّين مفصّلة، أما ما كان متعلّقا بأمور الدّنيا، فلا يسمّى بدعة، لأنّه يرى أنّ الشّارع هدى إلى أمور الدّنيا بالإجمال والقواعد الكليّة، وتساءل الشيخ جعيّط هل البدعة مذمومة بإطلاق، أو هي مذمومة تارة وممدوحة أخرى ؟ واعتبر أنّ الجواب عن هذا السؤال يختلف باختلاف تفسيرها، فإن وقع تفسير البدعة بأنّها طريقة مخترعة في الدّين تضاهي الأعمال البشريّة، فهي مذمومة ومنهيّ عنها، أمّا إذا وقع تفسيرها بالمعنى اللّغوي، يقول الشيخ جعيّط في هذا المجال : "يلزم تخصيص ذلك بما لم يدلّ عليه دليل شرعيّ لا من نصوص الشّرع ولا من قواعده"، وضرب لذلك مثلا اتّخاذ السّلاح العصري، وتحسين الزيّ وتفخيم الهيئة للائمّة والقضاة وولاّة الأمور، واعتبر ذلك من قواعد النّدب، لأنّ المصالح في هذا العصر لا تحصل إلاّ بعظم الولاّة في نفوس النّاس[71].

والشيخ جعيّط يخالف الشّاطبي في هذه المسألة، لأنّ صاحب الاعتصام اعتبر أنّ ذمّ البدع والمحدثات عام لا يخصّ محدثه دون غيرها[72].

– موقف الشيخ جعيّط من الصحابة :

لقد أبرز الشيخ جعيّط موقفه من الصحابة، عند شرحه لحديث مسلم عن ابن شماسة المهري قوله : "حضرنا عمرو بن العاص وهو في سياقة الموت فبكى طويلا وحوّل وجهه إلى الجدار..." الحديث[73]، فبعد أن ترحم لعمرو بن العاص قال : "وبالجملة فالصحابة رضوان الله عنهم يلتمس لهم أحسن المخارج ويظنّ

---

[71] جعيّط : مجالس العرفان 1/86-89 ط.أولى

[72] الشّاطبي : الاعتصام 1/141 وما بعدها.

[73] مسلم بشرح النّووي 2/137

بهم أحسن المذاهب، وما ينقله الأدباء فيما يجرى بين معاوية وعمرو، لا ينبغي تصديقها وهي في أغلبها ترّهات وتخرّصات، وليحذر العاقل ممّا يذكره ضعفاء المؤرّخين عن عثمان[74] (35هـ/656م) ومعاوية وعلي وعمرو بن العاص مدخول يروج على بسطاء العقول[75]، فالشيخ جعيّط يعظّم الصحابة وينادي بالكفّ عن القدح فيهم، وينظر إليهم على أنّهم رجال بيّنوا لنا سُبل معرفة هذا الدّين، وأضاؤوا لنا طرق الخير والصلاح[76].

ومن بين المباحث التي تهمّ باب العبادات في المجالس:

- مسألة الخلاف في الأذان قبل الفجر: بيّن الشيخ جعيّط اتّفاق الأئمّة على منع الأذان للصّلاة، قبل دخول الوقت، ماعدا الصّبح، فإنّهم اختلفوا فيه، فذهب الإمام مالك بن أنس والإمام الشّافعي[77] (204هـ/819م) إلى جواز الأذان للصبح قبل الفجر[78] ومنع ذلك الإمام أبو حنيفة وصاحبه محمّد[79] (189هـ/805م)[80] وسبب الخلاف حديث الصّحيحين: "إِنَّ بِلَالا يُؤَذِّنُ بِلَيل، فَكُلُوا واشْرَبُوا حَتّى

[74] أنظر مثلا: ابن الأثير: أسد الغابة 584/3

[75] جعيّط: مجالس العرفان 72/1 وما بعدها.

[76] أنظر: الإيجي: المواقف في علم الكلام 413

[77] أنظر: ابن عبد البرّ: الانتقاء 65-121 –الشّيرازي: طبقات الفقهاء 48-50

[78] وعن أحمد رواية أنّه يكره أن يؤذّن لها قبل الفجر – أنظر: الدّمشقي: رحمة الأمة 26

[79] محمّد بن الحسن الشّيباني: أنظر: ابن النّديم: الفهرست 287 – ابن خلّكان: وفيات الأعيان 184/4 – ابن قطلوبغا: تاج التّراجم 54

[80] جماعة: الفتاوى الهنديّة 53/1

يُنَادِي ابن أُمِّ مَكْتُوم "[81]، وحديث ابن عمر أنّ بلالا أذّن قبل طلوع الفجر، فأمره النّبي صلّى الله عليه وسلّم أن يرجع فينادي: "أَلاَ إِنَّ العَبْدَ نَامَ، أَلاَ إِنَّ العَبْدَ نَامَ"[82] وكان أبو يوسف[83] (183هـ/799م) يقول بقول أبي حنيفة، حتّى أتى المدينة، فرجع إلى قول مالك وعلم أنّه عملهم المتّصل.

ثمّ حاول الشيخ جعيّط تعليل موقف إمامه فقال : "ولعلّ إمام دار الهجرة وموافقيه يرون أنّ التّعليل لبيان ما هو في وقت صلاة الغداة من الأعذار التي أباحت الترخّص في تقديم أذانها ليتنبّهوا لها". وبالجملة فمناط الوتر هو التّعليل لأصل المناداة وهو ما رآه الإمام أبو حنيفة أو للمناداة إلى الصّلاة في اللّيل، وهو ما رآه مالك والإمام الشّافعي"[84].

فهذه المسألة تثبت مدى إلمام الشيخ جعيّط بالخلافات المذهبيّة والمسألة الموالية تؤكّد هذا الإثبات:

- مسألة الصّلاة إلى غير القبلة نسيانا : ذكر الشّيخ جعيّط خلاف أصحاب المذاهب السنيّة في هذه المسألة، مبيّنا أنّ المذهب المالكي يحبّذ الإعادة في الوقت[85] والمذهب

---

[81] ابن حجر : فتح الباري 2/99-104

[82] ابن حجر: ن.م 2/103

[83] يعقوب بن ابراهيم الأنصاري – ابن النّديم: ن.م 286 – الذّهبي : تذكرة الحفّاظ 1/292 – اللّكنوي: الفوائد البهيّة: 225

[84] جعيّط : مجالس العرفان 1/26-27 ط. أولى

[85] أنظر : ابن العربي: أحكام القرآن 1/34

الشّافعي يوجب الإعادة[86]، واعتبر الخلاف مبنيّا على أنّ فرض المجتهد في القبلة هل هو الإصابة أو الاجتهاد فقط، وقال : "فإن قلنا فرضه الإصابة فمتى تبيّن له أنّه أخطأ أعاد الصّلاة أبدا، وهو ما ذهب إليه الشّافعي، وإن قلنا فرضه الاجتهاد، مضت صلاته ما لم يتعمّد أو صلّى بغير اجتهاد، وسبب الخلاف عند الشيخ جعيّط هو تعارض الأقيسة مع الاختلاف في تصحيح الأثر الوارد في ذلك وهو ما روي عن عامر بن ربيعة، قال : "كنّا مع رسول الله صلّى الله عليه وسلّم في ليلة ظلماء في سفر، فخفيت علينا القبلة، فصلّى كلّ واحد منّا إلى وجهه، فلمّا أصبحنا فإذا نحن قد صلّينا إلى غير القبلة، فسألنا رسول الله صلّى الله عليه وسلّم فقال: "مَضَتْ صَلاَتُكُمْ" ونزلت : ﴿وَلِلَّهِ المَشْرِقُ وَالمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾[87] وعلى هذا تكون الآية محكمة، وتكون فيمن صلّى فانكشف له أنّه صلّى لغير القبلة.

وعند حديثه عن تعارض الأقيسة، بيّن الشّيخ جعيّط أنّ الشّافعي قاس القبلة على وقت الصلاة بجامع أنّ هذا ميقات وقت وهذا ميقات جهة، وأنّ الإمام مالكا قاس الخطأ في القبلة على الضرورة في تركها، "مع أنّ كلاّ معذور"[88] فهذه العبارة للشيخ جعيّط، وهي تبرز مدى تأدّبه مع أصحاب المذاهب، وتدلّ على ورعه وتقواه، وميله إلى الدّليل واعتباره أنّ رحمة الأمّة في اختلاف علمائها.

---

[86] ابن حجر : فتح الباري 504/1 – الزّحيلي : الفقه الإسلامي وأدلّته 602/1 – عاشور : أحمد عيسى : الفقه الميسّر 94

[87] سورة البقرة : 114 – راجع التّرمذي : السّنن : باب ما جاء في الرّجل يصلّي لغير القبلة في الغيم : 176/2.

[88] مجالس العرفان : 151/2.

- من فقه الأسرة في المجالس :

كان الشّيخ جعيّط من الفقهاء المصلحين، اللذين يبيحون خروج المرأة لقضاء مآربها، وخروج البنت لمعاهد التعليم مع اجتناب ما هو مظنّة للمفسدة[89].

وتعرّض الشّيخ جعيّط إلى أضرار الزّنا، وذكر أنها متجلّية في النّواحي الاجتماعية والصحيّة والخلقيّة.

وبيّن أنّ مضرّة الزّنا الاجتماعية، حملت الحكومات المعاصرة لتخصيص محلّ للّقطاء يربّون به ويترعرعون، أمّا مضرّته الصحيّة فهي تتمثّل بالخصوص في إصابة البغيّ بالأمراض والعاهات، وتنقّلها إلى الأصحّاء الذين يغْشونها وبذلك تكثر الأمراض[90] ويرجع الشّيخ جعيط مضرّة الزّنا الخلقيّة إلى تعطّل بناء الأسرة، بقلّة رغبة الشّباب في التزوّج[91].

وحدّد الشّيخ جعيّط أنواع الزّنا، بناء على قوله صلى الله عليه وسلّم، فيما رواه مسلم في كتاب القدر : "إِنَّ اللهَ كَتَبَ عَلَى ابْنِ آدَمَ نَصِيبَهُ مِنَ الزِّنَا مُدْرِكٌ ذَلِكَ لاَ مَحَالَةَ فَالعَيْنَانِ زِنَاهُمَا النَّظَرُ وَالآذَان زِنَاهُمَا الاسْتِمَاعُ وَاللِّسَانُ زِنَاهُ الكَلاَمُ وَاليَدُ زِنَاهَا البَطْشُ وَالرِّجْلُ زِنَاهَا الخُطَى وَالقَلْبُ يَهْوَى وَيَتَمَنَّى وَيُصَدِّقُ ذَلِكَ الفَرْجُ أَوْ يُكَذِّبُهُ"[92].

---

[89] جعيّط : المجالس 163/2.

[90] مرض فقدان المناعة المكتسب دليل قويّ يدعّم رأي الشيخ جعيّط.

[91] جعيّط : ن.م 139/2.

[92] أنظر : مسلم بشرح النّووي 205/16.

وبعد أن تولَى الشّيخ جعيّط شرح الحديث، مبيّنا أنّ هناك من النّاس من يزنى حقيقة ومنهم من يزنى مجازا بالنّظر والاستماع إلى بغيّ أو بالمشي إلى الزّنا، أو بالتّفكير بالقلب، ضعّف ما وقع في المعيار من جواب أبي القاسم عبد العزيز بن موسى العبدوسي التّونسي[93] (837هـ/1433م) عن رجل مسرف على نفسه ندم على ذلك، وحلف بطلاق الثلاث لا زنيت، هل يحنث بالوطء بين الفخذين، فأجاب : الذي يقتضيه بساط يمينه أنّ لا حنث عليه، لأنّ الزّنا معروف في الإصابة، فكأنّه قال : لا وطئت فرجا حراما، والجاري على مقتضى اللفظ الحنث، لأنّ ذلك كلّه يسمّى زنى لحديث مسلم[94].

فبيّن الشّيخ جعيّط أنّ وجه الضّعف في هذه المسألة، هو أن تسمية زنا مجاز واللفظ إنّما يحمل على حقيقته، إذا لم تكن هناك قرينة على التمجّز[95]. كما تناول رحمه الله قضية الحجاب بأسلوب علميّ راق جدير بالدّرس.

- من فقه الآداب في المجالس : الرّفق بالحيوان :

اعتبر الشّيخ جعيّط أنّ حديث فضل سقي الماء[96] عام يتناول جميع الحيوان لا فرق بين المحترم وغيره، وقد اختلف العلماء في بقائه على عمومه أو تخصيصه بالحيوانات المحترمة، ثمّ نقل أنقالا كثيرة في المسألة، منها رأي أبي عبد الملك الحنفي مفتي مكّة، ورأي النّووي الشّافعي.

---

[93] أنظر مثلا : الحجوي : الفكر السّامي 253/2 – مخلوف : شجرة النّور 252 رقم 917.

[94] أنظر : الونشريسي : المعيار : 307/4، ط. بيروت

[95] جعيّط : مجالس العرفان 139/2-140.

[96] البخاري : الصحيح 77/3.

قال أبو عبد الملك : هذا الحديث كان في بني إسرائيل، وأمّا الإسلام فقد أمر بقتل الكلاب، فقوله عليه الصّلاة والسّلام "في كُـلِّ كَبِدٍ" مخصوص ببعض البهائم ممّا لا ضرر فيه، لأنّ المأمور بقتله كالخنزير لا يجوز أن يقوى ليزداد ضرره[97].

وقال النّووي : عمومه مخصوص بالحيوان المحترم، وهو ما لم يؤمر بقتله، فيحصل الثّواب بسقيه ويلحق به إطعامه، وغير ذلك من وجوه الإحسان[98].

وظهر للشّيخ جعيّط من هذه الأنقال، أنّ حمل الحديث على العموم هو الأقوى نظرا ودليلا، لأنّ المختصّ يلزم أن يكون منافيا، والقتل لإيذائها لا ينافي الإحسان إليها حال حياتها[99].

ثمّ ضعّف الشّيخ جعيّط ما ذهب إليه بدرالدّين العيني الحنفي، عند مناقشته لأبي عبد الملك، وانتقده في ثلاث مظان:

- <u>تتمثّل المظنّة الأولى في اعتبار ما قاله أبو عبد الملك :</u> "كان في بني إسرائيل لا دليل عليه في نظر العيني، الذي ذهب إلى احتمال أن يكون أحد من هذه الأمّة قد فعل ذلك، وأخبر الرّسول عليه الصّلاة والسّلام به حثّا على مثل هذا الفعل، أو أن يكون أحد من هذه الأمّة يفعل هذا، وأخبر الرّسول صلّى الله عليه وسلّم بذلك في صورة الكائن لتحقّق وقوعه.

---

[97] جعيّط : ن.م 274/2.

[98] النّووي : شرح مسلم 241/14.

[99] جعيّط : ن.م 274/2.

فرأى الشّيخ جعيّط أنّ هذا الردّ ضعيف: أمّا على احتمال أنّه وقع في زمن الرّسول عليه الصّلاة والسّلام، فإنّ جهل الصّحابة أنّ ذلك قربة حتّى سألوا متعجّبين "وَإِنَّ لَنَا فِي البَهَائِمِ أَجْرًا" يبعد انفراد علم الفاعل بأنّه قرب، ويرجّح الشّيخ جعيّط رأي أبا عبد الملك، ويرى أنّ خبر وقوع تلك الحادثة كان لبغيّ من بغايا بني إسرائيل مستدلاّ بجمع مسلم للحديثين في قرن واحد[100] وما قام به مسلم يقرب أنّ ذلك وقع في الأمم السّابقة.

وأمّا على احتمال العيني أنّ هذه الحادثة ستقع، فإنّ الشّيخ جعيّط يرى زيادة على كونه تأويلا، وإخراجا للكلام على ظاهره بلا دليل يبعده أنّه لو كان إخبارا بالمغيبات، لوقع الإيماء إلى ذلك[101].

- <u>وتتمثل المظنّة الثّانية من ردود العيني لكلام أبي عبد الملك في قوله</u> : "وأمّا الإسلام فقد أمر بقتل الكلاب"، قال العيني : لا يقوم به دليل على مدعاه لأنّ أمر رسول الله صلّى الله عليه وسلّم بقتل الكلاب، كان في أوّل الإسلام ثم نسخ ذلك بإباحة الانتفاع بها، للصّيد والماشية والزّرع، والإباحة بعد التّحريم نسخ لذلك التّحريم ورفع لحكمه[102]، لكن الشّيخ جعيّط رأى في هذا الردّ نظرا، وحجّته أنّ العلماء اختلفوا في الأخذ بحديث قتل الكلاب فأخذ الإمام وجماعة بالحديث في القتل، إلاّ ما استثنى هو كلب الصّيد والماشية، وذهب آخرون إلى جواز اتّخاذ الكلب ونسخ القتل، ونهي عن الاقتناء إلا في الأسود[103].

[100] أنظر : الحديثين في مسلم بشرح النّووي 242/14

[101] جعيّط: مجالس العرفان 274/2-275.

[102] ن.م 275/2.

[103] يرى القرافي منع قتل الحيوان الذي لا يؤكل، إذا وصل في المرض لحدّ لا يرجى إلاّ أن يكون ممّا يذكّى لأخذ جلده، كالسّباع – التّنقيح 459 –أنظر أيضا : الأبّي : إكمال الإكمال 252/4.

- وتتمثّل المظنّة الثالثة من ردود العيني لكلام أبي عبد الملك: أنّ تخصيص بعض البهائم الذي ذهب إليه أبو عبد الملك، ضعيف ولا دليل عليه عند العيني، وحجّته أنّ الذاهب إليه رأى أنّ الأمر بالقتل مناف للإحسان.

والوجه في تضعيف الشّيخ جعيّط لكلام العيني، أنّ الحديث عام في جميع الحيوانات ما يملك منها وما لا يملك، فإنّ في الإحسان إليها أجرا[104]

وفيما يلي فحوى مجالس العرفان :

1 - يضمّ المجلس الأوّل حديث باب بدء الأذان من كتاب الأذان من صحيح محمّد إبن إسماعيل البخاري[105] (256هـ/870م)[106]، وأبرز المباحث التي تعرّض إليها الشّيخ جعيّط في هذا المجلس كانت كلاميّة وأصوليّة، ومنها : المزايا التي منحها الله تعالى لنبيّه صلّى الله عليه وسلّم، والبركة التي حصلت لأمّته بسببه.

- سبب الخلاف في حليّة الأذان قبل الفجر ومنعه.

-- ركّز الشّيخ جعيّط على قوله تعالى : ﴿وَإِذَا نَادَيْتُمْ لِلصَّلَاةِ اتَّخَذُوهَا هُزُوًا وَلَعِبًا ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْقِلُونَ﴾[107] وعلى دلالتها في ثبوت الأذان ومشروعيته.

- بيّن سبب الخلاف في أنّ حكم الأذان الوجوب أن النّدب.

---

[104] أنظر : جعيّط : مجالس العرفان 276/2.

[105] أنظر : ترجمته في : - ابن النّديم : الفهرست 321 – الذّهبي : تذكرة الحفّاظ 555/2 – ابن خلّكان : وفيات الأعيان 188/4.

[106] أنظر : البخاري : الصحيح 150/1.

[107] سورة المائدة : 58.

- تعرّض الشّيخ جعيّط إلى مسألتين أصوليّتين وهما : الرّؤيا لا يعمل بها في الأحكام الشرعيّة ومسألة المصالح المرسلة والخلاف بين إمام الحرمين والأبياري.

- وجه فرار الشيطان عند سماع الأذان.

- الترجيح بين الأذان والإقامة...[108]

2 - يضمّ المجلس الثاني : حديث باب الإسلام يهدم ما قبله من كتاب الإيمان من صحيح مسلم[109] وهو خاص بعمرو بن العاص[110] (43هـ/664م) لمّا حضرته الوفاة، وأهمّ المباحث التي ذكرت فيه تمسّ سيرة عمرو بن العاص: مدّة ولايته لمصر والكلام الذي قاله لما حضرته الوفاة، ونظر إلى ماله وسبب تأخّر إسلامه، وتمسّ العقيدة، ومن ذلك مفهوم كلمتي الإيمان والإسلام، ومسألة تكفير الخارج من جنسية أهل الإسلام، وسماع الموتى... وتمسّ أيضا العبادات وبالخصوص ركن الحجّ...[111].

3 - يضمّ المجلس الثالث حديث فضل الغرس والزرع إذا أكل منه، من كتاب المغارسة والمزارعة من صحيح البخاري[112]، وأبرز المباحث الموجودة فيه، فقهيّة وأصوليّة وكلاميّة، وضمن المسائل الفقهيّة التي بسطها الشّيخ جعيّط في هذا المجلس، فوائد الزّراعة وحكمها، وأنّ الحرف المهمّة من الواجبات الكفائيّة...

---

[108] أنظر : مجالس العرفان 1/21-45.

[109] مسلم بشرح النووي 2/137.

[110] أنظر : ترجمته : ابن حجر : الإصابة 2/3 وما بعدها – السّيوطي : إسعاف المبطأ 32

[111] مجالس العرفان 1/49-74

[112] البخاري : الصحيح 3/66

ومن المسائل الأصوليّة المذكورة في هذا المجلس: أنواع الأمر غير الصّريح، والمقاصد التي لا تشرّع لها الأحكام، وأبرز المسائل الكلاميّة تمسّ البدعة وملازمة الزّوايا ورأي الشّيخ جعيّط فيها...[113].

4 - يضمّ المجلس الرابع حديث باب الدّين يسر من كتاب الإيمان من صحيح البخاري[114].

وكانت أبرز مباحثه أصوليّة وكلاميّة، ومن بين المباحث الأصوليّة التي تعرّض إليها الشّيخ جعيّط في هذا المجلس، مسألة الانتقال من مذهب إلى آخر والأقوال في جواز تتبّع رخص المذاهب، أمّا أبرز المباحث الكلاميّة التي تستحقّ الذكر، فهي الجهل بصفات الله ليس بكفر، والمبحث اللغوي الذي أفاض فيه الشيخ جعيّط القول، هو معنى الدّين لغة وشرعا[115].

5 - المجلس الخامس: يضمّ هذا المجلس، حديث باب تحريم ظلم المسلم وخذله واحتقاره، من كتاب البرّ والصّلة من صحيح مسلم[116] ويشمل هذا الحديث مباحث فقهيّة مثل التّناجش، ومباحث كلاميّة مثل الدّين الإسلامي يجمع سعادة الدّارين ومعنى التّقوى، ومباحث سلوكيّة مثل تحريم الحسد، والتكبّر، ووجه النّهي عن احتقار المسلم[117].

---

[113] مجالس العرفان 1/75-96 -مجلّة الهداية المصريّة ج9 م2، 1349هـ/1932م.

[114] البخاري : الجامع الصّحيح 1/10

[115] مجالس العرفان 1/99-122

[116] مسلم بشرح النّووي 16/120

[117] مجالس العرفان 1/125-143

6 – المجلس السادس : يضمّ حديث باب الصدقة على اليتامى من كتاب الزّكاة من صحيح البخاري[118] ويشمل مباحث لغويّة عديدة مثل الإضافة في قولهم: "ذات يوم"، يعتبرها الشّيخ جعيّط من إضافة المسمّى إلى الاسم، وكأنّ قد تستعمل للظنّ من غير قصد إلى التّنبيه، ومسألة حذف الموصول الإسميّ وبقاء صلته عند البصريّين والكوفيّين، ومسألة التّشابيه البديعة في حديث : "وَإِنَّ مِمَّا يُنْبِتُ الرَّبِيعُ يُقْتِلُ حَبَطًا أَوْ يلِمُّ، إِلاَّ آكِلَةَ الخَضِرة أَكَلَتْ، حتَّى إِذَا امْتَدَّتْ خَاصِرَتُهَا، اسْتَقْبَلَتْ عَيْنَ الشَّمْسِ فَثَلَطَتْ وَبَالَتْ وَرَتَعَتْ، وَأَنَّ هَذَا المَالَ خَضِرةٌ حُلْوَةٌ".

ويشمل المجلس أيضا تنويه المولى تعالى بشأن الصّدقة على اليتامى والمساكين[119].

7 – المجلس السّابع : حديث باب فضل من علم وعلّم، من كتاب العلم من صحيح البخاري[120] يحتوي هذا المجلس على عدّة تفاسير وشروح، منها: تفسير البحيرة والسّائبة والوصيلة والحامي التي سنّتها الجاهلية، ثمّ فرّق بينها وبين الوقف في الإسلام، ومعنى الفقه في الدّين، ومعنى الحكمة الواردة في قوله تعالى : ﴿يُؤْتِي الحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ﴾[121] كما يحتوي هذا المجلس على بعض المباحث الحضاريّة، مثل وجوب تبليغ العلم لمن لم يبلغه، وتبيينه لمن لم يفهمه[122].

---

118 البخاري : الجامع الصّحيح 127/2

119 أنظر : مجالس العرفان 147/1-171

120 أنظر : البخاري : الجامع الصحيح 28/1

121 سورة البقرة : 269

122 أنظر : مجالس العرفان 175/1-196

8 - المجلس الثامن : يضمّ حديث باب علامة حبّ الله عزّ وجلّ من كتاب الأدب من صحيح البخاري[123] ويشمل هذا المجلس اختلاف المُفسّرين في سبب نزول قوله تعالى : ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ﴾[124] ويشمل مسألة لغوية وهي إذا حملت (من) على الله تعالى في حديث : "المرء مع من أحب"[125] يراد بالمعيّة معيّة النّصرة والتّأييد، وإذا حملت على الرسول أو على أهل الفضل فمعنى المعيّة أنّه ملحق بهم داخل في زمرتهم.

ويشمل المجلس أيضا، مسألة حبّ الله تعالى للعبد، وحبّ العد له سبحانه ومحبّة المؤمنين بعضهم لبعض، ومحبّة الرّسول وأنواع المحبّة...[126]

9 - المجلس التّاسع : باب قوله تعالى : ﴿خُذِ العَفْوَ وَأْمُرْ بِالعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الجَاهِلِينَ﴾[127] من كتاب التّفسير من صحيح البخاري[128]، ويشمل هذا المجلس مباحث في علم التّفسير، وفي أصول الفقه، وفي الفكر السّياسي، فمن مسائل علم التفسير، اختلاف المفسّرين في أحكام قول الله تعالى : ﴿خُذِ العَفْوَ﴾، واختلافهم في المراد من العرف، والتّرتيب البديع بين الجمل الثلاث التي اشتملت عليها الآية،

---

123 أنظر : البخاري : ن.م 112/3

124 سورة آل عمران : 31

125 روى هذا الحديث الصّحابي الجليل: أبو موسى الأشعري عبد الله بن قيس (-42هـ/663م) – أنظر ترجمته في : ابن حجر الإصابة 351/2 – السيّوطي : إسعاف المبطّا 24.

126 أنظر : مجالس العرفان 199/1-221

127 سورة الأعراف : 199

128 أنظر : البخاري الجامع الصحيح 197/5

ومن المباحث الأصوليّة اختلاف الأصوليّين في الخطاب المختصّ بالرّسول صلّى الله عليه وسلّم، ورأي الشّيخ جعيّط في ذلك، ومن المباحث السياسيّة، تأكّد العمل بالأوامر التي وجّهت للرّسول عليه الصّلاة والسّلام في حقّ الرّؤساء والزّعماء، ومجالس الشّورى التي كانت لعمر بن الخطاب[129] (23هـ/644م) وقصّة الصحابي عيينة بن حصن بن حذيفة[130] مع عمر بن الخطّاب[131].

10 - المجلس العاشر : باب قوله تعالى : ﴿يَا أَيُّهَا الذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ﴾[132] وما ينهى عن الكذب، من كتاب الأدب من صحيح البخاري يشمل هذا المجلس مسألة أصوليّة وهي حجيّة الإجماع ومسألة فقهيّة وهي الشهادة بالوكالة، ومسألة لغويّة وهي أنّ الصّدق والكذب في الكتابات، وبذلك يتوجّهان إلى المعنى المكنّى عنه، لا إلى المكنّى به، ومسائل حول الآداب والسّلوك وتهمّ الكذب وإخلاف الوعد[133].

11 - المجلس الحادي عشر : باب قول الله تعالى : ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾[134] من كتابالتّفسير من صحيح البخاري[135] يضمّ هذا المجلس مباحث

---

[129] أنظر ترجمته في : ابن عبد البر : الاستيعاب 450/2 –ابن الأثير: أسد الغابة 154/4 – السّيوطي : إسعاف المبطّا 31

[130] لم يذكر ابن عبد البرّ وفاته : أنظر : الاستيعاب 167/3-168

[131] أنظر : مجالس العرفان 225/1-247

[132] سورة التّوبة : 119

[133] أنظر : مجالس العرفان 21/2-44

[134] سورة البقرة : 143

[135] أنظر : البخاري : الصحيح 151/5

كلاميّة منها : التّنوي هبشأن الأمّة المحمّدية، والحكمة في ذكر نوح عليه السّلام في سؤاله عن التّبليغ دون سائر الأنبياء، مع أنّ جميعهم يسألون عن التّبليغ، ومسألة تعرّض إليها الشيخ جعيّط سابقا، وهي وجه التّفكير بالتجنّس بجنسيّة دولة كافرة، ويضمّ أيضا مسائل لغويّة، ومن بينها حرف نعم، فهو حرف إيجاب يقرّر ما قبله من نفي وإثبات، وتحقيق هام في إنّ كذا وكذلك، كما يضمّ المجلس أيضا مسألة فقهيّة، وهي الجواب عن اعتراض القرافي استدلال المالكيّة على منع بيوع الآجال بأدلّة سدّ الذرائع وهي عامّة لا بأدلّة خاصّة[136].

12 - المجلس الثاني عشر : باب فضائل علي بن أبي طالب[137] (40هـ/661م) من كتاب الفضائل من صحيح مسلم[138] ويشمل هذا المجلس إيثار سعد بن أبي وقّاص[139] (58هـ/678م) الحق على الحظوظ الدنيوية، وملازمة الصحابة بيوتهم عند حدوث الفتنة، بين علي ومعاوية بن أبي سفيان[140] (60هـ/680م): وكفر غلاة الشيعة، وردود عن المستشرقين الذين يدّعون أنّ الغرض من غزوة خيبر هو الحصول على الغنائم، وموقف اليهود العدائي حيال الرّسول صلّى الله عليه وسلّم[141].

---

136 أنظر : مجالس العرفان 5/47-73

137 أنظر : ابن الأثير : أسد الغابة 4/91

138 أنظر : مسلم بشرح النّووي 15/175

139 أنظر: ابن عبد البر : الاستيعاب 2/18 وما بعدها – السّيوطي : إسعاف المبطّأ 16

140 هو صخر بن حرب الأموي – أنظر : ابن حجر : الإصابة 3/414 – السّيوطي : ن.م 39

141 مجالس العرفان 2/78-99

13 - المجلس الثالث عشر : باب تجاوز الله عن حديث النّفس والخواطر والقلب إذا لم تستقر، وبيان أنّه سبحانه لم يكلّف بما لا يطاق من كتاب الإيمان من صحيح مسلم[142]، يشمل هذا المجلس التجاء الصحابة إلى رسول الله عليه الصّلاة والسّلام وفزعهم إليه، ويشمل بعض المسائل الأصولية، منها مسألة النسخ، ومسألة المشقّة الموضوعة في التكاليف، ومسألة حمل ما لا طاقة لنا به، ومناقشة الشّيخ جعيّط لمحمد عبده وتلميذه محمّد رشيد رضا.

ويضمّ هذا المجلس أيضا مسألة فقهية هامّة، وهي اختلاف الفقهاء في الحنث بفعل المحلوف عليه نسيانا أو خطأ[143].

14 - المجلس الرابع عشر : باب حدّثنا أبو اليمان عن عبادة بن الصامت[144] (34هـ/655م) من كتاب الإيمان من صحيح البخاري[145]، يضمّ هذا المجلس مباحث لغوية منها مذهب الزمخشري، في مجيء الواو لتأكيد لصوق الصفة بالموصوف، ومسألة الواو الواردة في قول الرّاوي : "وكان شهد بدرا وهو أحد النّقباء" عند الشّيخ حعيّط اعتراضيّة لتحقيق الخبر، منتقدا ما ذهب إليه العيني الحنفي والقسطلاني الشافعي، كما يشمل هذا المجلس مباحث فقهيّة منها أضرار الزّنى، في النّواحي الاجتماعية والصحيّة والخلقيّة، وتضعيف جواب العبدوسي في حنث من حلف لا يزنى فوطئ بين الفخذين.

---

[142] مسلم بشرح النّووي 175/15

[143] مجالس العرفان 103/2-120

[144] ابن حجر : ن.م 260/2 – السيّوطي : ن.م 21

[145] البخاري : بشرح ابن حجر 64/1

15 - المجلس الخامس عشر : باب ما جاء في القبلة، ومن لا يرى الإعادة على من سهى فصلّى إلى غير القبلة، من كتاب الصّلاة من صحيح البخاري[146].

يشمل هذا المجلس مسألة أصوليّة، وهي القول بقاعدة مراعاة الخلاف وعدّة مسائل فقهيّة حول القبلة وآية الحجاب التي أفاض فيها القول، ومسألة خروج المرأة، ويشمل أيضا مناقب عمر ابن الخطّاب[147].

16 - المجلس السادس عشر : باب ﴿لاَ يَسْأَلُونَ النَّاسَ إِلْحَافًا﴾[148] من كتاب التّفسير من صحيح البخاري[149] يحتوي هذا المجلس على مباحث فقهيّة تهمّ المال، والكسب والإنفاق، ويحتوي على مباحث من علم التفسير، ومن بينها الحديث عن اختلاف المفسّرين في الفقراء المذكورين في آية ﴿لِلْفُقَرَاءِ الذِينَ أُحْصِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ واختلافهم في معنى الإحصار في سبيل الله[150]، ويحتوي هذا المجلس أيضا على مباحث تهمّ الآداب مثل الحثّ على التعفّف عن المسألة، والاختلاف في حليّة المسألة للقادر على الكسب[151].

---

[146] أنظر : البخاري : الجامع الصحيح 105/1 –مجلة الهداية المصريّة ج4م2، 1348م/1931م 189 - 196.

[147] أنظر : مجالس العرفان 149/2-171

[148] سورة البقرة : 273

[149] أنظر : البخاري : ن.م 163/1

[150] سورة البقرة : 273

[151] أنظر : مجالس العرفان 173/2-188

17 - المجلس السابع عشر : قال عبد الرحمن بن عوف[152] (32هـ/653م) رضي الله عنه، لما قدمنا المدينة آخى رسول الله صلّى الله عليه وسلّم بيني وبين سعد بن الرّبيع[153] (15هـ/639م) من كتاب البيع من صحيح البخاري[154]، يشمل هذا المجلس المؤاخاة وفوائدها، وشروط ولاء الموالاة عند الحنفيّة، وسبب نزول آية الميراث، ومسألة من مقاصد الشريعة وهي الأعمال في الفروض الكفائيّة، ومسألة فقهيّة وهي مشروعية الدّعاء للنّكاح[155].

18 - المجلس الثامن عشر : باب "لاَ يَدْخُلِ الجَنَّةَ إلاَّ المُؤْمِنُونَ" من كتاب الإيمان من صحيح مسلم[156] يشمل هذا المجلس مباحث كلاميّة، ومنها الامتثال للأوامر واجتناب النّواهي، ومناقب الرّسول صلّى الله عليه وسلّم، والمراد من الإيمان في الحديث، كما يشمل مباحث لغوية، منها القصد من إدخال أداة النّهي، وعطف الجملتين خبرا وإنشاء إذا كانت الجملة الخبريّة إنشائيّة المعنى، واستعمال أدوات الاستفهام، ومسألة السّلام ابتداؤه وردّه[157].

19 - المجلس التاسع عشر : باب مَنْ يُرِدِ اللّٰه بِهِ خَيْرًا يُفَقِّهْهُ فِي الدِّينِ من كتاب العلم من صحيح البخاري[158] يشمل هذا المجلس مسألة حضاريّة، وهي

---

[152] أنظر : ابن عبد البر: الاستيعاب 385/2 – ابن حجر : الإصابة : 408/2

[153] ابن حجر : ن.م 24/2-25.

[154] البخاري : الصحيح 3/3

[155] مجالس العرفان 191/2-215

[156] مسلم بشرح النّووي 35/2

[157] مجالس العرفان 220/2-241

[158] أنظر : البخاري : ن.م 25/1 – المجلّة الزّيتونيّة ج3 م9، 1374هـ/1955م 111-123

التّنوية بشأن العلم والحثّ على الإقبال عليه، ولزوم العمل بالعلم، ومسألتين أصوليّتين الأولى منهما هي : الاستدلال على امتناع خلوّ العصر من مجتهد، والمسألة الثانية هي استحالة اجتماع الأمة على الضّلال[159].

20- المجلس العشرون : باب فضل سقي الماء من كتاب المساقاة من صحيح البخاري[160] يحتوي على المجلس على مكانة الآية الكريمة : ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالعَدْلِ والإِحْسَان وَإِيتَاءِ ذِي القُرْبَى﴾[161] وعلى مسألة أصوليّة، وهي شرع من قبلنا شرع لنا ومسألة فقهيّة وهي الاهتمام بالحيوانات العجم[162].

فالمتأمّل في هذه المجالس يتبيّن له، أنّ الشّيخ جعيّط تناول تحقيقات لغويّة وأصوليّة وفقهيّة وكلاميّة وتفسيريّة، وكان يناقش من لا يوافقهم من العلماء القدامى والمحدثين[163] .

---

159 أنظر : مجالس العرفان 2/252-256

160 أنظر : البخاري : الصّحيح 3/77

161 سورة النحل : 90

162 أنظر : مجالس العرفان 2/259-278

163 جاء في كتاب «تاريخ معالم التوحيد في القديم والجديد» لمحمد ابن الخوجة أنّ جامع الحلق، هو أحد جوامع الخطبة التّسعة، التي كانت موجودة عند سقوط الدولة الحفصية، وقيام الدّولة العثمانيّة في أواخر المائة العاشرة للهجرة، أمّا بالنسبة إلى تأسيسه، فقد نقل محمد ابن الخوجة روايتين: تقول الرّواية الأولى أنّ أمة زوجيّة باعت حلقا ذهبية وأنفقت ثمنها في تأسيسه، وتقول الرّواية الثانية كان يوجد بتونس سوقا اسمه سوق الحلق وكان مكانه قريبا من الجامع، فإنّ نسبة الجامع إليه تكون أمرا بديهيّا – ص6-8-79-80-81.

وبعد أيّها القارئ الكريم، فإنّ هذه المجالس العرفانية تحمل بين طيّاتها معارف شرعيّة، من نقول الشيخ محمد العزيز جعيّط ومن مبتكراته. هي أختام رمضانيّة شرح فيها بعض الأحاديث النبويّة الصحيحة.

والأختام الرمضانيّة عرف تونسي دأب عليه شيوخ الزيتونة منذ العهد الحفصي، حيث يُنتقى كبار علماء الجامع الأعظم ممّن ملأ وطابه بالعلوم الشرعيّة، وكانت له دراية أكاديميّة بعلوم التفسير ومصطلح الحديث، والفقه الإسلامي بفروعه الأصليّة والمقاصديّة والتّقعيدية إضافة إلى ثقافة إسلامية واسعة وتضلّع في العلوم الأدبيّة.

وكان هؤلاء العلماء يمتهنون خطّة الخطابة بأحد مساجد الحاضرة تونس. وكان شيخ الإسلام المالكي محمد العزيز جعيّط إماما خطيبا بجامع الحلق بالعاصمة، ويتوّلى سنويّا شرح حديث نبويّ شريف شرحا تحليليّا، ويهرع إلى مسجده العلماء وطلاّب العلم وأعيان البلاد، وقد حضر باي تونس للاستماع إلى عدّة مجالس.

ومن تأمّل هذه المجالس سيلاحظ عُمقا معرفيّا لا يختلف في ذلك إثنان ولا يتناطح حول ذلك عنزان، لأنّ الشّيخ جعيّط إضافة إلى تمكّنه من علم أصول الفقه وعلم المقاصد وهما من اختصاصه، كان عارفا بعلوم الحديث الشّريف. فلا يعتمد إلاّ على الصحيحين، ورغم تخصّصه في الفقه المالكي، فإنّه يعود إلى مصادر المذاهب الفقهية الأخرى. فبالإضافة إلى اعتماده إلى كتب التفسير كالقرطبي المالكي والبيضاوي والشافعي والجصاص الحنفي والزمخشري المعتزلي، نجده ينوّع مصادره الحديثية.

فمن مصادره عند تحليله للمجالس العرفانيّة السّابقة شروح الموطأ والبخاري ومسلم كبدر الدّين العيني الحنفي عند شرحه للبخاري والنّووي عند شرحه لصحيح مسلم، وأمير المؤمنين في الحديث ابن حجر العسقلاني عند شرحه للجامع الصحيح للبخاري، والقسطلاني صاحب إرشاد السّاري شرح صحيح البخاري.

نجد بعد رجوعه إلى هذه المصادر يعود لشرّاح الحديث من المغرب الإسلامي فباستثناء عبد الباقي الزّرقاني المصريّ، يعتمد الشّيخ جعيّط على علماء الحديث من تونس كالإمام محمد المازري علي مسلم، ومحمد الأبّي الوشتاتي صاحب الإكمال، وابن التّين الصفاقسي في شرحه على البخاري، وهذا الشرح مخطوط، وكان من أبرز مصادر ابن حجر في فتحه، ويعوّل أيضا على رجال الحديث من الأندلس- الفردوس المفقود – وهم ابن عبد البرّ والقاضي عياض وأبو الوليد الباجي وأبو بكر بن العربي.

من جميع هؤلاء قدّم الشّيخ جعيّط هذه الشروح الحديثيّة، وكان كثير الاستدلال بالنصوص الشّرعية وبأقوال الأئمّة، وكان يرجّح بين الآراء ويضعّف من يرى مجانبة للصّواب مع ضعف الدّليل. وكان طيّب الله ثراه يروم التّرويج على السّامعين فيشنّف آذانهم ببعض الأبيات الشعريّة، ويستشهد بالقصص ليشدّ انتباههم ويبعدهم عن الملل، خصوصا وأنّ هذه الشروح للأحاديث النّبويّة الشّريفة تمّت في شهر رمضان المعظم.

ومن تصفّح الفهارس المذيّلة للكتاب يلاحظ ثراء الشّيخ المعرفيّ، لقد استدلّ في 20 مجلسا فقط بـ218 آية قرآنية كريمة، وبـ356 حديثا نبويّا شريفا أو أثرا مرويّا عن الصحابة الكرام رضي الله عنهم، وبأكثر من 200 قاعدة شرعية أو حكمة.

فهذا الجانب الإحصائي دليل ساطع على انتهاج الشّيخ جعيّط عند تحليله للأحاديث الشريفة مبدأ الاستدلال وارتكانه إلى طرق الاستنباط ومسالك التّعليل، وهذا ليس بعزيز على علاّمة العصر شيخ الإسلام المالكي محمد العزيز جعيّط رحمه الله وجعل الجنّة مثواه.

وفيما يلي قائمة في الفهارس التالية :

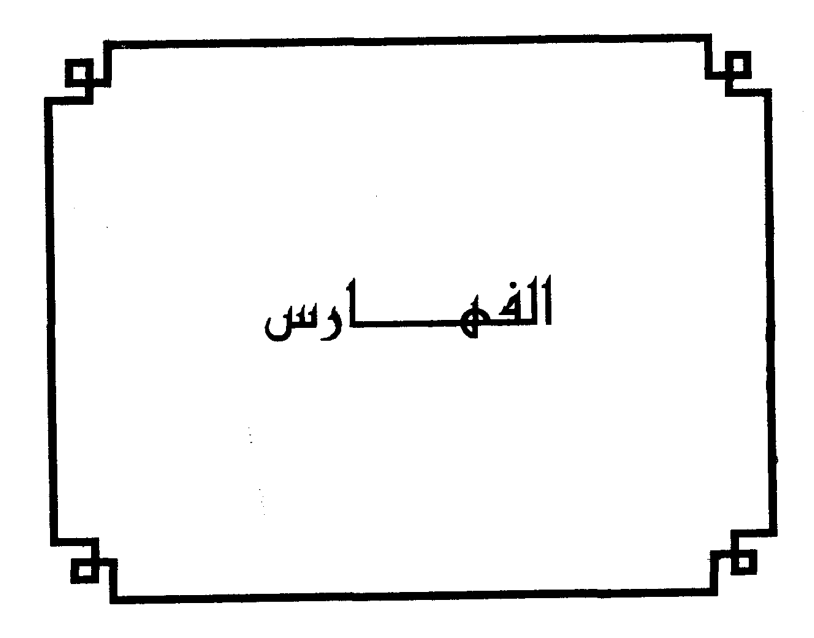
- فهرس الآيات القرآنية
- فهرس الأحاديث النّبويّة الشريفة
- فهرس القواعد والحكم
- فهرس الأشعار والقوافي
- فهرس الموضوعات

وصلّى الله على سيّدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلّم تسليما كثيرا.

الأستاذ الدّكتور محمّد بوزغيبة

مدير قسم الشّريعة ورئيس وحدة فقهاء تونس بجامعة الزّيتونة

ابن عروس: صائفة 1430هـ/2009م


الفهـــارس

فهرس الآيات القرآنية الكريمة

-ي-

فهرس الأحاديث النبويّة و الآثار

- هذه ابنة من هو خير منّي و منك........................ 378
- هل أنتم تاركون لي صاحبي........................ 217
- هل بلغكم الرّسول عهدي........................ 248
- همّ أن يحرق عليهم بيوتهم........................ 96

فهرس الأشعار

فهرس القواعد و الحكم و الأمثال

فهــــرس الموضوعات

ترجمة الشيخ محمد العزيز جعيّط

- ولد بتونس في شعبان 1303هـ/ماية 1886م ثم اشتغل بحفظ القرآن والمتون اللغويّة والفقهيّة إلى أن التحق بجامع الزيتونة سنة 1318هـ/1901م وأحرز على شهادة التطويع سنة 1325 هـ/1907م.
- وفي س 1328هـ/1910م تولى التّدريس بالزّيتونة من الطبقة الثانية، وفي سنة 1329هـ/1911م صار مدرّسا من الطبقة الأولى، وسنة 1331هـ/1913م سمّي عضوا بلجنة تنظيم كتب جامع الزيتونة وفيها سمي مدرّسا بالمدرسة الصّادقية.
- وفي س 1337هـ/1919م سمّي مفتيا مالكيا وسمّي عضوا بلجنة إصلاح التّعليم بجامع الزيتونة مرّتين، الأولى سنة 1930م والثانية سنة 1938م.
- وفي س 1358هـ/1939م سمّي على رأس مشيخة الجامع الأعظم حتى س 1362هـ/1943م.
- وفي س 1364 هـ/1945م سمّي شيخ إسلام للمذهب المالكي بعد أن كان مكلّفا بهذه المشيخة س 1363.
- وفي 1366هـ/1947م كلف بوزارة العدليّة التونسيّة مع بقائه على خطّة مشيخة الإسلام المالكيّة.
- وفي س 1376 هـ/1957م أحيل على الراحة عند إدماج المحاكم الشرعيّة في المحاكم العدليّة وتوحيد القضاء.
- ثم في نفس السنة أرجع وسمّي مفتيا للجمهورية التونسية عند إحداث هذه الخطّة في العهد الجمهوري إلى أن أحيل على الراحة نهائيّا س 1379 هـ/1960م.
- وفي 27 شوال 1389هـ/5 جانفي 1970م انتقل إلى رحمة الله تعالى، وترك آثارا جليلة من أهمّها هذا الكتاب.





المغاربية لطباعة وإشهار الكتاب
الهاتف : 471 837 70 – الفاكس : 263 837 70





ترجمة الشّيخ الجليل :

محمّد العزيز جعيّط

• ولد بتونس في شعبان 1303 هـ / ماي 1886 م ثمّ اشتغل بحفظ القرآن و المتون اللغوية والفقهية إلى أن التحق بجامع الزيتونة سنة 1318 هـ / 1901 م و أحرز على شهادة التطويع سنة 1325 هـ/ 1907 م.

• و في س 1328 هـ / 1910 م تولّى التدريس بالزيتونة من الطبقة الثانية و في سنة 1329 هـ / 1911 م صار مدرسا من الطبقة الأولى و سنة 1331 هـ / 1913 م و سمي عضوا بلجنة تنظيم كتب جامع الزيتونة و فيها سمي مدرسا بالمدرسة الصادقية.

• و في س 1337 هـ / 1919 م سمي مفتيا مالكيا و سمّي عضوا بلجنة إصلاح التعليم بجامع الزيتونة مرتين، الأولى سنة 1930 م و الثانية سنة 1938 م.

• و في س 1364 هـ / 1945 م سمي شيخ إسلام للمذهب المالكي بعد أن كان نائبا بهذه المشيخة س 1363 هـ / 1944 م.

• و في س 1366 هـ / 1947 م كلّف بوزارة العدليّة التونسيّة مع بقائه على خطة مشيخة الإسلام المالكية.

• و في س 1376 هـ / 1957 م أحيل على الراحة عند إدماج المحاكم الشرعيّة في المحاكم العدليّة و توحيد القضاء.

ثمّ في نفس السنة أرجع و سمي مفتيا للديار التونسيّة عند إحداث هذه الخطّة في العهد الجمهوري إلى أن أحيل على الراحة نهائيّا س1379 هـ / 1960 م.

• و في 27 شوال 1389 هـ / 5 جانفي 1970 م انتقل إلى رحمة الله تعالى، و ترك آثارا جليلة من أهمها هذا الكتاب.

ISBN 978-9938-806-52-6





الاجتهادات الشّرعية واللّطائف الأدبية

للشّيخ الإمام

محمّد الطاهر ابن عاشور

جمع ودراسة وتحقيق
أ.د محمّد بوزغيبة
أستاذ الفقه الإسلامي وعلومه بجامعة الزّيتونة
و مدير مدرسة الدّكتوراه
عضو المجلس الإسلامي الأعلى بتونس



الاجتهادات الشّرعيّة و اللّطائف الأدبية

للشّيخ الإمام محمّد الطّاهر ابن عاشور

جمع ودراسة وتحقيق أ.د محمّد بوزغيبة
أستاذ الفقه الإسلامي وعلومه و مدير مدرسة الدّكتوراه
وعضو المجلس الإسلامي الأعلى بتونس حاليّا ورئيس وحدة
فقهاء تونس بجامعة الزّيتونة سابقا

الدار المتوسطية للنشر

بسم الله الرحمن الرحيم

الكتاب الاجتهادات الشّرعية و اللطائف الأدبية

للشّيخ الإمام محمّد الطاهر ابن عـــاشور

دراسة وتحقيق أ.د محمد بوزغيبة

مدير النشر عماد العزّالي

تصميم الغلاف نجلاء العياري

الترقيم الدولي للكتاب 978-9938-864-35-9



الطبعة الأولى

2015 م - 1436 هـ

الدار المتوسطية للنشر

العنوان : 5 شارع شطرانة 2073 برج الوزير أريانة - الجمهورية التونسية

الهاتف : 880 698 70 216

الفاكس : 633 698 70 216

الموقع الإلكتروني: www.mediterraneanpub.com

البريد الإلكتروني : medi.publishers@gnet.tn

فضاء القارئ

التّـقديـم

الحمـد لله العلـيّ الشّـأن، الجلـيّ البرهـان، القـويّ السّـلطان، الشّـامل الطّـول، الكامـل الحـول، الـذي خلـق السّـموات والأرض بكامـل قدرتـه، وجعـل الأمـر يتنـزّل بينهـنّ ببالـغ حكمتـه، وكـرّم بـني آدم بالعقـل الغريـزي والعلـم الضّـروري وأهّلهـم للنّظـر والاسـتنباط والاسـتدلال، والارتقـاء في مـدارج العـلا والكمـال، ثـمّ أمرهم بالتفكّـر والتّدبر في نصوصـه وآياتـه، والعمـل علـى الارتقـاء بالإنسـان عـن سـائر مخلوقاتـه ومصنوعاتـه.

أحمـده حمـدا كثـيرًا طيبّـا مبـاركا فيـه، وأصّلـي وأسـلّم علـى نبيّـه ورسـوله وصفيّـه سّـيدنا محمدا، أجـلّ الأنبيـاء قـدرًا وأتمّهـم بـدرًا، وأشـرفهم نسـبًا وأزكاهـم مغرسـا وأطيبهـم منبتًـا وأكرمهـم محتـدا وأقومهـم دينًـا، وأوسـطهم أمّـة وأعدلهـم ملّـة وأكثرهـم حكمـة وأشـدّهم عصمـة، وأنـزل معـه كتابًـا عربيّـا مبينًـا، ورضـي لهـم الإسـلام دينًـا ودسـتورًا.

وبعـد فـإنّ الدّيـن حاجـة من حاجـات البشـر لا تسـتقيم شـؤونهم الشّـخصيّة والاجتماعية والاقتصاديـة إلاّ بـه، وقـد شـرعه الله جلّـت حكمتـه منـذ أن جعـل أباهـم في الأرض خليفتـه، فأوحـى إليـه مـا أوحـى ممّـا يعتقـده ويعمـل ويتـأدّب بـه هـو وزوجـه وبنـوه.

وإنّمـا احتـاج النّـاس إلى الدّيـن، لأنّ الله جعـل للعقـل البشـريّ نـهاية يقـف عندها، وما أكثـر مـا يحـاول أن يصـل إليـه فيدركـه العجـز وهـو في أوّل السّـبيل أو وسـطه، ثـمّ مـا ينتهـي إليـه لا يبلغـه بسـهولة، بـل بعـد الجهـد الكبـير، وكأيّـن مـن مـرّة يضـلّ عـن السّـبيل فتأخـذه الحـيرة.

ولكي يتمّ نشر هذا الدّين، ارتأى الشّرع العزيز من يقيّض المولى سبحانه وتعالى لنشر أسسه وليفقّه عباد الله فيه.

وجاءت الأقدار بحكمة عليم خبير أن تكون تونس من بين الأمم، التي يتولّى أهلها نشر أسس هذا الدّين الإسلامي الحنيف ومقاصده.

فبرز من صلب هذا البلد العزيز فقهاء أجلاّء نشروا العلوم الشّرعيّة بتخصّصاتها الدّقيقة، ولنا في هؤلاء الأسوة الحسنة ؛ ولعلّ من بينهم :

- ❖ خالد بن أبي عمران التّجيبي (-127هـ) أحد تلاميذ أحفاد الصدّيق وعمرالفاروق رضي الله عنهم جميعا.
- ❖ علي بن زياد التّونسي (-183هـ) أحد تلاميذ مالك بن أنس ومن رواة الموّطأ وحامل لواء الفقه المالكي في إفريقيّة.
- ❖ أسد بن فرات بن سنان (-213 هـ) الفقيه القاضي وفاتح صقليّة.
- ❖ سحنون بن سعيد التنّوخي (-240 هـ) صاحب المدوّنة الكبرى أوّل مصدر للفقه المالكي في العالم الإسلامي.
- ❖ عبد الله بن أبي زيد القيرواني (- 386 هـ) «مالك الصّغير» صاحب «الرّسالة» التي ذاع صيتها شرقا وغربا، والكتاب الموسوعة «النّوادر والزّيادات على المدوّنة».
- ❖ أبو الحسن علي اللّخمي (-478 هـ) رجل التّفريع وأحد الفقهاء الأربعة، الذين اعتمد خليل ترجيحاتهم عند تصنيفه لمختصره الفرعي (والبقيّة هم : الإمام محمد المازري التّونسي، وعبد الحقّ الصّقلي التّونسي، وابن رشد الجدّ الأندلسي)، من آثاره : التّبصرة.
- ❖ الإمام محمد المازري (-536 هـ) المحدّث الفقيه الأصولي، الذي كان يفزع إليه في الفتوى في الطّب، كما يفزع إليه في الفتوى في الفقه. من آثاره : المعلم بشرح فوائد مسلم، وشرح التلقين...

- أبـو إسـحاق بـن عبـد الرّفيـع (-733 هــ) قاضـي الجماعـة في تونـس، وصاحـب المواقـف السياسـيّة الشّـهيرة مـع سـلاطين بـني حفـص، مـن آثـاره : «معين الحـكّام علـى القضايـا والأحـكام»...

- محمـد بـن عرفـة الورغمـي (-803 هــ) : الفقيـه النّظـار والمفسّـر المنطقـي، صاحـب التآليـف الكثـيرة منهـا التفسـير الشـهير، وبعضهـا مـازال مخطوطًـا.

- أبـو القاسـم بـن أحمـد البرزلـي (-841 هــ) الـذي نعتـه صاحـب الإتحـاف بقولـه : شـيخ الشـيوخ وأسـتاذ ذوي الفضـل والرّسـوخ، أحـد أيّمـة المذهـب (ابـن أبـي الضيـاف : إتحـاف أهـل الزّمـان: 7 / 62. ط. أولى). مـن آثاره: «جامـع مسـائل الأحـكام فيمـا نـزل بالمفتـين والحـكّام».

- أبـو القاسـم عيسـى بـن ناجـي القيروانـي (-837 هــ) الفقيـه القاضـي شـارح تهذيـب المدوّنـة والرّسـالة وغيرهـا.

- محمـد بـيرم الخامـس (-1307هــ)، أحـد رجـال الإصـلاح بتونـس في القـرن 13هــ/19م مـن آثـاره : «صفـوة الاعتبـار لمسـتودع الأمصـار والأقطـار».

- سـالم بوحاجـب (-1343هــ) شـيخ الشّـيوخ في بدايـة القـرن 20م، الفقيـه المحقّـق واللغـويّ الشّـاعر، قـال فيـه محمـد محفـوظ : «لـه اليـد الطّـولى في المعقـولات، ملّـم بطـرق مـن التّاريـخ والجغرافيـا والرّياضيـات». لـه مجمـوع خطـب منبريّـة، طبـع بتقديمنـا لـه.

- محمـد الخضـر حسـين(-1371هـ) الفقيـه الرّحالـة وشـيخ جامـع الأزهـر الشّـريف لـه آثـار كثـيرة في علـوم شـتّى. جمعـت في أعمـال كاملـة.

- محمد النّخلي القيرواني (-1342هـ)، أحد رجالات الإصلاح في تونس الحديثة، ومن أنصار مدرسة الشّيخ محمد عبده.
- محمد الفاضل ابن عاشور (-1390 هـ) الإمام البحر ونجل الشّيخ محمد الطاهر ابن عاشور، صاحب المواقف السياسيّة والنّقابيّة الكثيرة والتآليف الوفيرة.
- محمد العزيز جعيّط (-1390هـ) أحد كبار علماء القرن العشرين وصهر الشّيخ الإمام، تولّيت جمع أعماله الكاملة ونشرها في سنة 2010 في هذه الدّار. ولعلّ من أبرز من كلّف بنشر أسرار الشّريعة الإسلاميّة في هذا العصر، الشّيخ الإمام محمد الطّاهر ابن عاشور مفخرة العالم الإسلامي في القرن العشرين.

السّيرة الذّاتيّة للشّيخ الإمام

هو محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر ابن عاشور(+ 1296هـ/ 1879 1394-هـ/1973م)، الإمام الضّليع في العلوم الشّرعيّة واللّغوية والأدبيّة والتّاريخيّة. تعلّم في الكتّاب حتّى أتقن حفظ القرآن، والتحق بجامع الزّيتونة في سنة 1310هـ/1892م)، وقرأ على جماعة من أعلام جامع الزّيتونة ؛ منهم الشّيخ صالح الشّريف والشّيخ إبراهيم المارغني والشيخ سالم بوحاجب والشيخ عمر بن الشّيخ وغيرهم، فأحرز شهادة التّطويع سنة (1317 هـ/1896م) واجتاز مناظرة التّدريس من الرّتبة الثّانية (1320هـ/1899م)، ونجح في مناظرة التّدريس من الرّتبة الأولى (1324هـ /1903م). وفي سنة (1325هـ/1904م) سمّي نائبًا عن الدّولة لدى نظارة جامع الزّيتونة. وفي سنة (1329هـ/1913م) سمي عضوًا في لجنة تنقيح برامج التّعليم. وفي سنة (1331هـ/1915م) سمّي قاضيًا مالكيًّا للجماعة، وبموجب ذلك دخل في هيئة النّظارة العلميّة المديرة لشؤون جامع الزّيتونة، ثمّ سُمّي شيخ الإسلام المالكي في سنة (1351هـ/1932م)، وشيخًا لجامع الزّيتونة

وفروعـه في سـنة (1364هـ/1944م) وخلفـه الشّـيخ محمـد العزيـز جعيّـط في مشـيخة الإسـلام، واعتـزل الشـيخ ابـن عاشـور هـذا المنصـب في سـنة (1370هـ/1951م) ثـمّ سمـي عميـدًا لجامعـة الزّيتونـة في (1375هـ/أفريـل1956م).

قـام برحـلات إلى المشـرق لأداء فريضـة الحـجّ، وإلى أروبـا وإسـتانبول حيـث شـارك في مؤتمـر المستشـرقين سـنة (1370هـ/1951م). كان مـن أعضـاء المجمعين العربيّين في دمشـق والقاهـرة. بمعيّـة نجلـه الشّـيخ محمّـد الفاضـل ابن عاشـور، وكان جمّ النّشـاط، غزيـر الإنتـاج، تزيّنـه أخـلاق رضيّـة، وتواضـع عظيـم، وصـبر وقـوّة احتمـال، وعلـوّ همّـة واعتـزاز بالنّفـس، وصمـود أمـام الكـوارث، وترفّـع عـن الدّنايـا فهـو الـذي تـرأّس لجنـة قضيّـة التّجنيـس ولجنـة تقييـم كتـاب الطّاهـر الحـدّاد، وهـو الـذي أصلح التّعليـم الزّيتونـي وأحـدث لـه فروعـا في كامـل البـلاد التّونسـيّة وفي الجزائـر وليبيـا... توّفـى يـوم الأحـد (13 رجـب 1393 / 12 أوت 1973) ودفـن بمقـبرة الـزلاّج رحمـه الله تعـالى.

ومـن مـؤلّفاتـه الـمطبوعـة

التّحريـر والتّنويـر : تفسـير القـرآن المجيـد في ثلاثـين جـزءًا، وكشـف المغطّـى مـن المعانـي والألفـاظ الواقعـة في الموطـأ، وأليـس الصّبـح بقريـب، والنّظـر الفسـيح عنـد مضائـق الأنظـار في الجامـع الصّحيـح، وقصّـة المولـد النّبـوي الشّـريف، وتحقيقـات وأنظـار في القـرآن والسـنّة، وحاشـية التّوضيـح والتّصحيـح لمشـكلات كتـاب التّنقيـح (جـزآن)، ومقاصـد الشّـريعة الإسـلاميّة، وأصـول النّظـام الاجتماعـيّ في الإسـلام، والوقـف وأثـره في الإسـلام، ونقـد علمـيّ لكتـاب «الإسـلام وأصـول الحكـم»، وأصـول الإنشـاء والخطابـة، وموجـز البلاغـة، وشـرح قصيـدة الأعشـى الأكبر في مـدح المحلّق، وجمـع وشـرح ديـوان بشّـار (أربعـة أجـزاء)، وشـرح قصيـدة ديـوان النّابغـة، وشـرح مقدّمـة المرزوقـي علـى (ديـوان الحماسـة)، والواضـح في مشـكلات شـعر المتنـبّي لأبـي القاسـم الأصفهانـي (تحقيـق)، وقلائـد العقيـان في محاسـن الأعيـان للفتـح بـن خاقـان

القيسي (تحقيق)، وسرقات المتنبّي ومشكل معانيه (لابن بسّام النّحوي). إضافة إلى مجموع فتاوى ودراسات مبثوثة بالصّحف والمجلاّت المحلّية والدّوليّة. وخصوصا المجلّة الزّيتونيّة ومجلّة الهداية المصريّة لصاحبها الشيخ محمد الخضر حسين.

الجانب الدّراسيّ لتآليفه

كان الشّيخ الإمام عارفا بعلم أصول الفقه مدركا منهج الاستنباط، متشّوفا إلى الاجتهاد بناء على فقه الواقع، لأنّه يعلم قطعًا أنّ النّوازل والأحداث التي جرت زمن القدامى، تزيد على النّصوص التي وضعها الشّارع العزيز، وهو يتّفق هنا مع ما قاله إمام الحرمين الجويني في «برهانه»... ونحن نعلم قطعًا أنّ الوقائع التي جرت فيها فتاوى علماء الصّحابة وأقضيتهم تزيد على المنصوصات، زيادة لا يحصرها عدّ ولايحويها حدّ، فإنّهم كانوا قايسين في قريب من مائة سنة، والوقائع تترى والنّفوس إلى البحث طُلَعة، وما سكتوا عن واقعة صائرين إلى أنّه لا نصّ فيه...[1]

فالشّيخ الإمام كان يعي أنّ وضع المناهج الأصوليّة كان منذ عصر الصّحابة وفقهائهم، وأنّه عن هؤلاء أخذت معظم القوانين التي يحتاج إليها في استفادة الأحكام. يقول المرحوم علي سامي النّشّار في كتابه : «مناهج البحث عند مفكّري الإسلام»، أنّ ابن عباس رضي الله عنهما وضع فكرة الخاص والعام، وذُكر عن بعض الصّحابة الآخرين فكرة المفهوم.[2] وهذا الذي عبرّ عنه العلاّمة عبد الرحمن بن خلدون عندما قال في مقدّمته : «ثمّ نظرنا في طرق استدلال الصّحابة والسّلف بالكتاب والسّنة، فإذا هم يقيسون الأشياء بالأشياء منها، ويناظرون الأمثال بالأمثال... فإنّ

1- البرهان: فقرة 711.

2 - النّشّار = مناهج البحث: 66.

كثيرًا من الواقعات بعده صلوات الله وسلامه عليه، لم تندرج في النّصوص الثّابتة، فقاسوها بما ثبت وألحقوها بما نصّ عليه، بشروط في ذلك الإلحاق، تصحّح تلك المساواة بين الشّبيهين أو المثلين، حتّى يغلب على الظّن أنّ حكم الله تعالى فيهما واحد، وصار بذلك دليلاً شرعيّا بإجماعهم عليه وهو القياس».[3]

فالمصادر الأصوليّة التي قنّنها أصحاب المذاهب مستوفاة في ذهن الشّيخ الإمام، وإنّ تميّز مناهج كبار الفقهاء مع تبيّن قوانين الاستنباط التي دأبوا على معالمها، واضحة جليّة في فكر الشّيخ ابن عاشور.

وإنّه بعد أن أغلق كثيرون على أنفسهم باب الاجتهاد المطلق، كان الشّيخ الإمام على علم بأنّ الاجتهاد على أصول مذهب معيّن لم يضعف، بل وجدت نوابغ علميّة متّجهة إلى الفحص والبحث والدّراسة في أصول الفقه بابا لرياضة فقهيّة، من غير أن تتورّط في استنباط أحكام تخالف ما قرّره المذهب الذي ينتمون إليه.

فالشّيخ ابن عاشور يعي أنّ علم أصول الفقه في عصر التّقليد لم يفقد قيمته الذّاتيّة، لأنّه اعتبر مقياسا توزن به الآراء والرّؤى عند الاختلاف في العصر الذي اشتدّ فيه الجدل والمناظرة، فكان هو الميزان الذي يحتكم إليه في هذا الخلاف.

ولقد بيّن جمال الدّين عطيّة طريقة الفقهاء في دراسة أصول الفقه بعد تقرّر المذاهب. قال : «وقد سار الفقهاء بعد تقرّر المذاهب في دراسة أصول الفقه في اتّجاهين مختلفين : **أحدهما** : اتّجاه نظريّ وهو لا يتأثّر بفروع أيّ مذهب، فهو يقرّر المقاييس من غير تطبيقها على أيّ مذهب تأييدًا أو نقضًا. **وثانيهما** : اتّجاه متأثّر بالفروع وهو يتّجه لخدمتها، وإثبات سلامة الاجتهاد فيها، بمعنى أنّ أصحاب المذاهب يجتهدون له فيثبتوا سلامة الأحكام الفقهيّة التي انتهى إليها المتقدّمون من مذهبهم، فيذكرون القواعد التي تؤيّد مذهبهم».[4]

---

3 - المقدّمة : 453.

4 - عطيّة، جمال الدّين : التّنظير الفقهي : 27

نضيف إلى ما سبق بيانه، فإنّ الشّيخ الإمام ابن عاشور كان عارفًا بالاستدلال كنظام للاحتجاج، وبصفته مقدرة يعتمدها المجتهد عند محاكمته مناهج الاستنباط المختلفة. فالاستدلال الذي تشبّع به الشّيخ الإمام عند انتصابه للتّتلمذ لدى نخبة من شيوخ عصره، هو النّظام المنهجيّ للاستنباط، فيما لم يكن فيه نصّ ولا إجماع، ولا يعرف بمضمونه وإنّما يميّز عن غيره.

وفنّ الاستدلال عرّفه سيف الدّين الآمدي في إحكامه بقوله :

«والاستدلال يُطلق على نوع خاص من الأدّلة، وهو ما يطلب – عادة – بيانه هنا، وهو عبارة عن دليل لا يكون نصّا ولا إجماعًا ولاقياسًا».

ويذكر الآمدي بعد ذلك ما قد يُعترض به على تعريفه السّابق فيقول : «فإن قيل : تعريف الاستدلال سلب غيره من الأدّلة عنه، ليس أولى من تعريف غيره من الأدلّة بسلب حقيقة الاستدلال عنه».[5]

وعرّف ابن الحاجب الاستدلال بقوله : «هو ما ليس بنصّ ولا إجماع ولا قياس».

قال العضد شارح المختصر موضّحًا ذلك : «وليس ذلك لكونه تعريف بعض الأنواع ببعض تعريف بالمساوي في الجلاء والخفاء، بل لسبق معرفتك بتلك الأنواع تعريف للمجهول بالمعلوم».[6]

وكان الشّيخ الإمام مستوعبًا أيضًا علم الخلاف، هذا العلم الذي عرّفه الجرجاني «بأنّه منازعة بين المتعارضين لتحقيق حقّ أو إبطال باطل».[7]

ثمّ تميّزت كلمة الاختلاف عن كلمة الخلاف، واصطلح علم الإختلاف عند

---

5 - الإحكام: 4 / 118

6 - المختصر مع الشّرح: 2 / 280

7 - التّعريفات: 106

أهـل العلـم في قـول بُـني علـى دليـل، أمّـا الخـلاف فهـو مـا لا دليـل عليـه. قـال طـاش كـبري زاده : «علـم الخـلاف هـو العلـم الـذي يبحـث عـن وجـوه الاسـتنباطات المختلفـة مـن الأدلّـة الإجماليّـة والتّفصيليّـة، الذّاهـب إلى كلّ منهـا طائفـة مـن العلمـاء».[8] قـال العلاّمـة ابـن خلـدون : «فـلا بـدّ لصاحـب هـذا العلـم مـن معرفـة القواعـد الـتي يتوصّـل بهـا إلى استنباط الأحـكام، مثلما يحتـاج إليهـا المجتهـد، إلاّ أنّ المجتهـد يحتـاج إليهـا للاسـتنباط، وصاحـب الخلافيّـات يحتـاج إليهـا لحفـظ تلـك المسـائل الاسـتنباطيّة مـن أن يهدمهـا المخالـف بأدّلتـه».[9]

وإنّ الشّـيخ الإمـام محمـد الطّاهـر ابـن عاشـور عـارف بالخلافيّـات، ومتشـبّع بنقـد الاجتهـاد بمعنييـه اللّغـوي والاصطلاحـي، وبالاجتهـاد العـام وهـو تحقيـق المنـاط، وبالاجتهـاد الخـاصّ أو مـا يسـمّى بالتّنقيـح والتّخريـج وبتنقيـح المنـاط، أي تفسـير النّصـوص وبتخريـج المنـاط المعـروف أيضًـا بالقيـاس.

والشّـيخ الإمـام علـى يقـين جـازم بأنّـه يجتهـد ليحصـل علـى نصيـب مـن الأجـر والثّـواب، لذلـك كان حريصًـا علـى أن يكـون حسـن النيّـة في اجتهـاده، صـادق التوجّـه إلى خالقـه باجتهـاده في المواضـع الـتي يصحّ فيهـا الاجتهـاد، وهـي الـتي لا يكـون فيهـا مصادمـة لنـصّ صريـح ولا مخالفـة لإجمـاع.

وإنّ الشّـيخ الإمـام ابـن عاشـور الـذي تقلّـد لسـنين عـدّة خطّة «شـيخ الإسـلام المالكي»، كان مطّلعًـا أيّمـا اطّـلاع علـى أصـول مذهـب الإمـام مالـك، انطلاقـا مـن الموّطإ الـذي علّـق عليـه، هـذا الكتـاب المؤسّـس للمذهـب المالكـي وصلتنـا منـه قطعـة مـن روايـة علـي زيـاد التّونسـي رحمـه الله.

الموّطـأ الـذي اسـتوعب الشّـيخ الإمـام أنّ صاحبـه كان يسـير علـى منهـاج أصولـيّ واضـح في احتجاجـه بعمـل أهـل المدينـة، وتصريحـه بذلـك في كتبـه ورسـائله وفي

---

8 - مفتاح السّعادة: 287

9 - المقدّمة: 457

اشتراطه ما اشترطه في رواية الحديث، وفي نقد للأحاديث نقد الصّيرفي الماهر، وفي ردّه لبعض الآثار المنسوبة للنّبي ﷺ، لمخالفة المنصوص عليه في القرآن الكريم، أو المقرّر المعروف في قواعد الدّين، كردّه خبر خيار المجلس، وخبر ولوغ الكلب في الإناء، وخبر أداء الصّدقة عن المتوفّى.

هذا التّخصّص المعرفيّ، يدفعنا إلى الاقتناع بأنّ الشّيخ الإمام محمد الطّاهر ابن عاشور كان عارفًا بأصول التّخريج وبدراسة الأسانيد، وإنّ تأليف «تحقيقات وأنظار» وإسهاماته في مصطلح الحديث وشرحه، وتعليقاته على الجامع الصّحيح للإمام البخاري، يعضّد ما سعيت إلى تأكيده، والمقصود بالتّخريج عند المحدّثين، الدّلالة على مصادر الحديث الأصليّة وعزْوه إليها. قال المناوي في «فيض القدير» عند قول السّيوطي: «وبالغت في تخريج التّخرج...» بمعنى اجتهدت في تهذيب عزو الأحاديث إلى مخرّجيها من أئمّة الحديث من الجوامع والسّنن والمسانيد، فلا أعزو إلى شيء منها إلا بعد التّفتيش عن حاله وحال مخرّجه، ولا أكتفي بعزوه إلى من ليس من أهله – وإن جلّ – كعظماء المفسّرين.[10]

فالشّيخ ابن عاشور كان عارفًا بفنّ التّخريج شأنه شأن عدد هام من علماء الزّيتونة، وهذا يفنّد مزاعم من يدّعي أنّ الزّيتونة المحروسة لم تنجب فطاحل في علم الحديث ومصطلحه.

لقد بيّن الدّكتور محمود الطحّان أهميّة فنّ التّخريج وفائدته ووجه الحاجة إليه بقوله: «لا شكّ أنّ معرفة فنّ التّخريج من أهمّ ما يجب على كلّ مشتغل بالعلوم الشّرعيّة أن يعرفه، ويتعلّم قواعده وطرقه، ليعرف كيف يتوصّل إلى الحديث في مواضعه الأصليّة، كما أنّ فوائده كبيرة لا تنكر، لا سيما للمشتغلين بالحديث وعلومه، لأنّه بواسطته يهتدي الشّخص إلى مواضع الحديث في مصادره الأولى التي صنّفها الأيمّة.

10 - فيض القدير شرح الجامع الصّغير: 1 / 20

والحاجة إليه ماسّة من حيث إنّه لا يسوغ لطالب العلم أن يستشهد بأيّ حديث أو يرويه، إلا بعد معرفة من رواه من العلماء المصّنّفين في كتابه مسندًا. ولهذا فإنّ فنّ التّخريج يحتاجه كلّ باحث أو مشتغل بالعلوم الشّرعيّة وما يتعلّق بها».[11]

ومن أدوات العمل الاجتهادي التي تخصّص فيها الشّيخ الإمام محمد الطّاهر ابن عاشور بل ابتكر فيها : علم المقاصد الشّرعيّة، هذا العلم الذي بيّن الغايات التي وضعت الشّريعة لأجل تحقيقها لمصلحة العباد. هذا العلم الذي قسمه ذوي الاختصاص إلى ثلاثة أقسام بعد رجوعهم إلى موافقات الشّاطبي ومقاصد ابن عاشور :

1 - **المقاصد العامّة** : وهي التي تراعيها الشّريعة وتعمل على تحقيقها في كلّ أبوابها التّشريعيّة، أو في كثير منها. وهو القسم الذي يعتبره المتحدّثون عن مقاصد الشريعة. وظاهر أنّ بعضه أعمّ من بعض، وما كان أعمّ فهو أهمّ، أي أنّ المقاصد التي روعيت في جميع أبواب الشّريعة، أعمّ وأهمّ من التي روعيت في كثير من أبوابها.

2 - **المقاصد الخاصّة** : المقاصد التي تهدف الشّريعة إلى تحقيقها في باب معيّن، أو في أبواب قليلة متجانسة من أبواب التّشريع، ولعلّ الشّيخ ابن عاشور هو خير من اعتنى بهذا القسم من المقاصد، فقد تناول منها :

- مقاصد الشّارع في أحكام العائلة.
- مقاصد الشّارع في التّصرفات الماليّة.
- مقاصد الشّارع في المعاملات المنعقدة على الأبدان.

11- أصول التّخريج ودراسة الأسانيد: 12

- مقاصد القضاء والشهادة.
- مقاصد التبرّعات.
- مقاصد العقوبات.

3 - **المقاصد الجزئيّة** : هي ما يقصده الشّارع من كلّ حكم شرعيّ من إيجاب أو تحريم أو ندب أو كراهة أو إباحة أو شرط أو سبب...وهي التي يشير إليها علاّل الفاسي بقوله: والأسرار التي وضعها الشّارع عند كلّ حكم من أحكامها. وهي التي تنطبق عليها أمثلة الشّيخ ابن عاشور من كون عقدة الرّهن مقصودها التّوثيق، وعقدة النّكاح مقصودها إقامة وتثبيت المؤسّسة العائليّة، ومشروعيّة الطّلاق مقصودها وضع حدّ للضّرر المستمرّ...

وأكثر من يعتني بهذا القسم من المقاصد هم الفقهاء، لأنّهم أهل التّخصّص في جزئيات الشّريعة ودقائقها، فكثيرًا ما يحدّدون أو يشيرون إلى هذه المقاصد الجزئيّة في استنباطاتهم واجتهاداتهم، إلا أنّهم قد يعبّرون عنها بعبارات أخرى كالحكمة أو العلّة أو المعنى أو غيرها.[12]

الشّيخ ابن عاشور والاجتهاد

اتّفق علماء الأمّة الإسلاميّة على أنّ الاجتهاد هو بذل الفقيه جهده في استنباط حكم شرعيّ عمليّ من دليله التّفصيلي الشّرعي، على وجه يحسّ معه من نفسه العجز عن المزيد.

كما حصروا الاجتهاد بصفة مجملة في إدراك حكم الله في أفعال العباد، وفي التعرّف على الأدلّة التي تستقى منها الأحكام، وقدّم الشّيخ الإمام محمد الطاهر ابن عاشور توجيها لعلماء عصره دعا فيه إلى وجوب الاجتهاد، منبّهًا إلى أنّ ذلك لا يتمّ لأحد إلا متى توفّرت لديه شروط ثلاثة :

12 - الرّيسوني، أحمد، نظريّة المقاصد عند الإمام الشّاطبي: 15 - 16

«- أن يكون الفقيه ذا نظر سديد في فقه الشّريعة.

- أن يكون متمكنًا من معرفة مقاصد الشّريعة.

- أن يكون خبيرًا بمواضع الحاجة في الأمّة، قديرًا على إمدادها بالمعالجة الشّرعيّة استبقاء لعظمتها واسترخاء خروقها، ووضع الهناء بمواضع النّقب من أديمها.

والاجتهاد فرض كفاية على الأمّة بمقدار حاجة أقطارها وأحوالها. وتأثم الأمّة بتركه خاصّة إذا كانت متمكّنة من الانقطاع إلى خدمة الفقه للعمل به في خاصّة نفسها. وتأثم العامّة بعزوفها عن المطالبة بذلك، وتدعو إليه من شهد له أهل العلم بذلك، كما يأثم الأمراء والخلفاء في إضاعة الاهتمام بحمل أهل الكفاءة عليه». [13]

ويرى عدد من الفقهاء أنّ الحكم في هذا على **ثلاثة أوجه** :

1 - أن يكون الاجتهاد واجبا عينيّا في حالتين :

- حال من سئل عن حادثة وقعت فعلاً، وتعيّن المجتهد لبيان حكمها، وضاق الوقت بحيث يُخاف فوْتُها إن لم يجتهد ويصدر حكمه.

- حال المجتهد الذي تنزل به الحادثة ويريد معرفة حكمها، فإنّه يجب عليه أن يجتهد، ولا يجوز له أن يقلّد غيره في حقّ نفسه ولا في حقّ غيره.

2 - يجب الاجتهاد وجوبًا كفائيّا في حالتين :

- إذا سئل المجتهد عن حكم حادثة نزلت بفرد من الأفراد، وهناك غيره من المجتهدين، ولم يخف فوت الحادثة، فإذا تركوه كلّهم أثموا جميعًا، وإذا أفتى أحدهم بعد اجتهاده سقط الطلب عن الجميع.

- إذا تردّد الحكم بين قاضيين مختلفين في الظّن، فإنّ الاجتهاد يكون فرضًا مشتركًا يقع عليهما، فأيّهما اجتهد وتفرّد بالحكم سقط عن الآخر.

13- مقاصد الشّريعة الإسلامية: 136

3 - يكون الاجتهاد مندوبًا في حالتين :

– الاجتهاد في حادثة لم تقع سواء سئل عنها أو لم يسأل.

– إذا استفتى أحد النّاس المجتهد في حادثة لم تقع، فاجتهد بحكمها لم يأثم،[14] وإنّ التّقصير في إيجاد الاجتهاد يظهر أثره في الأحوال التي ظهرت متغيّرة، عن الأحوال التي كانت في العصور التي كان فيها المجتهدون، والأصول التي طرأت ولم يكن نظيرها معروفا في تلك العصور، والأحوال التي ظهرت حاجة المسلمين فيها إلى العمل بعمل واحد، لا يناسبه ما هم عليه من اختلاف المذاهب، فهم بحاجة في الأقل إلى علماء يرجّحون لهم العمل بقول بعض المذاهب المقتدى بها الآن بين المسلمين، ليصدر المسلمون عن عمل واحد.

وفي كلّ هذه الأحوال قد اشتدّت الحاجة إلى إعمال النّظر الشّرعي والاستنباط والبحث، عمّا هو مقصد أصليّ للشّارع وما هو تبع، وما يقبل التغيّر من أقوال المجتهدين ومالا يقبله.[15]

كلّ هذه الأحوال وتلكم الشّروط الآنفة تشبّع بها الشّيخ الإمام محمد الطاهر ابن عاشور برّد الله ثراه، فألّف كتبا عدّة واجتهد في عدّة مسائل ورجّح عددا آخر، كان ذلك في كتابه ذائع الصّيت :

مصادر الشّريعة الإسلاميّة : الذي قال فيه :«لا يشكّ أحد أنّ كلّ شريعة شرعت للنّاس، فإنّ أحكامها ترمي إلى مقاصد مرادة لمشرّعها الحكيم، إذ قد ثبت بالأدّلة القطعيّة أنّ الله لا يفعل الأشياء عبثا، فالشّرائع كلّها وبخاصّة شريعة الإسلام جاءت لما فيه صلاح البشر في حاضر الأمور وعواقبها، والإنسان يجد في التّكاليف الشّرعيّة ما قد يبدو فيه حرج وإضرار للمكلّفين وتفويت مصالح عليهم، كتحريم شرب الخمر وبيعها، لكن المتدبّر إذا أمعن في تلك

14- بدران أبو العينين بدران: أصول الفقه الإسلامي: مؤسّسة شباب الجامعة الإسكندريّة: ط 1985،ص 482، 483

15- مقاصد الشّريعة الإسلاميّة: 137

التّشريعات ظهرت له مصالحها في عواقب الأمور، وباستقراء الأدّلة من القرآن والسنّة الصّحيحة يتأكدّ لنا بيقين أنّ الشّريعة الإسلاميّة منوطة بحكم وعلل راجعة للصّالح العام للمجتمع والأفراد.

من أجل ذلك كان من الواجب على الباحث عن معرفة مقاصد الشّريعة، أن يصرف همّه إلى فهم أقوال الشّريعة ومدلولاتها لغويا وشرعيّا، والبحث عمّا يعارض الأدّلة، ليستيقن أنّ الأدّلة سالمة ممّا يبطل دلالتها، كما أنّ عليه قياس ما لم يرد حكمه في أقوال الشّارع، على حكم ما ورد فيه حكمه بعد أن يعرف علل التّشريعات الثّابتة». وقد جاء هذا الكتاب ليوضّح مقاصد الشّريعة وأهمّيتها، ودور الفقيه في كيفيّة فهم مقاصد الشّريعة وغيرها ممّا له تعلّق بهذا الموضوع.

ومن المسائل الاجتهاديّة التي استقيتها من كتاب «مقاصد الشّريعة الإسلاميّة»،

في مجال العقيدة :

- ❖ رأي الشّيخ الإمام في قتل المشعوذ.

في مجال الأسرة :

- ❖ حفظ الأنساب والأعراض.
- ❖ القول بالإسرار بالنّكاح ونكاح المتعة.
- ❖ الزّينة والجلباب.

وفي المسائل الخاصّة بالأطعمة :

- ❖ حكم استعمال القهوة والتّدخين

وفي مجال المعاملات :

- ❖ القول بالمساقاة في الشّجر المخلف للأثمار.

وفي المسائل الخاصّة بالفرائض: مسألة العول في الميراث: حكم تعبّدي. كما انتقيت مسألة أصوليّة مبثوثة في المقاصد الشّرعيّة وهي :

❖ البناء على الأوهام مرفوض في الشّريعة.

ودوّنت أيضًا **لطائف أدبيّة** من هذا الأثر النّفيس وهي :

❖ نجاسة عين الخمر.

❖ استشراف مجمع علميّ عالمي.

كما عدت إلى كتاب «**كشف المغطّى من المعاني والألفاظ الواقعة في الموطإ**» في النّسخة التي طبعتها دار السّلام بمصر مؤخّرا. هذا الكتاب الذي دبّجه الشّيخ الإمام بهذه الكلمة : «كانت تعرض لي عند مزاولة موطإ مالك بن أنس رضي الله عنه رواية ودراية ومطالعة، نُكتٌ وتحقيقات وفتحٌ للمغلقات، ليست ممّا تهون إضاعته، ولا ممّا تبخس بضاعته، فكنت حين أقرأته في جامع الزّيتونة بتونس، عقدت العزم على وضع شرح عليه يفي بهذا الغرض، يجمع أشتات ما انقدح في الدّرس وما قبلُ عرض، ألمّ بما كتب الشارحون وأنفّل ذلك بما يقدحه زند الذّهن عند التأمّل في معاني آثاره ومنازع فقه صاحبه، وكنت شرعت في ذلك وكتبت جملة.

ثمّ طرأت شواغل أعمال ناقصة ضايقت أوقاتي عن الوفاء بذلك، فاقتنعت بإثبات أهمّ ما يلوح لي من النّكت والمسائل، وكشف المشاكل أو تحقيق مبحث أو فصل نزاع أو بيان استعمال عربيّ فصيح، أو مفرد غير متداول، فالموطأ وإن كان قد شرح بشروح جمّة، قد بقيت في خلاله نكت مهمّة، لم تغص على دررها الأذهان وهي إذا لاح شعاعها لا يهون إهمالها»... ثمّ ساق سماحته شروح الموطإ التي عوّل عليها، وختم كلمته بقوله : «فهذه الشّروح لا أجلب منها إلا ما يتعيّن جلبه للتّنبيه على وهم أو تقصير، وماعداه أَكِلُه إلى مطالعة النّاظر المعتني وأقتصر على ما ينفتح لذهني من الحقائق والألفاظ، التي أشكلت أو أهملت أو أغفلت، وكلّها وإن كانت قليلة وجيزة، تُعدُّ من النّكت العزيزة وليست القيمة للكاثر ولا بالمكيال تكال المآثر، ولكن ربّ كلمة جامعة تجد أذنا سامعة، فترجح صحائف واسعة، حقّق الله الأمل ووفّق إلى خير العمل».

فوجـدت في «كشـف المغطّـى» بعـض المسـائل الاجتهاديّـة منهـا مـا ورد في **بـاب العقيـدة** وهـي :

- ❖ الاستدعاء إلى الوليمة.
- ❖ ما يُتّقى من الشّؤم.

وفي باب العبادات :

- ❖ مقصد أوقات الصّلاة.
- ❖ تعجيل الفطر في رمضان.
- ❖ الحلاق والتّقصير في منى.

ومن اللّطائف الأدبيّة :

- ❖ لطيفة همزة الوصل.
- ❖ لطيفة كلام جدّه للأب حول الصّلاة على النّبي.

ومن الاجتهادات الشّرعيّة واللّطائف الأدبيّة الموجودة بالمجلّة الزّيتونيّة :

الاجتهادات الشّرعيّة في التّفسير:

- ❖ تفسير قوله تعالى : ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾
- ❖ تسمية يوم القيامة بيوم التّغابن.
- ❖ قل لاَ أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا.
- ❖ خطر أمر التّفسير.

وفي الشّروح الحديثيّة :

- ❖ شرح حديث : «**سألت ربّي أن لا يسلّط على أمّتي عدوّا من سوى أنفسهم**».

❖ شرح حديث التّقوى وحسن الخلق.

❖ درس في موطّإ مالك حول مهمّة القضاء.

❖ المقصد العظيم من الهجرة.

❖ نسب الرّسول ﷺ .

وفي العبادات :

❖ حول صوم شهر رجب.

❖ حول صوم شهر شعبان.

ومن اللّطائف الأدبيّة :

❖ توجيه الخطاب إلى المرأة عند العرب.

❖ لطيفة : الجزالة.

❖ أخطاء الكتّاب في العربيّة.

إضافة إلى رسالة مرقونة ردّا على جواب ورد إليه من مصر حول : «موضع الوقف من الشّريعة الإسلاميّة».

– كما طالعت كتاب «**أصول النّظام الإجتماعي في الإسلام**»، هذا الكتاب الذي قال فيه الشّيخ الإمام «إنّ أثر الدّين الصّحيح هو إصلاح القوم الذين خوطبوا به، وانتشالهم من حضيض الانحطاط إلى أوج السّمو على نحو مراد الله من الدّين ومن الأمّة المخاطبة به، ولمّا كانت دعوة الإسلام تخالف ما سبقها مخالفة بيّنة من جهة كونها دينًا عامّا، ومن جهة اتّصال الدّعوة، ومن جهة امتزاج الدّين فيها مع الشّريعة. فقد ضبط للأمّة أحوال نظامها الاجتماعي في تصاريف الحياة كلّها، تكملة للنّظام الدّيني الذي هيّأ أفراد النّاس للاتّحاد والمعاشرة، ثمّ ألزم متّبعي عقيدته ما خطّط لهم من قوانين المعاملات، فجاء

هـذا الكتـاب ليرصـد مـن كتـب السـنّة والسّـيرة النبويّـة، وكتـب الأخبـار الصّحيحـة أخـلاق أفاضـل المعلّمـين ومحاسـن هـذا الدّيـن ومجتمعـه، بقوانينـه وأسسـه الـتي ثبتهـا المـولى عـزّ وجـلّ في تشـريعه وديـنـه. ومـن المسـائل التّرجيحيّـة والاجتهاديّـة المبثوثـة في هـذا الكتـاب :

في العقيدة :

- ❖ التّفاوت في الإتيان بمأمورات الدّين وفي اجتناب منهيّاته.
- ❖ رؤيا الرّسول الكريم المدينة المنوّرة.

وفي العبادات :

- ❖ الصّبر والصّوم.

وفي الأطعمة :

- ❖ المقصود بالحلال والحرام في الأطعمة.

وفي المعاملات :

- ❖ موارد بيوت الأموال والاقتراض منها.

وفي الفرائض :

- ❖ الأسباب الماديّة للإرث ولأزواج النّبي ﷺ .

ومن الاجتهادات الأصوليّة :

- ❖ صيغ العموم تشمل النّساء.
- ❖ المجتهد والعامّي ومرتبة الاجتهاد ومرتبة التّقليد.

ومن اللّطائف الأدبيّة :

- ❖ الإكثار من الصّدقات.

وتصفّحت بعد ذلك كتاب : «**النّظر الفسيح عن مضائق الأنظار في الجامع الصّحيح**»، الذي قال فيه الشّيخ الإمام وهو يبيّن مكانة الجامع الصّحيح للإمام البخاري: «إنّه قد اشتمل على غرر من العلم والأثر، ونُكت من إتقان التّبويب ولُمَح في التفقّه والنّظر»

ثمّ قال مبيّنا خطّته في إعداد هذا الكتاب : « ولقد كثر ما عرض لي عند روايته ما يستوقف طرف الطّرف، ويستحثّ بيانًا لذلك الحرف، لم يشفِ فيه السّابقون غليلاً، أو تجاوزه قلم كان عند بلوغه كليلاً، فرأيت حقّا أن أقيّد ما بدا وأن لا أتركه يذهب سدى، والحمد لله على ما ألهم إليه وهدى. وقد اقتنعت فيما علّقت بلمحات تدلّ الأريب، ولا يحار في توسّعها الرّأي المصيب، تفاديا من التّطويل وإبقاء على النّاظر صاحب الرّأي الأصيل. ونظرا لأهميّة تعليقات وترجيحات وتخريجات واجتهادات الشّيخ الإمام في هذا الكتاب، اخترت بعض المواضيع الجديرة بالإفراد والتّقديم وهي :

في التّفسير :

- ❖ تأويل آية وإذا حضر القسمة أولو القربة.

في تأويل الحديث :

- ❖ حديث صوم الصّبيان.
- ❖ حديث نفقة زوجة الشّحيح.
- ❖ حديث ميراث المبتوتة.
- ❖ حديث صلاة اللّيل.
- ❖ حديث إذا دخل رمضان.
- ❖ من رأى مع امرأته رجلا.
- ❖ الفأل والكلمة الصّالحة.

- استخراج السّحر.
- أحقّ النّاس بحسن الصّحبة.
- لفظ السّلام الواقع في التّحيّة.
- كثرة السّؤال.
- الاشتغال بآلة الزّرع.

من الاختيارات واللّطائف الأدبيّة :

- صناعة الإنشاء في تونس.
- ذكر شيخه سالم بوحاجب.
- ذكر لطيفة مع أهل تونس.
- لسان أهل صفاقس.
- لطيفة : كلاب الماء.

والكتاب الرّابع الذي حبّرته يد الشّيخ الإمام محمد الطّاهر ابن عاشور، ولقد تكفّل نجله المرحوم عبد الملك ابن عاشور بجمعه وطبعه : «**تحقيقات وأنظار في القرآن والسّنة**». الذي قال في مقدّمته منبّها إلى خطر أمر تفسير كتاب الله العزيز: «والقول فيه دون مستند من نقل صحيح عن أساطين، أو من إبداء تفسير أو تأويل من قائله. إلا إذا كان القائل قد توفّرت فيه شروط المفسّر من الضّلاعة في علوم الشّريعة وعلوم العربيّة، ولا سيما علميْ المعاني والبيان» ثمّ قال مبرزًا قيمة هذين العلمين: «فالفقيه وإن برز على الأقران في علم الفتاوى والأحكام، والمتكلّم وإن بزّ أهل الدّنيا في صناعة الكلام، والنّحويّ وإن كان أنحى من سيبويه، واللّغوي وإن يملك اللّغات بقوّة لحييْة لا يتصدّى منهم أحد سلوك تلك الطّرائق، ولايغوص على شيء من تلك الحقائق، إلا رجل قد برع في علميْن مختصّيْن بالقرآن وهما: علم المعاني وعلم البيان...

وبعد غوص في لجج هذا الكتاب القيّم، وجدت جملة من الاجتهادات والتّرجيحات منها :

في الحديث :

- ❖ خلق النّور المحمّدي.
- ❖ من لم يهتمّ بأمر المسلمين فليس منهم.
- ❖ من يحدّد لهذه الأمّة أمر دينها.

وفي العقيدة :

- ❖ المهدي المنتظر.
- ❖ الشّفاعة.
- ❖ رأي الشّيخ الإمام في المعتزلة.

ومن القضايا المستحدثة :

- ❖ حول شروق الشّمس.

ومن اللّطائف الأدبيّة:

- ❖ لطيفة: المهدي المنتظر.
- ❖ لطيفة : استفتاء في غير محلّه.

أمّا كتاب «**أليس الصّبح بقريب**»، هذا الكتاب الذي يعتبر أثرا فريدا في بابه، وطريفا في موضوعه وعنوانه، فإنّه يعرض تاريخ المعارف البشريّة عند الأمم القديمة وعند العرب في الجاهليّة، ثمّ في العصور الإسلاميّة الزّهيّة، ففيه وصف دقيق للتّعليم الإسلامي، أساليبه ومناهجه وتأريخ لمواضعه في سائر أقطار المشرق والمغرب.

كما تعرّض فيه الشّيخ الإمام للتّنبيه على مواطن الخلل، التي أصابت مناهج التّعليم نحو عصر الانحطاط، فأفاض في بيان أسباب تأخّر العلوم وطرق تدريسها

في العالم العربيّ عامّة، وفي جامع الزّيتونة خاصّة. ثمّ عرض طريقته للإصلاح التّربوي والتّعليمي بجرأة وإخلاص، فأبان عن نظرة استشرافيّة منيرة وإحاطة وفهم للشّريعة والواقع، فخطّ بذلك للأمّة الإسلاميّة طريقا للنّهوض والإصلاح، ورسم لها منهجا قويما للنموّ والفلاح.

شمل هذا الكتاب اختيارات ولطائف أدبيّة ولعلّ من أهمّها :

- ❖ انتعاشة علم أصول الفقه بجامع الزّيتونة زمن جدّه بوعتّور.
- ❖ التعصّب المذهبيّ.
- ❖ الباقلاّني وابن المؤدّب.
- ❖ حلقات الدّرس.
- ❖ تعليم البنات.
- ❖ التّلميذ التّونسيّ.
- ❖ أخلاق المدرّس.
- ❖ الحزم في الامتحانات 1.
- ❖ الحزم في الامتحانات 2 .
- ❖ حادثة مقتل الشّيخ حمودة فتاتة.
- ❖ الملل في التّدريس وواقعة لجدّه بوعتّور.
- ❖ لطيفة حول جدّه الشّيخ محمد الطاهر ابن عاشور مع الشّيخ أحمد ابن حسين.

ولقد توزّعت الاجتهادات والاختيارات الأدبيّة على المراجع التّالية :

- ❖ المجلّة الزّيتونيّة : 14 مسألة.

- النّظر الفسيح عن مضائق الأنظار في الجامع الصّحيح : 18 مسألة.
- تحقيقات وأنظار من القرآن والسّنة : 9 مسائل.
- أليس الصّبح بقريب : 12 مسألة.
- كشف المغطّى من المعاني والألفاظ الواقعة في الموّطإ : 7 مسائل.
- أصول النّظام الاجتماعي في الإسلام : 9 مسائل.
- جريدة النّهضة : 1936. مسألة واحدة.
- مقاصد الشّريعة الإسلاميّة : 10 مسائل.

وذلك بمعدّل 53 مسألة اجتهاديّة و27 مسألة أدبيّة : أي 80 اختيارا شرعيّا وأدبيّا.

فقه الاجتهادات :

1 - الاجتهادت التّفسيريّة :

اخترت من الاجتهادات التّفسيريّة التي دوّنها الشّيخ الإمام محمد الطاهر ابن عاشور خمس مسائل :

المسألة الأولى : تفسير قوله تعالى : ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ (سورة طه : 5)، بناء على طلب جاءه من الجزائر فأبرز فيها مقدرته البلاغيّة والعقديّة، وبيّن مقدرته الفائقة بمناقشته لفطاحل العلماء، حيث قام بتضعيف كلّ من إمام الحرمين الجويني وفخر الدّين الرّازي، كما تولّى إضافة تأويل رابع للآية بعد أن قدّم التّأويلات الثلاثة التي اهتدى إليها الأشاعرة والزّمخشري المعتزلي، مدّعما استنتاجه بقواعد بلاغيّة جديرة بالاهتمام.

وأمّا **المسألة الثّانية** : فهي تسمية يوم القيامة بيوم التّغابن، وهي سؤال ورد إليه من أحد أصدقائه، إلاّ أنّ الإمام أمسك عن ذكر اسمه. لقد اعتمد الشّيخ الإمام كعادته عند تفسير يوم التّغابن، على القواعد البلاغيّة، وذلك لطول باعه

في هذا الفنّ، حيث شبّه يوم القيامة بيوم السّوق، الذي يحرص فيه كلّ تاجر على أن يجلب الرّبح إلى نفسه ويغبن غيره، واعتبر أنّ التّشبيه بينهما كان على طريقة الاستعارة التّمثيليّة.

وفسّره الشّيخ الإمام في **المسألة الثالثة** قوله تعالى : ﴿**وَإِذَا حَضَرَ الْقِسْمَةَ أُولُو الْقُرْبَى**﴾ (سورة النّساء: 8)، وبيّن الإشكال الذي وقع فيه الفقهاء حول إطلاق الأمر بالإعطاء، وهل الآية منسوخة أم لا.

– وشملت المسألة الرابعة مراجعة تفسير قوله تعالى ﴿**قُلْ لاَ أَسْأَلُكُم عَلَيْهِ أَجْراً إِلاَّ المَودة فِي القُرْبَى**﴾ (سورة الشّورى: 23)

وهي تعليق على شرح هذه الآية الكريمة من تلميذه الشيخ النّاصر الصّدام رحمهما الله.

– أما المسألة الخامسة، فهي تحت عنوان : «خطر أمر التّفسير». قدّم فيها الشيخ الإمام تنبيها ونصيحة حول مخاطر الولوج في علم التفسير دون دراية.

2 - الاجتهادات الحديثيّة :

جمعت للشّيخ الإمام 20 مسألة في الحديث والسّيرة، تولّى شرحها وتأويلها والاجتهاد فيها :

– كان شرح **الحديث الأوّل** الذي قال فيه ﷺ فيما أخرجه مسلم : «سألت ربّي أن لا يسلّط على أمّتي عدُوّا من سوى أنفسهم». وبيّن فيه الشّيخ الإمام أنّه رجع إلى كتب الصّحاح والسنّن التي تعرّضت لهذا الحديث، وذكر أنّ الشرّاح المالكيّة وغيرهم لم يتناولوا إشكاله بما يستحقّ البيان فضعّفهم، وهم القاضي عياض وابن العربي والأبّي من المالكيّة، والنّووي الشّافعي وأحمد الخطابي شارح كتاب السّنن لأبي داود، ثمّ تولّى تحليل فحوى الحديث بأسلوب علميّ رائع، مستشهدا له بعدّة نصوص شرعيّة وبأبيات شعريّة.

الحديث الثّاني الذي تولّى شرحه هو حديث «صوم الصّبيان» من الجامع الصّحيح للإمام البخاري في رواية للرّبيّع بنت معوّذ، ويستروح منه مشروعيّة صوم الصّبيان وبه قال الشّافعي، إلا أنّ الشّيخ الإمام انتصر لمذهبه المالكي الذي لم يأخذ بهذا الحديث لغرابته من جهة، ولأنّه لم يصحبه عمل بالمدينة من جهة ثانية، ودعا الشّيخ الإمام الآباء لتعويد صبيانهم على الصّوم ليشبّوا على ذلك.

تناول **الحديث الثّالث**: «حديث نفقة زوجة الشّحيح» الذي أخرجه الإمام البخاري، ورأى الشّيخ الإمام أنّ ما رخّصه الرّسول ﷺ لهند بنت عتبة، هو فتوى وتشريع يعمّ مثيلاتها من زوجات الأشحّة، وخالف الإمام الشّافعي الذي يقول بتسويغ أخذ صاحب الحقّ حقّه خلسة أو غصبا، وعدّه منافيا للمقصد الشّرعي من إقامة القضاة والحكّام.

الحديث الرّابع يشمل تأويلا أخرجه البخاري حول مناظرة وقعت بين الشّعبي وابن شبرمة في ميراث المبتوتة، فلم يستسغ الشّيخ الإمام جوابهما، وبيّن متى يمكن للمرأة أن ترث مطلّقها الأوّل ومطلّقها الثّاني.

الحديث الخامس الذي اخترته ضمن اجتهادات الشّيخ الإمام، أخرجه صاحب المواهب اللّدنيّة حول «خلق النّور المحمّدي»، وهو سؤال ورد إلى الشّيخ الإمام من مصر، نشرته مجلّة هدي الإسلام، وورد ذكره في كتاب «تحقيقات وأنظار في القرآن والسّنة». وقد بيّن الشّيخ الإمام في جوابه متن الحديث الخاصّ بخلق النّور المحمّدي ومرتبته من الصّحة، فذكر أنّه لا يعرفه من غير المواهب، فضعّفه ونقده من جهة اللّفظ ومن جهة المعنى، مستبعدا أوّليّة خلق النّور المحمّدي قبل أن يخلق الكون ومرتبته من الصّحة، فذكر أنّه لا يعرفه من غير المواهب، فضعّفه ونقده من جهة اللّفظ ومن جهة المعنى، مستبعدا أوّلية خلق النّور المحمّدي قبل أن يخلق الكون.

شمل **الحديث السّادس** : «من لم يهتّم بأمر المسلمين فليس منهم».، اختلاف

الرّوايـات مـن الصّحـاح والسّنن، وتوقّـف الشّيخ الإمـام عنـد كلمـة «مـن» واهتـدى إلى تأويلـين شـفعهما بأبيـات شـعريّة.

تنـاول الشّـيخ الإمـام في **الحديـث السّـابع** : «مـن يجـدّد لهـذه الأمّـة أمـر دينهـا»، آراء الكثـير مـن العلمـاء حـول الشّـخصيات المسـلمة الـتي سـتجدّد ديـن المسـلمين علـى رأس كلّ مائـة سـنة، واعتـبر الإمـام مالـك مـن مجـدّدي المائـة الثّانيـة، والإمـام البخـاري مـن مجـدّدي القـرن الثّالـث وغيرهمـا...

وتنـاول في فحـوى **الحديـث الثّامـن** : تأويـل حديـث «صـلاة اللّيـل» الـذي روتـه عائشـة أمّ المؤمنـين رضـي الله عنهـا، فبـيّن حكـم هـذه الصّـلاة ومكانهـا...

الحديـث التّاسـع : «إذا دخـل رمضـان فتّحـت أبـواب السّـماء وغلّقـت أبـواب جهنّـم وسلسـلت الشّـياطين». عـدّد الشّـيخ ابـن عاشـور في شـرحه لهـذا الحديـث مـن تـولّى إخراجـه، وتعـرّض إلى مصطلـح السّـماء والأجـرام السّـماويّة، واعتـبر أنّ جميـع مـا جـاء في الحديـث تمثيـلاً مكنيّـا.

أمّـا **الحديـث العاشـر** الـذي جـاء في البخـاري في بـاب «مـن رأى مـع امرأتـه رجـلاً فقتلـه»، مـن كتـاب الحـدود، وبـيّن أنّـه ليـس في الحديـث دليـل لـلإذن في القتـل، وتنـاول مسـألة الغـيرة الشّـرعيّة.

الحديـث الحـادي عشـر: «الفأل والكلمـة الطّيبـة والصّالحـة»، تعـرّض فيـه الشّـيخ الإمـام إلى الطّـيرة والفـأل والشّـؤم و الكلمـة الصّالحـة.

الحديـث الثّانـي عشـر : يتنـاول «اسـتخراج السّـحر»، وهـو حديـث أخرجـه البخـاري، تطـرّق فيـه الشّـيخ الإمـام إلى إشـكال تسـلّط السّـحر علـى النّـبي ﷺ، وهـو الـذي علّمـه الله التعـوّذ مـن السّـحر وغـيره.

الحديـث الثـالـث عشـر : يهتـمّ «بحسـن الصّحبـة» الـتي هـي الأمّ بنـاء علـى نـصّ الحديـث، إلا أنّ الشّـيخ الإمـام تعـرّض إلى بـرّ الأب أيضًـا وناقـش العلمـاء في المسـألة.

الحديث الرّابع عشر : دفع إشكال حول «لفظّ السّلام الواقع في التّحيّة» من كتاب الاستئذان من البخاري، وترجيح صيغة «التّحيات لله...

الحديث الخامس عشر : يخصّ «كثرة السّؤال»، وكيف يكون السّؤال عن الحكم مقتضيا ورود تحريمه، وما لاح للشّيخ الإمام في المسألة.

الحديث السّادس عشر : يعتني بعواقب «الاشتغال بآلة الزّرع»، وما قد يجرّ ذلك إلى الذّل بناء على ما يعقبه حبّ الحرث، والتّنبيه إلى حسن تربية المسلم.

الحديث السابع عشر : حول التّقوى وحسن الخلق، بيّن فيه ضوابط الصّغائر والكبائر، وملازمة التّقوى، وإنّ الشّريعة الإسلاميّة اعتبرت المصالح والمفاسد، أمرا معلوما وعرّج على أخلاقه ﷺ وأنّ الخلق الحسن محمود في كلّ أمّة.

الحديث الثّامن عشر : حول مهمّة القضاء من كتاب «جامع القضاء وكراهيّته» في موطّإ مالك، تناول فيه مرتبة القضاء، والشّروط الواجبة في القاضي.

الحديث التّاسع عشر : في السّيرة النّبويّة، حول المقصد العظيم من الهجرة المباركة وحكمها التي أوصلها طيّب الله ثراه إلى عشرة.

المسألة الحديثية رقم 20: حول نسب الرّسول ﷺ ومناسبته لعليّ ذلك المقام، وسلسلة النّسب النّبويّ وشرفه وطهارته وزكاؤه.

3 - الاجتهادات العقديّة : يضمّ هذا القسم 8 مسائل عقديّة استقيتها من تحقيقاته، وكشفه ومقاصده وأصول النّظام الاجتماعي في الإسلام.

الأولى منها : «قتل المشعوذ»، لقد خطّأ الإمام من قال بقتل المشعوذ، وعدّه من شريحة السّحر، وطالب الفقهاء بتبيين صفة السّحر وحقيقته قبل إصدار فتاويهم، وبين أنّ السّحر الذي عدّ ثاني الموبقات، يختلف عن السّحر الذي يفهمه النّاس اليوم.

الثّانية : «المهدي المنتظر» : لقد مهّد الشّيخ الإمام في هذا الموضوع، بالتّلميح

إلى أنّ الاعتقاد بظهور المهديّ أو بعدم ظهوره، ليس من الأمور التي يجب اعتقادها، ثمّ تحدّث عن الخبر القطعيّ والخبر الظنّي وعن المتواتر، وبعد ذلك ذكر المثبتين للمهديّ وهم : الإماميّة وبعض أهل السّنة وبعض أهل الصّوفيّة، وأكّد أنّهم استندوا إلى الآثار المرويّة دون تمحيص، ثمّ بيّن الشّيخ الإمام قصّة نشوء القول بالمهديّ السياسيّة والعقديّة عند الشّيعة، ومسألة الاختفاء. ثمّ تعرّض للآثار المرويّة في المهدي وهي السّنن، وضعّف رواتها وجرّحهم بأدلّة دامغة، وبيّن في الختام أنّه لا يقول بخروج المهديّ وإنّ تعليقاته جديرة بالاهتمام.

الثّالثة : «الشّفاعة» : تولّى الشّيخ ابن عاشور تعريف مصطلح الشّفاعة لغة، ثمّ اهتدى إلى المراد بالشّفاعة الثّابتة لرسول الله ﷺ، وقدّم الأدلّة على ثبوتها من الصّحيحين، وردّ على منكري الشّفاعة من الخوارج والمعتزلة، وأكدّ وجوبها عقلا ونقلا.

الرّابعة : «التّفاوت في الإتيان بمأمورات الدّين» : تناول الشّيخ الإمام مسألة كلاميّة تتعلّق بالإيمان وبالمعاصي، وأكدّ أنّه ينفرد باستدلالات لم يسبقه فيها غيره في إشكال التّفاوت في الإتيان بمأمورات الدّين، وفي اجتناب منهيّاته.

الخامسة: «مسألة الرّؤيا»، ولمّا تكون خاصّة بالرّسول الكريم ﷺ، عندما رأى المدينة المنوّرة في منامه قبل أن ينتقّل إليها.

السّادسة : حوى هذا المبحث جزئيّة كلاميّة تطرّق فيها الشّيخ الإمام إلى رأيه في «المعتزلة»، وبيّن أنّهم من أهل القبلة، وتناول بعض علمائهم المشهود لهم بالورع والتّقوى.

السّابعة : «الاستدعاء إلى الوليمة» ؛ وتوضيح قوله ﷺ : «شرّ الطّعام طعام الوليمة»، حيث درس الشّيخ الإمام الحديث متنا وسندا رواية ودراية.

الثّامنة : «الشُّؤم» : تولّى الشّيخ الإمام تفصيل حديث في باب «ما يتّقى من الشّؤم» من الموطّإ بطريقة مقاصديّة، ورد فيه قوله ﷺ : «إن كان في الفرس والمرأة والمسكن». وبيّن الغاية من ذكر الفرس والمرأة والمسكن عند الحديث عن الشّؤم.

4 - اجتهاداتـه في العبـادات : جمعـت للشّـيخ الإمـام سـتّ مسـائل اجتهاديّـة في بـاب العبـادات، مـن أصول النّظـام الاجتماعـي وكشـف المغطّـى، والمجلّـة الزّيتونيّـة وذلـك في الصّـلاة والصّـوم والحـجّ.

المسـألة الأولى تعنـى بمقصـد أوقـات الصّـلاة مـن حيـث الأولويّـة والتّقديـر، وقضـاء الشّـؤون. وذلـك عندمـا توقّـف عنـد إشـكال حكـم تـارك الصّـلاة، أثنـاء كشـفه للمغطّى مـن الألفـاظ والمعانـي الواقعـة في الموطّـإ.

المسـألة الثّانيـة : «الصّـبر والصّـوم»، وهـي جزئيّـة مبثوثـة في كتـابَ «أصـول النّظـام الاجتماعـي في الإسـلام»، وضّـح فيهـا الشّـيخ الإمـام سـرّ وحكمـة التخلّـق بالصّـبر.

المسـألة الثّالثـة : «تعجيـل الفطـر في رمضـان» : مسـألة فقهيّـة مـن كتـاب «كشـف المغطّـى»، اهتـدى فيهـا الشّـيخ الإمـام إلى الجانبـين الرّوحـي والعلمـيّ، مـبرزًا مقصـد تعجيـل الإفطـار في شـهر الرّحمـة.

المسـألة الرّابعـة : إشـكاليّة الحـلاق والتّقصـير في منـى زمـن التّشـريق، وطلـب دعـاء المقصّريـن مثـل المحلّقـين.

المسألة الخامسة : حول صوم شهر رجب.

المسألة السادسة : حول صوم شهر شعبان.

5 - الاجتهـادات الأسـريّة : اخـترت ثـلاث مسـائل مـن كتـاب مقاصـد الشّـريعة، تتعلّـق بحفـظ الأنسـاب وبالجلبـاب وبالإسـرار في الـزّواج :

الأولى : حفـظ الأنسـاب والأعـراض تنـاول فيهـا الشّـيخ الإمـام مقصـد حفـظ النّسـب، واعتـبر حفـظ العـرض مـن قبيـل الحاجـيّ وليـس مـن قبيـل الضّـروري.

الثّانيـة : الزّينـة والجلبـاب : تنـاول الشّـيخ الإمـام في هـذه المسـألة زينـة المـرأة، وتطـرّق إلى إشـكال وصـل شـعرها وتنميـص حاجبيهـا وتفليـج أسـنانها.

الثّالثـة : قضيّـة الإسـرار بالنّـكاح ونـكاح المتعـة، بـيّن فيهـا الشّـيخ الإمـام مقصـد الشّـهرة بالنّـكاح، وحرمـة زواج المتعـة والفريـق الـذي أباحـه.

6 - الاجتهادات في المطعوميّة : شمل هذا الباب مسألتين :

المسألة الأولى حول القهوة والتّدخين حيث قال الشّيخ ابن عاشور بعدم حرمة ذلك.

المسألة الثّانية : بيّن فيها الشّيخ الإمام المقصود بالحلال والحرام في الأطعمة، وأنّ الإسلام لم يحرّم إلاّ ما فيه معنى حقيقيّا يضرّ بالدّين أو بالبدن أو بالعقل.

7 - الاجتهادات في المعاملات : اخترت ثلاث مسائل من آثار الشّيخ :

الأولى : موارد بيوت الأموال والاقتراض منها، حيث أباح الاقتراض من الأثرياء لفائدة بيت المال عند الحاجة.

الثّانية : أجاز فيها الشّيخ ابن عاشور المساقاة في الشّجر المخلف للأثمار مهما كان نوعها، دون الاقتصار على النّخيل.

الثالثة : اجتهد الشّيخ الإمام في قضيّة وقفيّة بناء على استفسار جاءه من مصر، يطلب فيه أحدهم إصدار قانون في تحجير انعقاد الوقف المعبّر عنه بالأهليّ، واستند لعلل ذكرها في اقتراحه، فقدّم له الشّيخ الإمام رأيا بيّن فيه موافقة الأنظار الشّرعيّة للأوقاف الخاصّة أو الأهليّة والعامّة...

8 - الاجتهادات في الفرائض : حوى هذا الباب اجتهادين :

الأوّل : الأسباب الماديّة للإرث ولأزواج النّبي ﷺ، حيث ركّز شيخنا على الأخوّة الرّوحيّة، وقال بأن لا يرث المسلم غير المسلم، ثمّ تطرّق على مقصد حرمة الزّواج بنساء النّبي ﷺ.

الثّاني : بيّن فيه أنّ العوْل في الميراث حكمه تعبّديّ.

9 - الاجتهادات المستحدثة : قدّم الشّيخ الإمام اجتهادًا وحيدًا في قضيّة علميّة، هي حول شروق الشّمس وغروبها. فمن تأمّل اجتهاد الشّيخ يلاحظ أنّ الرّجل كان عارفًا بعلم الهيأة، فلقد شرح قوله تعالى : **﴿وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا﴾** (سورة يس: 37)، شرحا علميّا، كما تحدّث عن القمر وتنقّله...

10 - الاجتهادات الأصوليّة : اخترت للشّيخ الإمام ثلاث مسائل أصوليّة :

الأولى : البناء على الأوهام من كتاب «مقاصد الشّريعة الإسلاميّة»، حيث بيّن الشيخ الإمام أنّه مرفوض في شريعتنا.

الثّانية : صيغ العموم تشمل النّساء، بيّن في هذا البحث أنّ جموع المذكّر وإن كانت في أصل الوضع غير شاملة للنّساء، لكنّها في الشّرع شاملة لهنّ للأدلّة الدّالة على عموم الشّريعة.

الثالثة : مرتبة الاجتهاد ومرتبة التّقليد، وأقصى مراتب الاجتهاد، وقضيّة المقلّد ودوره.

11 - الاختيارات واللّطائف الأدبيّة : جمعت للشّيخ الإمام 27 لطيفة أدبيّة من كلّ آثاره الشّرعيّة :

الأولى : «توجيه الخطاب إلى المرأة عند العرب»، قدّم الشّيخ الإمام في هذا البحث الذي نشرته المجلّة الزّيتونيّة، طريقة من شعر العرب في توجيه الخطاب إلى المرأة، تشمل عددا هاما من الأبيات الشّرعيّة المدلّلة.

الثّانية : تطرّق الشّيخ الإمام إلى لطيفة لغويّة وسمها بـ «الجزالة»، فبيّن وصف هذا اللّفظ وحقيقته عند أيمّة النّقد والشّعر.

الثالثة : أخطاء الكتّاب في العربية، وهي ردّ على نقد أصدره الشيخ أبو يعلي الزّواوي في جريدة البصائر الجزائريّة.

الرّابعة : انتعاشة علم أصول الفقه بجامع الزّيتونة المعمور، زمن جدّه للأمّ الشّيخ محمد العزيز بوعتّور من كتابه : «أليس الصّبح بقريب».

الخامسة : التّعصّب المذهبي، تعرّض الشّيخ الإمام إلى لطيفة وقعت زمن محمد الصّادق باي، امتحن فيها شيخ يدعو إلى مخالفة المذهب المالكيّ والأخذ بظاهر الحديث.

السّادسة : حوتْ هذه اللّطيفة سلوك بعض المدّرسين، ممّا دفعه إلى ذكر واقعة جرت بين الباقلاّني وابن المؤدّب المعتزلي.

السّابعة : تحدّث فيها الشّيخ الإمام عن حلقات الدّروس، وما جرى به العمل بجامع الزّيتونة المعمور.

الثّامنة : شملت هذه اللّطيفة تعليم البنات زمن الحضارة الأندلسيّة، ودار المعلّمة في تونس قبل إنشاء مدرسة البنات.

التّاسعة : تعرّض فيها الشّيخ الإمام إلى الأوضاع التّعليميّة، التي آل إليها التّعليم بتونس في نهاية القرن التّاسع عشر.

العاشرة : تحدّث الشّيخ الإمام في هذه اللّطيفة عن أخلاق المدرّس، كيف كانت أيّام عزّ المسلمين، وكف أصبحت زمن انحطاطهم.

الحادية عشر والثّانية عشر : قدّم الشّيخ الإمام «مسألة الحزم في الامتحانات» والتّساهل في أمر الدّروس، وقدّم عيّنات حيّة لذلك.

الثالثّة عشر: لطيفة حول «همزة الوصل وقطعها» عند طلبة تونس.

الرّابعة عشر: لطيفة كلام جدّه للأب حول «الصّلاة على النّبي ﷺ».

الخامسة عشر: لطيفة «صناعة الإنشاء في تونس»، ونقده لضعاف اللّسان في عصره.

السّادسة عشر: حادثة «مقتل الشّيخ حمّودة فتاتة»، بإذن من المغنّي مزهود زمن رمضان باي.

السّابعة عشر: تحدّث فيها الشّيخ ابن عاشور عن «المَلل في التّدريس»، وتعرّض لواقعة تمّت لجدّه للأمّ بوعتّور يوم دخل يتعلّم بالجامع الأعظم.

الثامنة عشر: لطيفة حول «جدّه للأب محمد الطّاهر ابن عاشور مع الشّيخ أحمد بن حسين» الذي تعبّد بكلام الدّسوقي، فبيّن له الشّيخ ابن عاشور الجدّ أنّه أعظم عنده من الدّسوقي.

التّاسعة عشر: لطيفة حول «الإكثار من الصّدقات»، مبثوثة في كتابه: «أصول النّظام الاجتماعي في الإسلام»، وما وقع لأحد الحمقى من تونس عند إكثاره للصّدقات.

العشرون : لطيفة «المهدي المنتظر» وما وقع لأبي الفتح المقدسيّ الشّافعيّ مع رؤساء الشّيعة الإماميّة.

اللّطيفة رقم 21 : «استفتاء في غير محلّه» وحادثة وقعت في الأندلس بين ملك قرطبة وأحد المفتين.

اللّطيفة رقم 22 : حول «نجاسة عين الخمر» وما قال مالك في ذلك.

اللّطيفة رقم 23 : ذكر شيخه سالم بوحاجب في «مسألة نحويّة».

اللّطيفة رقم 24 : ذكر لطيفة مع «أهل تونس» مع من يقف سائلا أمام أبوابهم.

اللّطيف رقم 25 : لسان «أهل صفاقس ولهجتهم» عند استعمالهم لحرف التّاء.

اللّطيفة رقم 26 : استعمال أهل تونس لمصطلح «كلب الماء».

اللّطيفة الأخيرة : تضّم استشراف الشّيخ الإمام محمد الطّاهر ابن عاشور، لتأسيس «مجمع علميّ عالميّ» يتعيّن عمل الأمّة عليه.

وفيما يلي نصوص الاجتهادات الشّرعيّة واللّطائف الأدبيّة التي بلغت 80 مسألة شرعيّة وأدبيّة. واللّه من وراء القصد.

القسم الأوّل

الاجتهادات الشّرعيّة



الباب الأوّل
الاجتهادات التّفسيريّة

1 - تفسير قوله تعالى : ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ : المجلّة الزّيتونيّة.

2 - تسمية يوم القيامة «بيوم التّغابن» : المجلّة الزّيتونيّة.

3 - تفسير آية : ﴿وَإِذَا حَضَرَ الْقِسْمَةَ أُولُو الْقُرْبَى﴾ : النّظر الفسيح.

4 - مراجعة تفسير قوله تعالى : ﴿قُلْ لاَ أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إلاَّ المَوَدَّةَ فِي القُرْبَى﴾

5 - تنبيه ونصيحة: خطر أمر التّفسير.



1 - تفسير قوله تعالى
﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾[16]

السّؤال : ماهو المعنى المقصود من قول الله تعالى في سورة طه : ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ ؟

الجواب : كتب إليّ أحد الفضلاء من بلد طولقة من عمالة قسنطينة، يسألني عن قول الله تعالى في سورة طه : ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾، وذكر أنّه عجز عن فهم المراد منها وأنّه تطلّب كشف الإشكال، فلم يحظ بكشفه، ولمّا رأيت من حذقه وسموّ همّته، أحببتُ أن أتحفه بتفسير هذه الآية على وجه أرجو أن يزيل إشكاله، ويزيد على مثل هذا المهمّ الشّريف إقباله.

هذه الآية تندرج تحت القسم الثّاني من أقسام المتشابه[17]، التي تعرّضت لتأصيلها وفرّعتها في تفسير سورة آل عمران، ونشرت خلاصة ما كتبته فيها مجلّة الهداية الإسلاميّة في (ج 12 من المجلد 2 لسنة 1348)، وحاصله أنّ هذا القسم هو من المتشابه الذي أنشأ التّشابه فيه من المقصد، إلى إعلام الأمّة بمعان من شؤون عظمة الله تعالى، تعيّن إيرادها مجملة لتعظيم وقعها في نفوس

16- سورة طه : 5.

17 - السّيوطي : الإتقان : فصل المحكم والمتشابه : 2 / 3 وما بعدها—ابن عاشور : التّحرير والتّنوير 3 / 153 وما بعدها.

السّامعين، حتّى يستحضر كلّ لبّ مقدارًا من مدلولها على مقدار تفاوت القرائح والأفهام، مع الاعتماد على إيمان المخاطبين بها، أن لا يحملوها على ما ظهر بادئ الرّأي من معان لا تليق بجلال الله. وهذه الآية ونحوها كقوله تعالى في سورة الأعراف : ﴿ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾[18] لكونها من المتشابه، كانت طرائق علماء الإسلام في الكلام عليها مختلفة متفاوتة، فأمّا السلف من الصّحابة فلم يخض منهم فيه السّائل ولا مسؤول، ولا تطلّبوا بيانه من الرّسول وتلك سنّتهم في أمثاله حين كانت عقائد الأمّة سالمة من الدّخل[19]، وحين كان معظم انصرافها إلى حسن العمل، ثمّ حَدَثَ التشوّف إلى الغوص على المعاني في عصر التّابعين، وربما طنّت بآذانهم أسئلة السّائلين، فأخذوا يَسُدُّونَ باب الخوض في مثل هذا ويبتعدون عنه لواذًا وألحقوه بالمتشابه، فقضوا بالإمساك عن تأويله ويقولون : آمنّا به، ويتناولونه لطريقتهم بقوله تعالى : ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾ ثمّ بقوله : ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا﴾[20] ولذلك نقل عن جماعة منهم أنّهم قالوا في آيات متشابهة : «نمرّها إمرارًا كما جاءت بلا كيف ولا تعطيل ولا تشبيه ولا تمثيل».[21]

ودرج على ذلك معظم أئمّة العصر الذي بعد عصر التّابعين مثل مالك[22] (-179 /795)، وأبي حنيفة[23] (–150 / 767)، والأوزاعي[24] (157- / 773)، وسفيان الثوري[25]

18 - سورة الأعراف : 54.

19 - القرطبي: الجامع لأحكام القرآن 7 / 218 – الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد 75 – ابن خلدون : المقدمة : 463 - 464.

20 - سورة آل عمران : 7.

21 - ابن كثير: تفسير القرآن العظيم: 3 / 142.

22 - ابن النّديم: الفهرست 280، عياض: المدارك 1 / 64 وما بعدها – ابن خلكان : وفيات الأعيان: 4 / 135.

23 - ابن نديم : ن.م : 284 – الذهبي : تذكرة الحفاظ : 1/ 168 – طاش كبري زاده : طبقات الفقهاء 12.

24 - عبد الرحمن بن عمر : حاجي خليفة : كشف الظّنون : 1682 – كحالة : معجم المؤلّفين : 5 / 163.

25 - الحجوي : الفكر السّامي : 1 /368 – كحالة : ن. م : 4/ 234.

(161- /777)، والليث بن سعيد[26] (175 - / 791)، وسفيان بن عيينة[27] (- 196 / 812)، ومن تبع طريقتهم من أصحابهم، والطّبقة التي تليهم مثل الشّافعي[28] (- 204 / 820)، وعبد الله بن المبارك[29] (181-/ 797)، وإسحاق بن راهويه[30] (237- / 851) ونعيم بن حمّاد[31] (-228 / 843)، شيخ البخاري، وأحمد بن حنبل[32] (- 241 / 855)، والبخاري[33] (-256 هـ / 780م).

وسئل مالك رحمه الله عن هذه الآية فقال للسّائل: »الاستواء معلوم والكيفيّة مجهولة «، وفي رواية : »والكيف غير معقول، والإيمان به واجب، والسّؤال عنه بدعة، وأظنّك رجل سوء أخرجوه عني«[34].

وعن سفيان الثّوري أنّه سئل عن الآية فقال: «فعل فعلاً في العرش، سمّاه الاستواء»[35] ثمّ طلع الشّك بقرنه في نفوس من لم يزنوا الإيمان حقّ وزنه، فاضطرّ المتكلّمون من أئمّة الإسلام فيما اضطروا إليه من تبيين حقائق الصّفات وتعلّقاتها، إلى أن يخوضوا في الآيات وتأويل متشابهاتها إقناعًا للمرتاب، وإقماعًا لمن جاء يفتح لإلحاده الباب، ولم يروا عملهم هذا مخالفًا لما درج عليه السّلف، ولكنّهم رأوا السّلف سلكوا التّأويل بإجمال، ورأوا أنفسهم في حاجة إلى تفصيل التّأويل، ورأوا أنّ كلتا الطّريقتين تأويل.

---

26 - الذهبي : تذكرة الحفّاظ 1 /207 – الحجوي: الفكر السامي : 1 /369 ومابعدها.

27 - البغدادي : إيضاح المكنون : 303 – كحالة : معجم المؤلّفين : 4 /235.

28 - الشّيرازي: طبقات الفقهاء 61 ومابعدها– ابن عبد البرّ : الانتقاء : 65 وما بعدها.

29 - الذهبي: التّذكرة 1 /253 وما بعدها – البغدادي : هديّة العارفين : 1 /438.

30 - ابن العماد : شذرات الذّهب : 2 /89 – كحالة : ن.م : 2 /228.

31 - ابن العماد : ن.م : 2 /67 – الزّركلي : الأعلام : 9 /14.

32 - الشّيرازي : طبقات الفقهاء: 91 وما بعدها.

33 - ابن النّديم الفهرست : 321 – الذّهبي : ن.م : 2 /555.

34 - القرطبي : الجامع لأحكام القرآن: 7 /218 وما بعدها – وفي المواقف رواية مماثلة عن أحمد : الإيجي : 273.

35 - الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد: 102 .

وفسّروا قوله تعالى : ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾[36] بمعنى عطف قوله ﴿الرَّاسِخُونَ﴾ على اسم الجلالة.

ولقد أبدع إمام الحرمين[37] (- 478/ 1085) في بيان وجه عدم الإمساك عن تفصيل التّأويل إذ قال : «إنّ كلّ مؤمن مجمع على أنّ لفظة الاستواء ليست على عرفها في الكلام العربي، فإذا فعل ذلك فهو قد فسّر لا محالة – يعني حيث لم يحمل اللّفظ على ظاهر معناه – فلا فائدة في تأخّره عن طلب الوجه والمخرج البيّن، بل في تأخّره عن ذلك إلباس على إلباس وإبهام للعوام».
وقال الغزالي[38] (- 505 / 1111) : «لا خلاف في وجوب التّأويل عند تعيّن شبهة لا ترتفع إلا به» هـ. وتسمّى هذه الطّريقة طريقة الخلف، وهي الطّريقة المثلى المناسبة عدا القرون الثّلاثة الأولى[39]، ومن ثمّ قال بعض العلماء : طريقة السّلف أسلم وطريقة الخلف أعلم، ومعنى هذا الكلام فيما أفهم أنا : إنّ السّلف أرشدوا إلى تطلّب السّلامة من الخوض في مثله، خشية قصور الأفهام والتورّط في الشّك، فلمّا لم يصغ النّاس إلى نصحهم وأبَوْا إلا السّؤال وإدخال الشّك، تعيّن سلوك طريقة الخلف – فهي أعلم، أي أدخل في العلم – أي أكثر علمًا، لأنّ بيان التّأويل وتفصيله يكثر فيه الاحتياج إلى الاستدلال بالعلم والقواعد.

وكلتا الطّريقتين طريقة هدي يسع المسلم سلوكها. قال ابن السّبكي[40] (- 771/ 1370) في خاتمة جمع الجوامع ؛ «وما صحّ في الكتاب والسّنة نعتقدُ

---

36 - سورة آل عمران : 7.

37 - هو عبد الملك بن عبد الله الجويني الشّافعي : السّبكي : طبقات الشّافعية : 3/ 249 – 243 ابن العماد : شذرات الذّهب : 3/358 – ابن خلّكان : وفيات الأعيان 1 /361.

38 - أبو حامد الغزالي الشّافعي : الحجوي : الفكر السّامي : 2 /332

39 - المارغني : بغية المريد : 42.

40 - تاج الدّين عبد الوهاب بن علي : ابن العماد : شذرات الذّهب : 6/ 221 – البغدادي : هدّية العارفين : 1 /639.

ظاهر المعنى ونُنَزّه عند سماع المشكل، ثمّ اختلف أئمّتنا أنؤوّل أم نُفوّض منزّهين مع اتّفاقهم على أنّ جهلنا بتفصيله لا يقدح[41].

فعلى طريقة الخلف تأوّلوا قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾[42] بتأويلات ثلاثة :

التّأويل الأوّل : قال جمهور الأشاعرة وفي مقدّمتهم إمام الحرمين: إنَّ معنى الاستواء القهر والغلبة والاستيلاء[43]، كما هو قول الأخطل[44] (90- / 708):

الرجز

قد استوى بشر على العراق * من غير سيف ودم مهراق

وقول آخر :

فلمّا علونا واستوينا عليهم * جعلناهم مرعى لنسر وطائر

وهذا هو التّأويل الشّائع بين طلبة العلم، وعندي أنّ معناه ضعيف، إذ لا مناسبة لأن تستعمل غلبة العرش في معنى عظمة الله تعالى، إذ ليس العرش بمتوهّم فيه خالفية ولا تعاص حتّى يعبّر بغالبيته عن عظمة الغالب، وعلى هذا التّأويل فالمراد بالعرش، العرش الذي هو من عالم السّماوات.

التّأويل الثّاني: للإمام الرّازي[45] (- 606 / 1210) قال : الاستواء الاقتدار وزعم أنّه أحسن تأويل»[46].

---

41 - جمع الجوامع بشرح المحلّي: 2/ 408-407.

42 - سورة طه : 5.

43 - موسى : جلال محمد عبد الحميد : نشأة الأشعريّة.39.

44 - غياث بن غوث : خليفة : كشف الظّنون : 774 - كحالة : معجم المؤلّفين : 8 /42.

45 - فخر الدّين الرّازي الشّافعي: السّبكي: طبقات الشّافعية: 5/35. ابن العماد: شذرات الذّهب: -22-5/21 البغدادي: هديّة العارفين: 2/107.

46 - الرّازي: التفسير الكبير: 4/228 ومابعدها.

والحقّ عندي أنّه تأويل ضعيف، إذ لا كبير معنى للاقتدار هنا، والمراد بالعرش على هذا مثل المراد به على التّأويل الأوّل.

التّأويل الثالث : قال صاحب الكشّاف[47]: لما كان الاستواء على العرش وهو سرير الملك (بكسر اللام)[48] يرادف المُلْك (بضمّ الميم وسكون اللام) عرفًا، أي : يلازم وصف الملك جعله العرب كناية عن المُلك (بضم الميم)، فقالوا: «استوى فلان على العرش يريدون ملك وإن لم يقعد على السّرير البتّة[49]».

يريد أنّ ذلك من الكناية باللاّزم المتعارف على اللزوم، ومعلوم أنّ اللّفظ المستعمل كناية عن لازم معناه لا يلزم فيه صحّة إرادة اللزوم[50]، فلذلك زاد صاحب الكشّاف قوله : «وإن لم يقعد على السّرير البتّة».

فالمراد بالاستواء هو معنى الجلوس، والمراد بالعرش كرسيّ الملك، فحصلت الكناية بذلك عن الملك ولا استواء ولا عرش.

ويظهر لي تأويل رابع وميزانه في سوق الحقّ رائع، وهو أنّ قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾[51] مركّب دال على هيئة جلوس الملك على العرش، وتلك هيئة عظيمة في عقول السّامعين.

فقد عرف العرب ملوك الفرس وملوك الرّوم وتبابعة اليمن، ودخلت وفودهم إليهم، وتحدّثوا بعظمتهم في سوامرهم ونواديهم[52]، حتّى تقرّر في أذهان أهل

---

47 - هو محمود جار الله الزمخشري المعتزلي (- 538 / 1144) : الذّهبي: تذكرة الحفّاظ : 4/ 76 - ابن العماد: شذرات الذهب: 4/ 118 – خليفة: كشف الظنون: 2/ 1475.

48 - ر : أيضًا المحلّي: جلال الدّين: تفسير الجلالين : 208/412.

49 - الزّمخشري: الكشّاف: 2/530.

50 - الجارم: البلاغة الواضحة : 125.

51 - سورة طه: 5.

52 - ابن خلدون: المقدمة : 259.

الصّناعة اللسانّية، منهم ما لهؤلاء الملوك عند جلوسهم على عروشهم من العظمة المفرطة والجلالة البالغة، فجاء في هذه الآية تشبيه عظمة الله تعالى التي لا تصل العقول إلى كنه هيئتها، بهيئة عظمة هؤلاء الملوك تشبيهًا مقصودًا به التّقريب، وهو من تشبيه المعقول بالمحسوس.

واستعمل المركّب الدّال على الهيئة المشبّه بها، في معنى الهيئة المشبّهة استعمال الاستعارة التمثيليّة.

وقد تقرّر في علم البيان أنّ التّمثيل هو أعلى أنواع الاستعارة لابتنائه على التّشبيه المركّب، الذي هو أبدع من التّشبيه البسيط، وقد نشأت عنه أمثال العرب كما هو مقرّر[53].

وعلى هذا الوجه فالمراد بالاستواء وبالعرش، مثل المراد به في التّأويل الثّالث. وإنّما ترجّح عندي كون الآية استعارة تمثيليّة وليست بكناية، وإن كانت الكناية تجيء بالمركّب، نحو قول زياد الأعجم[54] (- 100/ 718).

البسيط

إنّ السّماحة والمروءة والنّدى * في قبّة ضربت على ابن الحشرج

لوجهين:

أحدهما: اعتبار رشاقة المعنى، فإنَّ الكناية تنبني على صحّة إرادة المعنى الصّريح، وذلك أصل الفرق بينهما وبين المجاز المرسل الذي علاقته اللّزوم، فقولهم: «طويل النّجاد» لا يفهم منه السّماع إلا أنَّ له نجادًا طويلاً، وأنَّ ذلك يلزمه طول القامة، وأنَّ المتكلّم ما أراد إلا الإخبار عن طول القامة، فالسّامع يظنّ أنّه طويل النّجاد حقيقة، وكذلك «جبان الكلب». و»مهزول الفصيل»[55].

---

53 - الجارم: البلاغة الواضحة: 98 وما بعدها.

54 - زياد بن سليمان الأعجم: الزّركلي: الأعلام: 3/ 91 - كحالة: معجم المؤلّفين: 4/ 188.

55 - الهاشمي: أحمد: جواهر البلاغة، 272.

وقد يكون المتحدّث عنه لا نجاد له ولا كلب له ولا فصيل، إلا أنّ ذلك أمرٌ قلّما يعلمه السّامع، وأمّا الآية فلا يصحّ فيها إرادة المعنى الأصليّ لما هو معلوم لكلّ مؤمن، من استحالة جلوس الرّحمن على العرش، فلا يصحّ الكنى به عن معنى الملك المخصوص من الآية، ولا يغني عن ذلك قول صاحب الكشّاف : «وإن كان لم يقعد على السّرير البتّة»[56]؛ لأنَّ الذي نظر به تجوز فيه إرادة المعنى الأصلي، والآية لا يجوز فيها ذلك، فكيف يصحّ في الآية الانتقال من المعنى الأصليّ إلى المعنى الكنائيّ، مع أنّ المتنقّل منه لا يستقرّ فيه الذّهن، فضلاً على أن ينتقل منه، فلزم سلوك طريقة الاستعارة نظير التمثيليّة، ونظير الآية قول أبي تمّام[57] (- 231 / 846).

البسيط

من شاعر وقف الكلام ببابه * واكتنّ في كنفي ذراه المنطق

فقوله : «وقف الكلام ببابه» ليس كناية من ملازمة صنعة الكلام لهذا الشّاعر، بل هو تمثيل لتسخير الكلام حتّى صارت هيئته مقدرته على الكلام الذي يريده، تشبه هيئة تسخير عبد واقف ببابه لخدمته يتوجَّهُ أينما وجّهه، أو هيئة عاف واقف ببابه لطلب معروفه، وكذلك قوله : «واكتنّ في كنفي ذراه المنطق» لظهور أنّ الشاعر لم يثبت لنفسه ذرى يسكنها المنطق. بخلاف بيت زياد الأعجم، فإنّ المروءة والسّماحة والنّدى لاشتماله على الموصوف به.

والوجه الثّاني : بقاء لفظ الاستواء ولفظ العرش لمعنييهما الحقيقييّن، لأنّ المركّب في الاستعارة التّمثيلية[58] ليس فيه إطلاق مفرداته على غير ما وضعت له، بل مفرداته باقية في معانيها، وإنّما الاستعارة في مجموع المركّب، وهذا الوجه أحسن تأويلاً وأقوم قيلا وأوضح حجّة ودليلاً[59].

---

56 - الزّمخشري: الكشّاف: 2/ 530.

57 - هو حبيب بن أوس: ابن خلّكان: وفيات الأعيان: 1 /150 - 153 - كحالة: معجم المؤلّفين: 3/ 183.

58 - راجع هذه المسألة في: الجارم: البلاغة الواضحة: 97 ومابعدها.

59 - المجلّة الزّيتونية: م1 ج5 ذو الحجة 1356 / 1938 : 203 - 206. ويمكن مراجعة ملخّص هذا التّفسير في مجلّة الهداية الإسلاميّة، التي كان يصدرها الشيخ محمد الخضر حسين في مصر = المجلّد 2 - الجزء 12 = لسنة 1348هـ .

2 - تسمية يوم القيامة بيوم التّغابن

السّؤال : سألني عالم فاضل صديق اعتاد تأنيسي بزيارته، عن تفسير قوله تعالى: **﴿يَوْمَ يَجْمَعُكُمْ لِيَوْمِ الْجَمْعِ ذَلِكَ يَوْمُ التَّغَابُنِ﴾**[60]، وما وجه تسمية يوم القيامة في هذه الآية بيوم التّغابن ؟

الجواب : غير منثلج لما قاله بعض المفسّرين في وجه هذه التّسمية، من أنّ التّغابن هو أنّ أهل الجنّة يغبنون أهل النّار[61]. وذكر أنّه راجع تفاسير كثيرة فلم يجد فيها ما يقنعه، وحاورني في ذلك محاورة هزّت من عطفي، إلى أن أفصح في تفسير هذه الآية بما عسى أن يكون فيه مقنع، واللبيب يتبع أحسن القول ويسمع.

ذهب الجمهور إلى أنَّ سورة التّغابن مكيّة، إلا أنّ الآيات الأخيرة من آخرها إلى أوّلها[62]، **﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ وَأَوْلَادِكُمْ عَدُوًّا لَكُمْ﴾**[63] وأحسب أنّ هذه الآيات هي التي بعثت القائلين بأنّ السّورة مدنيّة، إذن نعلم أنّه المقصود من الخطاب بالآية هم أهل مكّة ابتداءً وهم قريش، ولذلك جاء فيها: **﴿زَعَمَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنْ لَنْ يُبْعَثُوا قُلْ بَلَى وَرَبِّي لَتُبْعَثُنَّ ثُمَّ لَتُنَبَّؤُنَّ بِمَا عَمِلْتُمْ وَذَلِكَ عَلَى اللهِ**

---

60 - سورة التّغابن : 9.

61 - راجع مثلاً : المحلّي : تفسير الجلالين : 740.

62 - المحلّي : ن.م : 739 – السّيوطي : تفسير الجلالين : 841.

63 - سورة التّغابن : 14.

يَسِيرٌ * فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالنُّورِ الَّذِي أَنْزَلْنَا وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ * يَوْمَ يَجْمَعُكُمْ لِيَوْمِ الْجَمْعِ ذَلِكَ يَوْمُ التَّغَابُنِ﴾[64].

وقد قال أئمة من المفسّرين : إنّ عادة القرآن أنّه يريد بالذين كفروا متى ذكروا في القرآن : المشركين من قريش[65].

وقوله ﴿قُلْ بَلَى﴾ كلمة بلى فيها إبطال للنّفي الواقع في قوله: ﴿لَنْ يُبْعَثُوا﴾ فإنّها حرف يفيد عكس معنى نعم، ويقع بعد النّفي في الاستفهام وفي الخبر[66].

وقوله: ﴿يَوْمَ يَجْمَعُكُمْ لِيَوْمِ الْجَمْعِ﴾ ظرف متعلّق بقوله: ﴿لَتُنَبَّؤُنَّ بِمَا عَمِلْتُمْ﴾ ويجوز أن يتعلّق بقوله: ﴿لَتُبْعَثُنَّ﴾ على أنّه ظرف عطف قوله﴿ثُمَّ لَتُنَبَّؤُنَّ﴾ عليه، أي : يبعثكم فينبّئكم يوم يجمعكم ليوم الجمع ؛ لأنّ البعث حاصل قبل الجمع.

وقوله: ﴿فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾ جملة معترضة بين الفعل والظرف، ويوم الجمع يوم القيامة، وقوله : ﴿ذَلِكَ يَوْمُ التَّغَابُنِ﴾ جاء فيه اسم الإشارة للبعيد لتهويله ولفت العقول إليه، فلذلك عدل عن الضّمير فلم يقل هو يوم التّغابن لئلاّ يفوت معنى الحصر المقصود، وسيعلم ما فيه من النكتة، وجملة ﴿ذَلِكَ يَوْمُ التَّغَابُنِ﴾ جملة اسميّة معرّفة الجزءين فكان حقّها أن تفيد الحصر، أي : هو يوم التّغابن وليس غيره من الأيام بيوم التّغابن، ومعنى هذا الحصر أنّ ذلك اليوم لمّا حصل فيه التّغابن في أهمّ الفضائل، جعل ما عداه من الأيّام التي يقع فيها التّغابن كالعدم، فحصر جنس يوم التّغابن في ذلك اليوم بتنزيل التّغابن الواقع في غيره منزلة العدم، وهذا من قصر الصّفة على الموصوف على وجه المبالغة، وهذا الوجه من الحصر يسمّى بالحصر الادّعائي، لأنّ المتكلّم يدّعي أنّ الوصف بيوم التّغابن محصور في ذلك اليوم، وهو يوم الجمع ،كقولهم: «أنت الحبيب».

---

64 - سورة التّغابن : 7 - 8.

65 - الرّازي : التفسير الكبير: 1 / 173.

66 - ابن هشام : مغني اللبيب: 1 / 113.

واعلم أنّ الحصر إنّما حصل هنا من صيغة القصر التي هي تعريف المسند والمسند إليه، ولم يحصل الحصر من التّعريف باللام في قوله: «التغابن بناءً على أنّ اللام فيه دالّة على معنى الكمال، لأنّ معنى الجنس الذي هو أصل معنى اللام صالح هنا، فلا يعدل عنه إلى حمل الكلام إلى معنى الكمال، إذ لا يحمل عليه إلاّ عند تعيّن الحمل عليه بالقرينة، وهي منفيّة هنا لاستقامة الحمل على تعريف الجنس، وهو أكثر معاني اللام، ولولا صيغة القصر لما استفيد معنى الحصر.

فكيف يكون حاصلاً من معنى الكمال الذي لم ينشأ في هذا المقام، إلّا من حصول معنى الحصر؟ فلا يختلط عليك كما اختلط على بعض العلماء.

والتّغابن مشتقّ من الغبن، والغبن الحطّ من قيمة المبيع عند شرائه، فكلّ شراء بأقلّ من القيمة فهو غبن[67]، ومادة التّغابن تفاعل من الغبن، وأصل مادّة التّفاعل تدّل على وقوع الفعل من جانبين فصاعدًا كالتّقاتل والتّسابق، فلفظ التّغابن يدّل على وقوع غبن حاصل بين جوانب في يوم القيامة.

وقد اتّفق المفسّرون على أنّ المفاعلة غير مقصود منها هنا وقوع الفعل من جوانب، ولكنّهم اختلفوا في تحصيل المعنى:

فذهب الزّمخشري ومن تبعه مثل الفخر والبيضاوي[68] (- 685 / 1286)، إلى أنّ المفاعلة هنا هي أن يغبن أهل السّعادة أهل الشّقاوة، إذ ينزلون منازل الجنّة التي كان يمكن لأهل الشّقاوة أن ينزلوها لو عملوا عمل السّعداء، وهذا يشبه الغبن، فالغبن المستفاد من هذا الجانب استعارة وهذا أحد جانبي الفعل[69]، وأمّا جانب غبن أهل الشّقاوة فجعله الزّمخشري تهكّمًا[70]، لأنّ نزولهم في منازل

67 - مثلاً التّسولي : البهجة : 2 / 106.

68 - هو عبد الله بن عمر: السّبكي: طبقات الشّافعيّة : 5 / 59 – ابن العماد : شذرات الذّهب: 5 / 392.

69 - الرّازي : التفسير الكبير : 8/ 155.

70 - الزّمخشري : الكشاف : 4 / 115.

النّـار ليـس غبنًـا لأهـل السّـعادة، وعلـى هـذا الوجـه يكـون اللّفـظ مسـتعملاً في مجازين مختلفـين علـى وجـه يشـبه المشـاكلة التقديريّـة، وهـذا المعنـى ينحـو إلى تفصيـل كلام مجمـل نقـل عـن ابـن عبّـاس[71] (- 78 / 696) وهـو تفسـير بعيـد جـدّ البعـد، وذهـب ابـن عطيّـة[72] (- 541 / 1147) إلى أنّ صيغـة التّفاعـل هنـا غـير مسـتعملة في معناهـا الأصلـيّ، وهـو الدّلالـة علـى وقـوع الفعـل مـن جانبـين فأكثـر، بـل هـي هنـا لحصـول الفعـل مـن جانـب واحـد للمبالغـة مثـل التّواضـع والتّمايـل، فيكـون المعنـى؛ ذلـك يـوم الغـبن، أي : يـوم غـبن الكافريـن، وهـو ينحـو إلى تفصيـل كلام نقـل عـن مجاهـد[73] في تفسـير الآيـة[74]، وهـو أقـرب إلى الاسـتعمال وأبعـد عـن التعسّـف ولكنّـه لا يشـفي الغليـل، لأنّ الأشـقياء والكفّـار لم يغبنـوا فيمـا لقـوه بـل أخـذوا حقّهـم مـن العـذاب، فلـم يحصـل منهـم أصـل الغـبن إضافـة إلى المبالغـة فيـه المسـتفاد مـن مـادّة التّفاعـل، الـتي لا يحسـن ادّعاؤهـا إلا إذا كان أصـل الفعـل واقعًـا.

فهـذا التّفسـير وإن خـرج مـن ورطـة عـدم صحّـة التّفاعـل، لم يخـرج مـن ورطـة عـدم وجـود أصـل مـادة الغـبن، وجميـع التّفاسـير ممّـا رأينـا لم يخـرج عـن هذيـن المعنيـين إمّـا مـع ضبـط أو مـع تخطيـط، ومنهـم مـن مـرّ بالآيـة مـرًّا ولم يحتلـب منهـا درًا، أمّـا أنـا فإنّـي أؤكـد تمـادي واسـتهدي بالهـادي فأقـول: ليـس المعنـى في الآيـة حاصـلاً مـن مراعـاة معانـي المفـردات لا علـى وجـه الحقيقـة ولا علـى وجـه المجـاز، ولكنّـه معنـى عزيـز جليـل حاصـل مـن مجمـوع التّركيـب وهـو قولـه: ﴿ذَلِكَ يَـوْمُ التَّغَابُـنِ﴾.

فقـد أشـار الحصـر الادّعائـي الـذي قدّمنـا بيانـه، إلى أنّ المخاطبـين يحسـبون أيامًـا كثـيرة أيـام التّغابـن قـد عرفوهـا واشـتهرت، وأنّ المتكلـم يحسـب أنّ تلـك الأيـام الـتي عرفهـا النّـاس ليسـت بأيـام التّغابـن.

---

71 - هو عبد الله بن عباس: ابن الأثير: أسد الغابة: 3/290 – ابن حجر العسقلاني: الإصابة: 2 /322 ومابعدها.

72 - هو أبو أحمد عبد الحقّ بن غالب: خليفة : كشف الظّنون: 2 /1613 – الكتّاني: عبد الحيّ: فهرس الفهارس: 2 /234 - 235.

73 - هو أبو الحجاج بن جبير: الحجوي: الفكر السّامي: 1 /297 .

74 - مجاهد: تفسير مجاهد: 679.

وأنّ هذا اليوم المتحدّث عنه هو يوم التّغابن لا غيره من الأيّام، فعلينا أن نتعرّف الأيام التي يعدّها المخاطبون أيّام تغابن، وأن نرجع إلى أحوال المخاطبين وهم أهل مكّة ومن حولهم.

ذلك أنّ التّغابن هنا قد أضيف إليه يوم، فعلمنا أنّه ليس المراد من التّغابن تغابن آحاد النّاس في بيوعاتهم الخاصّة التي تعرض من ساعة إلى أخرى وفي يوم وآخر، بل المراد تغابن يحصل في يوم معيّن يكثر فيه التّبايع، فيغبن فيه ناس كثير، ويتربّص فيه بعض النّاس ببعض لإلحاق الغبن والخسارة، ولا نجد أيامًا بهذه الصّفة غير أيّام الأسواق، وقد كانت قريش أهل تجارة، وكانت الأسواق حول مكّة في الحجّ سوق عكاظ وسوق ذي المجاز وسوق مجنّة.

فكلّ داخل إلى الأسواق يحرص على أن يجلب الرّبح إلى نفسه ويغبن غيره، ويحذر من أن يغبنه غيره، فكلّ يترقّب الرّبح ويحذر الخسارة ولا يرضى لنفسه أن يكون مغبونًا، لأنّ الغبن يؤذن بغباوة المغبون واستخفاف النّاس به، وتمشي الحيلة عليه، وكلّ هذه أوصاف يأباها العربي، فشبّه في الآية حال النّاس يوم القيامة بحال النّاس يوم السّوق في ترقّب ما ينفع والإشفاق ممّا يضرّ، وهو تشبيه هيئة بهيئة وليس تشبيه معنى لفظ مفرد بمعنى مفرد آخر، واستعمل المركّب الدّال على الهيئة المشبّه بها على طريقة الاستعارة التمثيليّة وهي أعلى أنواع الاستعارة[75]، والمقصود من ذلك تذكير الكفّار والمؤمنين بتلك الحالة بين الرّغبة والرّهبة، حتّى يستحضروا كأنّهم قد تلبّسوا بها، فيحذروا سوء عاقبتها من الآن، وذلك بأن يسعوا إلى ما يجلب الرّبح ويتّقوا ما يجلب الخسارة الحقّة، قال تعالى: ﴿يُرِيدُونَ تِجَارَةً لَنْ تَبُورْ﴾[76].

وقد تكرّر في القرآن تمثيل حال أهل الفوز وأهل الثّبور في الآخرة، بحال التّجارة كما في قوله: ﴿فَمَا رَبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ﴾[77].

75 - ابن القيّم : الفوائد المشوّقة: أقسام الاستعارة : 67 ومابعدها - الجارم: البلاغة الواضحة: 97 وما بعدها.

76 - سورة فاطر: 29.

77 - سورة البقرة: 16.

ولذلك جاء هذا الكلام المجموع في قوله : ﴿ذَلِكَ يَوْمُ التَّغَابُنِ﴾ مجيء الدّليل والمقدّمة، وهو أسلوب عجيب في صناعة التّخاطب، فهو بمنزلة الدّليل لقوله: ﴿فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالنُّورِ الَّذِي أَنْزَلْنَا﴾[78] وهو أيضا بمنزلة المقدّمة لقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُؤْمِنْ بِاللَّهِ وَيَعْمَلْ صَالِحًا يُكَفِّرْ عَنْهُ سَيِّئَاتِهِ وَيُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ* وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ خَالِدِينَ فِيهَا وَبِئْسَ الْمَصِيرُ﴾[79].

فلا جرم أن تحصل للسّامعين بعد سماع تلك المقدّمة وهذه النّتيجة روعة الخائف الوجل، فتحملهم على توخّي خير العمل[80].

78 - سورة التّغابن : 7.

79 - سورة التّغابن : 9 - 10.

80 - المجلّة الزّيتونيّة : م2،ج4 : ذو العقدة : 1356 / 1938 : 148 – 150. ط دار الغرب الإسلامي بيروت..

3 - تفسير آية :
﴿وَإِذا حَضَرَ القِسْمَةَ أُولُو القُرْبَى﴾[81]

قال ابن عبّاس عند تأويل هذه الآية الكريمة: «إنّ ناسًا يزعمون أنّ هذه الآية نسخت، لا والله ما نسخت ولكنّها ممّا تهاون النّاس، هما واليان : والٍ يرث وذلك الذي يرزق، ووال لا يرث كوليّ اليتيمن فذاك الذي يقول بالمعروف، يقول : لا أملك لك أن أعطيك.

قال الشّيخ الإمام: «إنّ أهل الفقه أجمعوا أن ليس لأحد من المخاطبين في هذه الآية أن يعطي بعض من حضر قسمة الميراث شيئا، لا يملك هو أن يتصّرف فيه، ولكنّهم لما أشكل عليهم إطلاق الأمر بالإعطاء في الآية، قال بعضهم برأيه، لعلّ هذا كان قبل شرع الميراث، فإذا أوصى الميّت بماله، كان أولياء وصيّته مأمورين أن يعطوا عند قسمة المال شيئا، لمن يحضر من قرابة الميّت والمساكين والضّعفاء بالاجتهاد، تأنيسالهم من انكسار رؤية الأموال تقسم في غيرهم، وقد كان من عادة العرب أن يوصوا بأموالهم لمن يعيّنونه، ويقيموا وصيّا يتولّى تنفيذ الوصيّة، وهو أصل اسم الوصيّ.

وقد أوصى نزار بن معد بن عدنان بقسمة أصناف ماله بين أولاده : مضر وربيعة وأنمار وإياد، وأقام الأفعى الجرهمي وصيّا ينفّذ وصيّته، وكانوا ربّما حرموا بعض قرابتهم وأزواجهم وبناتهم.

---

81 - سورة النّساء: 8.

فلما نسخ الله شرع الجاهليّة، ابتدأهم بأن أمر متولّي تنفيذ الوصيّة، بأن يرزقوا من حضر القسمة تطييبا لخواطرهم، ثمّ شرع الميراث على حسب القرابة المبيّنة في آية المواريث، فنسخ الأمر بإعطاء من حضر القسمة، هذا وجه هذا القول، وليس في الآثار الصّحيحة ما يشهد نسخا إلا بمراعاة أحوال شهدوها.

وقال بعضهم برأيه، لا حاجة في ادّعاء النّسخ، والآية مستقلّة بمعناها قابلة للعمل بمؤدّاها، وهو أن يكون الله أمر الورثة أن يعطوا من يحضر القسمة من ذوي القرابة الذين لا يرثون[82].

قلت: لابن حزم الظّاهري رأي خاص في هذا الموضوع فليراجع.

82 - ابن عاشور: النّظر الفسيح عن مضائق الأنظار في الجامع الصّحيح: 85 - 86 - ط دار السّلام مصر.

الباب الثّاني
الاجتهادات الحديثيّة

6 - شرح حديث: سألت ربّي أن لا يسلّط على أمّتي عدوّا من سوى أنفسهم: المجلّة الزّيتونيّة.

7 - شرح حديث: صوم الصّبيان: النّظر الفسيح.

8 - شرح حديث : نفقة زوجة الشّحيح : النّظر الفسيح.

9 - شرح حديث ميراث المبتوتة : النّظر الفسيح.

10 - شرح حديث خلق النّور المحمّدي : تحقيقات وأنظار.

11 - شرح حديث : من لم يهتمّ بأمر المسلمين فليس منهم : تحقيقات وأنظار.

12 - شرح حديث : من يجدّد لهذه الأمّة أمر دينها : تحقيقات وأنظار.

13 - شرح حديث صلاة اللّيل : النّظر الفسيح.

14 - شرح حديث : إذا دخل رمضان : النّظر الفسيح.

15 - شرح حديث : من رأى مع امرأته رجلا : النّظر الفسيح.

16 - شرح حديث : الفأل والكلمة الصّالحة : النّظر الفسيح.

17 - شرح حديث : استخراج السّحر : النّظر الفسيح.

18 - شرح حديث : أحقّ النّاس بحسن الصّحبة : النّظر الفسيح.

19 - شرح حديث : لفظ السّلام الواقع في التّحية : النّظر الفسيح.

20 - شرح حديث : كثرة السّؤال : النّظر الفسيح.

21 - شرح حديث : الاشتغال بآلة الزّرع : النّظر الفسيح.

22 - شرح حديث : التقوى والحسن الخلق: المجلّة الزيتونيّة.

23 - درس في موّطإ ماالك حول مهّمة القضاء : المجلّة الزيتونيّة.

24 - المقصد العظيم من الهجرة : المجلّة الزيتونيّة.

25 - نسب الرسول عليه السّلام، ومناسبة لعليّ ذلك المقام : المجلّة الزيتونيّة.

6 - شرح حديث : « سَأَلْتُ رَبِّي أَنْ لاَ يُسَلِّطَ عَلَى أُمَّتِي عَدُوًّا مِنْ سِوَى أَنْفُسِهِمْ »

السّؤال : قال الشّيخ الإمام : سألني أحد أبنائي الأفاضل من شيوخ العلم بجامع الزّيتونة، عن تأويل قول رسول الله ﷺ: «**سَأَلْتُ رَبِّي أَنْ لاَ يُسَلِّطَ عَلَى أُمَّتِي عَدُوًّا مِنْ سِوَى أَنْفُسِهِمْ**». هل هو حديث صحيح أو لا؟ وكيف إذا ظهر صحيحًا يستقيم معناه؟ فإنّا نرى ونسمع أنّ المسلمين قد تسلّط عليهم غير مرّة أعداء من غيرهم، مثل ما حلّ بالمسلمين في بلاد الأندلس، وهل يستقيم أن نؤوّله بأنّ العدو ما سلّط على الأمّة في كلّ مرة، إلا بمعونة خيانة من المسلمين أنفسهم وخذلان بعضهم بعضًا، فيكون ذلك التّسليط في المعنى من أنفس المسلمين.

الجواب : فأجبته حين السّؤال بما حضرني ممّا يدفع الإشكال، وذلك بعض ما يشتمل عليه هذا المقال، ثمّ بدا لي أن أزيده بيانًا وتحقيقًا ليكون فهم هذا الحديث فهمًا وثيقًا.

سند هذا الحديث : هو حديث صحيح رواه مسلم[83] (- 261 / 825) وغيره، واللّفظ الصّحيح هو ما في مسلم عن ثوبان مولى رسول الله ﷺ قال : قال رسول

83 - الإمام أبو الحسين مسلم بن الحجّاج القشيري النّيسابوري: راجع صحيح مسلم بشرح النّووي :1/ ب وما بعدها. الذّهبي: التّذكرة :2 / 588، ط إحياء التراث.

الله ﷺ: «إِنَّ اللهَ زَوَى لِي الأَرْضَ فَرَأَيْتُ مَشَارِقَهَا وَمَغَارِبَهَا، وإِنَّ أُمَتِّي سَيَبْلُغُ مُلْكُهَا مَا زُوِيَ لِي مِنْهَا، وَأُعْطِيتُ (وفي رواية: وَأَعْطَانِي) الكَنْزَيْنِ الأَحْمَرَ وَالأَبْيَضَ (يَعْنِي الذَّهَبَ وَالفِضَّةَ وَقِيلَ أَرَادَ الشَّامَ وَالعِرَاقَ) وَإِنِّي سَأَلْتُ رَبِّي لأُمَتِّي أَنْ لاَ يُهْلِكَهَا بِسَنَةٍ عَامَّةٍ، وَأَنْ لاَ يُسَلِّطَ عَلَيْهِمْ عَدُوًّا مِنْ سِوَى أَنْفُسِهِمْ، فَيَسْتَبِيحُ بَيْضَتَهُمْ. وَإِنَّ رَبِّي قَالَ: «يَا مُحَمَّد إِنِّي إِذَا قَضَيْتُ قَضَاءً فَإِنَّهُ لاَ يُرَدُّ، وَإِنِّي أَعْطَيْتُكَ لأُمَتِّكَ أَنْ لاَ أُهْلِكَهُمْ بِسَنَةٍ عَامَّةٍ، وَأَنْ لاَ أُسَلِّطَ عَلَيْهِمْ عَدُوًّا مِنْ سِوَى أَنْفُسِهِمْ فَيَسْتَبِيحَ بَيْضَتَهُمْ وَلَوْ اجْتَمَعَ عَلَيْهِمْ مَنْ بِأَقْطَارِهَا، أَوْ قَالَ: مَنْ بَيْنَ أَقْطَارِهَا حَتَّى يَكُونَ بَعْضُهُمْ يُهْلِكُ بَعْضًا وَيَسْبِي بَعْضُهُمْ بَعْضًا».

ورواه أبو داود[84] (- 275 /889)[85] والتّرمذي[86] (- 279 /829)[87] وأحمد بن حنبل[88] وابن ماجه[89] (- 273/ 887)[90]، وابن حبّان[91] (- 354 /965) عن ثوبان بأطول من هذا يزيد بعضهم على بعض، وهذا الحديث إشكاله لم يتناوله شرّاح الحديث: عياض[92] (- 544 /1189) والنّووي[93] (- 677 /1278) والأبّي[94] (- 828 /1425) من شراح مسلم،

---

84 - صحيح مسلم بشرح النّووي: كتاب الفتن وأشراط السّاعة: 18 /13 14- المازري: المعلم بشرط فوائد مسلم: 3 /368.

85 - هو سليمان بن الأشعث السّجستاني: الذّهبي: التّذكرة: 2 /152 - 154 ابن العماد: شذرات الذّهب: 2 /167.

86 - هو أبو عيسى محمد بن عيسى: الفهرست: 325، الأعلام: للزركلي: 7 الأعلام /213.

87 - الترمذي: السنن: كتاب الفتن: 4 /472.

88 - الإمام أحمد: مسند أحمد بن حنبل: 5 /278.

89 - هو أبو أحمد محمد القزويني: الذّهبي: ن.م: 2 /636. الزّركلي: ن. م: 8 /15.

90 - ابن ماجة: السنن: كتاب الفتن: 2 /1304.

91 - هو أبو حاتم محمد البستي: السّبكي: طبقات الشّافعية: 2 /141..الذّهبي: تذكرة الحفّاظ: 3 /125 - 129.

92 - القاضي عياض المالكي: مخلوف: شجرة النّور: 140 رقم 411. الحجوي: الفكر السّامي 2 /223.

93 - الإمام محيي الدّين النووي الشّافعي: الذّهبي: ن.م: 4 /250. الحجوي: ن.م: 2 /341.

94 - هو أبو عبد الله محمد بن خلف: مخلوف: ن.م: 244 رقم 874. كحالة: معجم المؤلفين: 9 /287.

وابـن العربـي[95] (- 543 /1148) في شـرح التّرمـذي، والخطابـي[96] (- 388 /998) في شـرح كتـاب أبـي داود بمـا يسـتحقّه مـن البيـان، بـل تراهـم أعرضـوا عـن بيـان المـراد منـه وموافقتـه لمـا ظهـر مـن الحـوادث، وقصدنـا الاقتصـار علـى محـلّ الإشـكال مـن روايـة مسـلم.

معنـاه الـذي أرى أنّ ذا الحديـث مسـوق للبشـارة والتّحذيـر معًـا، وأنّـه جـاء علـى نسـق سـنن البلاغـة النبويّـة بإيجـاز بديـع، وأنّـهُ يـدلّ علـى أنّ رسـول اللّه ﷺ دعـا ربّـه دعـوة اسـتجيب لـه، فـأراد إدخـال السّـرور بهـا علـى أمّتـه، ليعلمـوا كرامتهـم علـى اللّه ويـزدادوا معرفـة بقـدر رسـولهم، وقـد دلّ علـى أنّ الدّعـوة مسـتجابة قولـه في آخـر الحديـث فيمـا يرويـه عـن ربّـه : «وإنّـي أعْطِيـتُ أنْ لا أُسَـلِّطَ عَلَيْهِـمْ عَـدُوًّا» وفيـه تحذيـر ممّـا يخشـى وقوعـه بـين المسـلمين مـن التّقاتـل، ولـه نظائـر في التّحذيـر كثـيرة، منهـا قولـه ﷺ: **«فَـلاَ تَرْجِعُـوا بَعْـدِي كُفَّـارًا يَضْـرِبُ بَعْضُكُـمْ رِقَـابَ بَعْـضٍ»**.[97]

والتّسـليط في كلام العـرب هـو الغُلـب، قـال اللّه تعالى: **﴿وَلَـوْ شَـاءَ اللّهُ لَسَـلَّطَهُمْ عَلَيْكُـمْ فَلَقَاتَلُوكُـمْ﴾**[98] واشـتقاقه مـن السّـلاطة وهـي الشّـدة يقـال : فـلان سـليط اللّسـان، أي: خبيـث القـول، ومنـه اشـتقت السّـلطة والسّـلطان. وقـد أريـد بالتّسـليط هنـا الشـدّة، وهـو تسـليط الإهـلاك والاسـتئصال، بدليـل مجـيء فـاء التسـبّب الجعلـيّ عقبـه في قوله: (فَيَسْـتَبِيحُ بَيْضَتَهُـمْ) فيعـود الـكلام إلى معنـى: «وأن لا يسـتبيح عدوّهـم بيضتهـم».

والنّكتـة في ابتـداء الدّعـاء بنفـي التّسـليط ثـمّ تعقيبـه بنفـي الاسـتباحة، هـي التـأدّب

---

95 - هو أبو بكر محمد الإشبيلي : الذّهبي : ن.م : 4/1294. ابن فرحون : الدّيباج المذهّب : 2/252.

96 - هو أبو سليمان أحمد بن محمد : الذّهبي : تذكرة الحفاظ : 3/ 209. كحالة : معجم المؤلّفين : 2 /61.

97 - البخاري : الجامع الصّحيح : بهامش فتح الباري : باب الإنصات للعلماء :1 /217.

98 - سورة النساء: 90.

بإسناد الفعل المطلوب إلى الله تعالى، وأنّ العدو إذا لم يسلّطه الله لا يستطيع استباحة بيضة المسلمين. والسّين والتاء في الاستباحة للصّيرورة مثل قولهم : استقام الأمر أي: صار قيّمًا، فالمعنى : فتصير بيضة المسلمين مباحة لهذا العدوّ المسَلَّطِ، والإباحة في الأصل المكنة.

قال الشاعر :

الهزج

أبحنا حيّهم قَتْلاً وأَسْرًا * خلا الشَّمطاء والطّفل الصّغير

وضدّها الحرمة وهي المنع، ومنه وصف البلد بالحرام، ومعنى صيرورة البيضة مستباحة، أن لا يبقى لها من القوّة والعزّة ما يمنع العدّو من تناولها والتمكّن منها، والبيضة هنا الجامعة، وأصل البيضة لامة الحرب التي تلبس على الرّأس لتقيه ضرب السّيوف[99] مثل المغفرة، ثمَّ أطلقت على العزّة مجازًا مرسلاً؛ لأنّها سبب العزّة في الحرب للابسها أن يكون آمنًا من إتلاف نفسه، ثمَّ أطلقت على الأمر الذي تجتمع عليه الأمّة وبه قوامها وبقاؤها، ومن ذلك قول العلماء: «من شرط الخليفة أن يكون قادرًا على حماية البيضة»[100].

والجامعة في اعتبار الإسلام هي جامعة الدّين، فلا التفات إلى القبائل والأحياء ولا إلى الأوطان والأمم، لكن الجامعة الإسلاميّة لّما كانت حاصلة في جماعة المسلمين، وكانت جماعة المسلمين لا غنى لها عن الاستقرار في مكان، فوطن الإسلام وبلاد الإسلام هو الأرض التي يقطنها طوائف من المسلمين، فالتأمَ من معنى الكلام أن الرّسول ﷺ، سأل الله أن لا يسلّط العدوّ على أمّتهِ تسليطا يتمزّق به إهابة الجامعة الإسلاميّة، فليس المراد أن لا يسلّط العدوّ على بعض المسلمين في بعض

---

99 - ابن حجر : فتح الباري : 6/ 97.

100 - للولاية عند ابن تيمية ركنان : القوّة والأمانة : السّياسة الشّرعيّة 14 وما بعدها.

الأقطار أو في بعض الأيّام، لأنّ سنّة الله في هذا الكون أنّ الدّنيا دول والحرب سجال، وأنّ الأمور موكولة إلى أسبابها وعوارضها، فقد هزم المسلمون في بعض الوقائع كما قال تعالى : ﴿هُنَالِكَ ابْتُلِيَ الْمُؤْمِنُونَ وَزُلْزِلُوا زِلْزَالاً شَدِيدًا﴾[101] وإنّما المراد أن لا يسلّط عدوًا على جميع الأمّة فيستأصلها بقرينة قوله قبله : (أَنْ لا يُهْلِكَهُمْ بِسَنَةٍ عَامَّةٍ)، أي : بقحط يعمّ بلاد الإسلام حتّى يستأصلهم، فلا يمنع ذلك من حصول قحطٍ في بعض الجهات يهلك طوائف النّاس، فقد كان قحط عام الرّمادة[102] في خلافة عمر رضي الله عنه[103] (23- /644)، وكان غيره بعده، ونظير هذا أنّ رسول الله ﷺ سأل ربّه غير مرّة دعوات، مرجعها إلى حماية أمّته من أسباب الاستئصال، فقد أمن الله أمّة محمّد ﷺ من الخسف ومن الهلاك بالرّيح، ونحو ذلك ممّا أهلكت به الأمم البائدة.

ومن حديث البخاري أنّ رسول الله ﷺ قال : «سَأَلْتُ رَبِّي أَنْ لاَ يُهْلِكَ أُمَتِّي بِعَذَابٍ مِنْ فَوْقِهِمْ أَوْ مِنْ تَحْتِ أَرْجُلِهِمْ فَاسْتَجَابَ لِي، وَسَأَلْتُهُ أَنْ لاَ يُلْبِسَهُمْ شِيعًا وَيُذِيقَ بَعْضُهُمْ بَأْسَ بَعْضٍ فَاسْتَجَابَ لِي»[104].

وفي الصّحيح أنّه لمّا نزل قوله تعالى : ﴿قُلْ هُوَ الْقَادِرُ عَلَى أَنْ يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِنْ فَوْقِكُمْ﴾[105] قال رسول الله ﷺ : «أَعُوذُ بِسَبَحَاتِ وَجْهِكَ الكَرِيمِ». «أَوْ يَلْبِسَكُمْ شَيعًا وَيُذِيقَ بَعْضَكُمْ بَأْسَ بَعْضٍ» قال رسول الله ﷺ: «هذه أخفُّ».

فالرّسول ﷺ حريص على أن لا يصيب الأمّة شيء يستأصلها، لأنّ ذلك يقطع أعظم شيء عند الرّسول ﷺ وهو توحيد الله وعبادته.

---

101 - سورة الأحزاب :11.

102 - ابن خلدون : كتاب العبر : 2 /114.

103 - ترجم له مثلاً : ابن الأثير : أسد الغابة : 4 /145.

104 - أخرجه البخاري في صحيحه: كتاب التّفسير. باب قوله تعالى: «قُلْ هُوَ القَادِرُ عَلَى أَنْ يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِنْ فَوْقِكُمْ» الآية عن جابر بن عبد الله. حديث رقم 4352. وأخرجه أحمد بن حنبل في مسنده: 5 /278.

105 - سورة الأنعام : 65.

ألا ترى قوله يوم بدر[106] وهو في العريش: «اللَّهُمَ إِنْ تُهْلِكْ هَذِهِ العِصَابَةَ لا تُعْبَد في الأرضِ»[107].

وذلك أنّ الأمم الماضية أصابهم الاستئصال بأنواع المهلكات من نحو الغرق لقوم نوح[108]، والرّيح لعاد[109]، والخسف لأهل سدوم[110]، والصّاعقة لثمود[111]، وسيل العرم لسبأ[112]، والصّيحة لمدين[113]، فباد جميعهم وهلكوا، والاستئصال بالسّيف لبني إسرائيل على أيدي السّريان[114] في مدّة بختنصر، ثمَّ على أيدي الرومان في زمن طيطس حتَّى استبيحت بيضتهم وزالت جامعتهم إلى اليوم.

والمراد بالعدّو المعادي المخالف الحنق، وهو هنا عدوّ الدّين بقرينة مقابلته بمجموع الأمّة الإسلاميّة. وقوله: «مِنْ سِوَى أَنْفُسِهِمْ» أي من غير قومهم؛ لأنّ الأنفس في مثل هذا المقام يراد به الصميم.

والقوم المراد هنا القوميّة الدينيّة لا القبليّة، فيجوز أن يكون هذا الوصف لقوله: «عدوًّا» وصفا كاشفًا؛ إذ العدوّ لا يكون إلا من غير القوم أي: عدوًّا من غير المسلمين. وحينئذ فليس فيه ما يقتضي أن يسلّط الله على المسلمين عدوًّا منهم يستأصلهم. ويجوز أن يكون وصفًا مقيّدًا لقوله: (عَدوًّا معاديًا لهم من أنفسهم) فيكون المعنى

---

106 - راجع كتب السّير والمغازي.

107 - في البخاري عن ابن عبّاس قال: قال ﷺ يوم بدر: «اللّهم إنّي أُنشِدُك عَهْدَكَ ووعْدَكَ، اللّهُمَّ إنْ شِئْتَ لَمْ تُعْبَدْ فَأَخَذَ أَبُو بَكْرٍ بِيَدِهِ فَقَالَ: حَسْبُكَ، فَخَرَجَ وَهُوَ يَقُول: سَيُهْزَمُ الجَمْعُ وَيُوَلُّونَ الدُّبُرَ» : فتح الباري: 7/291.

108 - قَالَ تَعَالى: (إِنَّهُمْ كَانُوا قَومَ سَوْءٍ فَأَغْرَقْنَاهُمْ أَجْمَعِينَ)، سورة الأنبياء: 75 - 77.

109 - قَالَ تَعَالى: (وَأَمَّا عَادٌ فَأُهْلِكَوا بِرِيحٍ صَرْصَرٍ عَاتِيَةٍ)، سورة الحاقّة: 6.

110 - قَالَ تَعَالى: (فَأَخَذَتْهُمُ الصَّيحَةُ مُشْرِقِينَ)، سورة الأنبياء: 75 - 77.

111 - قَالَ تَعَالى: (فَأَخَذَتْهُمْ صَاعِقَةُ العَذَابِ الهُونِ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ)، سورة فصّلت: 17.

112 - قَالَ تَعَالى: (فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمُ سَيْلَ العَرِمِ)، سورة سبأ: 16.

113 - قَالَ تَعَالى: (وَأَخَذَتِ الذِينَ ظَلَمُوا الصَّيْحَةُ فَأَصْبَحُوا في دِيَارِهِمْ جَاثِمِينَ)، سورة هود 93.

114 - هم المسيحيّون أبناء اللّغة السريانيّة: جماعة: المنجد في الأعلام: 354.

علـى تأويـل عـدوّ لبقيّتهـم، أي: فريـق مـن المسـلمين يكـون عـدوًّا لبقيّتهـم، فيكـون رسـول الله ﷺ دعـا الله دعـوة لاحـظ فيهـا حـقّ الأدب مـع الله، لأنّ سـنّة الله في خلقـه أن لا تسـلم أمّـة مـن عـدوّ يناوئهـا، فسـأل الله أن يسـلمها مـن عـدوّ شـديد العـداوة يسـتأصلها ويهينهـا، لأنّ غلبـة العـدوّ التّـام العـداوة غلبـة مشـتملة علـى إهانـة، بخـلاف غلبـة العـدوّ الـذي لـه بالمغلـوب صلـة واقـتراب، فإنّهـا لا تخلـو مـن رحمـة وتجنّـب للإهانـة، كمـا قـال البحـتري[115] (- 207 - 822):

الطّويل

وفرسـان هيجـاء تجيش صدورهـا * بأحقـادها حتّى تضيـق دروعُهَـا

فـتقتـل من وتـر أعـزّ نفوسهـا * عليهـا بأيـد ما تكـاد تطيعـهـا

إذا احتربت يوما ففاضت دماؤها * تذكّرت القربى ففاضت دموعها[116]

وكمـا قـال الحماسّـي لمّـا أراد القـود مـن أخيـه حـين قتـل ابنـه، ثـمّ ألقـى السّـيف مـن يـده وقـال :

البسيط

أقـول للنّفس تأساء وتعـزي * إحـدى يدي أصابتني ولم تـرد

كـلاهما خلف عن فقد صاحبـه * هذا أخي أدعـوه وذا ولـدي

وعليـه فليـس المـراد مـن تسـليط العـدوّ الـذي هـو أنفـس الأمّـة تسـليط الاسـتئصال، لأنّ ذلـك غـير متوهّـم في العـرف أن يصـدر مـن متسـلّط مـن أنفـس القـوم، ويـدلّ لذلـك قولـه في آخـر الحديـث : «حَتَّـى يَكُـونَ بَعْضُهُـمْ يُهْلِـكُ بَعْضًـا وَيَسْـبِي بَعْضُهُـمْ بَعْضًـا». والحديـث علـى هـذا البيـان لا ينافيـه شـيء ممّـا حـدث مـن أحـوال المسـلمين في التّاريـخ، فقـد تسـلّط العـدوّ علـى طوائـف مـن المسـلمين غـير مـدّة بعضهـا كان تسـلّطًا

---

115 - هو أبو عبادة، الوليد بن عبيد (- 284) الشّاعر العبّاسي. الأعلام: 8/ 121.

116 - البحتري : ديوان البحتري : 2/ 1299.

معتادًا كالحروب الصليبيّة[117]، وبعضها كان فوق المعتاد كتسلّط التّتار والمغول على المسلمين في المشرق سنين طويلة[118]، أهلكت الحرث والنّسل إلى أن اعتنقوا الإسلام وصاروا إخوة لمن كانوا أعداءهم.

وكتسلّط القرامطة على بلاد العرب[119]، وتسلّط النّصارى على المسلمين في مصر[120] والشّام في أواخر القرن السّادس وأوائل السّابع، وكتسلّط الجلالقة على المسلمين في المغرب ببلاد الأندلس[121]، حتّى انجلى عنها المسلمون وأصبحت أرض كفر. ولكنّ المسلمين الذين كانوا بها حلّوا في ديار أخرى وانضمّوا إلى جماعتهم، فلم يكن ذلك استئصالاً لهم، بل أن يكون استئصالاً لسائر الأمّة وتمزيق جامعتها وسلطانها. وقد اقتتلت فرق المسلمين غير مرّة قتالاً معتادًا وأشدّ من المعتاد، وحسبك منه قتال الخوارج الذي دام سنين طويلة[122]، لم يفض إلى تفانيهم واستئصال بعضهم بعضًا، وعلى هذا فقوله في حكاية جواب الله تعالى: (حَتَّى يَكُونَ بَعْضُهُمْ يُهْلِكُ بَعْضًا وَيَسْبِي بَعْضُهُمْ بَعْضًا)، غاية لانتفاء تسليط بعضهم على بعض ليست من جنس تسليط العدوّ عليهم.

وشرط المعطوف بحتّى أن يكون بعضًا من المعطوف عليه، فتعيّن أن يكون الكلام إيجاز حذف دلّ على عظم فضل الله تعالى على رسوله، إذًا استجاب له بأكثر ممّا سأله، فإنّه سأله أن لا يسلّط عليهم عدوّا من غيرهم يستبيح بيضتهم فاستجاب له ذلك، وبأن لا يسلّط عليهم من أنفسهم أيضًا مسلّطًا في كون من الأكوان وحال من الأحوال، إلى الغاية التي يكون بعضهم فيها يهلك بعضًا، ويسبي بعضهم بعضًا.

---

117 - ابن خلدون: كتاب العبر: 5/ 182 - 330.

118 - ابن خلدون: ن.م: 3/ 534 وما بعدها.

119 - ابن خلدون: ن.م: 3/ 335 – 350 - 4/ 49 - 5/ 117 وما بعدها.

120 - ابن خلدون: ن.م: 4/ 68.

121 - ابن خلدون: ن.م: 4/ 179.

122 - ابن خلدون: العبر: 2/ 187 وما بعدها.

هـذا الأسـلوب يشـبه أن يكـون الشّـيء بمـا يشـبه ضـدّه، إذ يوهـم بظاهـره أنّ تلـك الغايـة نهايـة لقولـه : (وَأَنْ لاَ يُسـلّط عَلَيْهِـمْ عَـدُوًّا مِـنْ سِـوَى أَنْفُسِـهِمْ). وهـي في الحقيقـة ليسـت غايـة لذلـك، فـإنّ ذلـك منتـف أبـدًا إلى غـير غايـة، وإنّمـا هـو غايـة لمحـذوف وهـو مـا أشـرت إليـه آنفـا.

ويجـوز أن يكـون المـراد مـن قولـه : (حَتَّـى يَكُـونَ بَعْضُهُـمْ يُهْلِكُ بَعْضًـا). غايـة لنفـي تسـليط العـدوّ مـن غـير تقييـد كـون العـدوّ مـن غـير أنفسـهم، أي : تسـليط بعـض المسـلمين علـى بعـض تسـليطًا يسـتبيح بيضتهـم ويفـني جماعتهـم، فيكـون ذلـك إخبـارًا عـن غايـة مـن الزّمـان تحصـل فيـه فـتن عظيمـة، فيرتـدّ فريـق مـن المسـلمين عـن الإسـلام، ويكـون مسـاويًا للفـرق الباقـين علـى الإسـلام في العـدم، أو تـزول منهـم حرمـة أحكامـه، فيقتـل بعضهـم بعضًـا قتـل اسـتئصال حتّـى لا يبقـى مـن يقـول : (اللّه اللّه) كمـا ورد في الحديـث : (لاَ تَقُـومُ السّـاعَةُ إلا عَلَـى شِـرَارِ الخَلْـقِ)[123] وذلـك بـأن يسـلّط بعـض المسـلمين علـى بعـض ويسـلب الغائبـين رشـدهم، فيهلكـوا البقيّـة نظـير مـا سـلب اللّه نـيرون سـلطان الرومـان[124] (- 68) مـن العقـل، حتّـى صـار يلـذّ لـه إزهـاق نفـوس قومـه وإحـراق عاصمـة سـلطانه، فيكـون هـؤلاء قـد بدّلـوا نعمـة اللّه كفـرًا وأحلّـوا قومهـم دار البـوار، وهـي غايـة بعيـدة المـدى مـا بقيـت في المسـلمين مسـكة مـن الهـدى.

نسـأل اللّه أن يـعيذ الأمّـة من هذه الحـالة ببركة رسولهـا ﷺ[125].

123 - مسلم بشرح النّووي : كتاب الفتن : 18 /88.

124 - جماعة : منجد الأعلام : 720.

125- المجلّة الزّيتونية، م2،ج8 -9 -10، ربيع الأوّل والثّاني : 1357 /1938 : 358 ومابعدها.

7 - شرح حديث : « صوم الصّبيان »[126]

جاء في باب صوم الصّبيان من صحيح البخاري : «وقال عمر رضي الله عنه لنشوان في رمضان ويلك وصبياننا صيام» فضربه.

وجاء عن الربيّع بنت معوّذ قالت : «أَرْسَلَ النَّبي ﷺ غَدَاةَ عَاشُورَاء إلى قُرَى الأَنْصَار مَنْ أَصْبَحَ مُفْطِرًا فَلْيُتِمَّ بَقِيَّةَ يَوْمِهِ، وَمَنْ أَصْبَحَ صَائِمًا فَلْيَصُمْ، فَكُنَّا نَصُومُهُ بَعْدُ وَنُصَّومُ صِبْيَانَنَا وَنَجْعَلُ لَهُمْ اللُّعْبَةَ مِنَ العِهْنِ»[127].

قال الشّيخ الإمام : ظاهر التّرجمة وما ذكر فيها إسنادًا وتعليقًا، أنّ البخاري يذهب إلى أنّ صوم الصّبيان مشروع أو مرغّب فيه، وهو مذهب الشّافعي وأحمد مع اختلاف ما[128] وهذه مسألة معضلة، فقد ثبت أنّ الصّبيان يؤمرون بالصّلاة لسبع ويضربون عليها لعشر سنين[129]، وذلك ممّا يجب على أوليائهم دون تعلّق الخطاب بالصّبيان أنفسهم؛ لأنّهم ليسوا مكلّفين، وقد علّل ذلك بأنّ المقصود أن يتعوّدوا بالصّلاة كي لا يتثاقلوا عنها إذا بلغوا الحلم. فأما الصّوم فيتجاذبه دليلان متعارضان.

---

126 - عدّت ترجيحات الشيخ الإمام في تأويل بعض الأحاديث من قبيل الفتوى.

127 - البخاري : الصّحيح : فتح الباري : باب صوم الصبيان : 4 /200.

128 - عند الشّافعي: يؤمر به الصّبيان للتّمرين عليه إذا أطاقوه، وحدّه أصحابه بالسّبع والعشر كالصّلاة، وحدّه أحمد في رواية بعشر سنين: فتح الباري : 4 /200.

129 - قال ﷺ: (مُرُوا أَوْلَادَكُمْ بِالصَّلَاةِ وَهُمْ أَبْنَاءَ سَبع سِنِينَ،وَاضْرِبُوهُم عَلَيْهَا وَهُمْ أَبْنَاء عشر سِنِينَ، وَفَرِّقُوا بَيْنَهُمْ فِي المَضَاجِعِ).

أحدهما : قصــد التعــوّد مثــل الصّــــلاة.

والآخـر : المشـقّة علـى الصّبيـان لضعـف أمزجتهـم وضعـف صبرهـم وعـدم رجائهـم منـه ثوابًـا، وهـذا الثّانـي أرجـح مـن الأوّل؛ لأنّ نظـيره كان مسـقطًا الصّـوم علـى مـن وجـب عليهـم، مثـل الحائـض والمسـافر، فيجـب أن يكـون هـو المعتمـد في التفقّـه لدليل الضّعـف الأوّل في حـدّ ذاتـه، وكـون الثّانـي كالمانـع القائـم في وجـه ذلـك الدّليـل.

وأقـوى مـا في المسـألة مـن الآثـار هـو حديـث الربيّـع أنّهـا قالـت في صـوم عاشـوراء: «فَكُنَّـا نَصُومُـهُ بَعْـدُ وَنُصَـوِّمُ صِبْيَانِنَـا»[130] وهـو حجّـة الشـافعي، ولم يأخـذ بـه مالـك؛ لأنّـه غريـب فيمـا تتوفّـر الدّواعـي علـى نقلـه، ولا يخفـى العمـل بـه[131]، ولا يصلـح لمناهضـة دليـل عـدم مشـروعيّة الصّـوم للصّبيـان، إذ يتعـينّ أنّهـا أرادت صيـام عاشـوراء بعـد نسـخ وجوبـه بدليـل قولهـا : «أَرْسَـلَ النَّـبِي ﷺ غَـدَاةَ عَاشُـورَاءَ إلى قُـرَى الأَنْصَـار مَـنْ أَصْبَـحَ مُفْطِـرًا فَلْيُتِـمَّ يَوْمَـهُ، وَمَـنْ أَصْبَـحَ صَائِمًـا فَلْيَصُـمْ». ولهـذا لم يخرجـه البخـاري في بـاب صـوم عاشـوراء[132]؛ إذ قصـاره أنّـه اقتضـى صومًـا غـير واجـب، وذلـك ثابـت بالأيـام كلّهـا عـدا أيـام النّهـي، فكيـف تصويـم صبيانهـم فيـه غـير مقصـود بـه القربـة، إذ لا يقـول أحـد بـأنّ الصبيّ يؤمـر بالتعـوّد علـى النّوافـل، وكفـى بهـذا اعتـلالاً في الاسـتدلال بحديـث الرّبيـع علـى أنّـه لم يصحبـه عمـل بالمدينـة.

وأمـا مـا علّقـه البخـاري عـن عمـر بـن الخطـاب فهـو غـير صحيـح سـنده، فـإذا كان عمـر قـد قـال ذلـك في نفـس الأمـر، فيحملـه علـى أنّ كثـيرًا مـن الصّبيـان إذ ميّـزوا يرغبـون في مشـاركة أهليهـم في الصّـوم، ويمتنعـون عـن الأكل في النّهـار، وربمّـا أخفـوا صومهـم عمّـن يمنعهـم منـه مـن أهليهـم كمـا هـو مشـاهد.

---

130 - أخرجـه البخـاري في صحيحـه : كتـاب الصّـوم بـاب الصّبيـان. وقـال عمـر رضـي الله عنـه لنشـوان في رمضـان ويلـك وصبياننـا صيـام فضربـه. عـن الرّبيـع بنـت معـوّذ. الحديـث رقـم 1859. ومسـلم في صحيحـه : كتـاب الصّيـام عـن الرّبيـع بنـت معـوّذ بـن عفـراء. حديـث رقـم 1136.

131 - المشهور عند المالكيّة أنّه لايشرّع الصّوم في حقّ الصّبيان : ابن حجر : فتح الباري : 4/ 201.

132 - ابن حجر : الفتح : 4/ 244.

فأراد عمر تفظيع حال هذا النّشوان[133] بأنّ الصّبيان أحرص منه على الاتّسام بفضيلة الصّوم، وأنّه لقلّة مروءته فعل ما فعل، وكان من الشّأن أنّه إن لم يخشَ من الإفطار عقابًا فليتجنّبه مروءة.

وعندي أنّه يحسن بالأولياء أن يعوّدوا صبيانهم الذين قاربوا المراهقة على الصّوم، اليوم واليومين والثّلاثة على حسب تفاوت أسنانهم وقواهم ليشبّوا على ذلك[134].

133 - جاء في البخاري من طريق عبد الله بن هذيل أنّ عمر بن الخطاب أتى برجل شرب الخمر في رمضان، فلمّا دنا منه جعل يقول : للمنخرين والفم وفي رواية البغوي : فلمّا رفع إليه عثر، فقال عمر : على وجهك ويْحك وصبياننا صيام، ثمّ أمر به فضرب ثمانين سوطا : الجامع الصّحيح بهامش فتح الباري : 4/ 201.

134 - ابن عاشور : النّظر الفسيح : 72 - 74.



8 - شرح حديث : « نفقة زوجة الشّحيح »

جاء في حديث عائشة رضي الله عنها من صحيح البخاري. جاءت هند بنت عتبة قالت: «يا رسول الله إنَّ سفيان رجل مسّيكٌ فهل عليَّ حرج أن أطعم من الذي له عيالنا؟ قال : لا إلاّ بالمعروف».[135]

قال الشّيخ الإمام : قوله ﷺ : «لا» أي : لا تطعمي بدليل قوله «إلاّ بالمعروف». والمعروف هو ما يحمله مثل مال أبي سفيان من الإنفاق على مثل عياله، ووقع في بعض الرّوايات أنّها قالت : «بدون إذنه».

ووجه إذن رسول الله ﷺ وسلّم لها بالإنفاق دون علم أبي سفيان، أنّ الإنفاق المعروف واجب عليه لعياله، فليس له منعهم منه، وأنّه لشدّة شحّه لو توقّفوا على إذنه لما أذنهم، ولو شكوه إلى الرّسول ﷺ في كلّ حاجة لشقّ ذلك عليهم، ولحدث بذلك بينه وبينهم شنآن.

ووجه منعه إيّاها من تجاوز المعروف أنّ مازاد على المعروف، لا حقّ لها ولا لعيالها فيه إلا برضى صاحبه، وقد أقام النّبي ﷺ المرأة مقام الوكيل على أبنائها وعيال بيتها، لأنّها راعية المنزل فهو لها رخصة.

---

135 - صحيح البخاري : باب نفقة المرأة إذا غاب عنها زوجها : ابن حجر : فتح الباري : 9 /504. وللبخاري رواية أخرى : فتح الباري : 9 /507. ولمسلم رواية مع اختلاف يسير في الألفاظ. باب قضيّة هند، النّووي : شرح صحيح مسلم: 12 /7 . المازري : المعلم : 2 /404.

وبهـذا تعلـم أنّ مـا رخّصـه النّـبي ﷺ لهنـد، هـو تشـريع يعـمّ أمثالهـا مـن أزواج الأشـحّة، لأنّ قولـه لهـا فتـوى وتشـريع، وهـو الأصـل فيمـا يصـدر عـن الرّسـول ﷺ.[136]

و مـن ظـنّ أنّـه قضـاء علـى الغائـب فقـال : إنّـه لا يشـمل غيرهـا إلا بعـد الرّفـع إلى الرسـول ﷺ أو القاضـي، فقـد وهـم مـن وجهـين :

أحدهمـا : أنّ حالهـا حـال المستفتية لا حـال المدّعيـة[137]؛ لأنّهـا عرضـت ذلـك علـى الرّسـول ﷺ حـين أسـلمت يـوم الفتـح، ولأنّ إحضـار زوجهـا كان ممكنًـا فـلا يقضـي عليهـا وهـو غائـب.

الوجـه الثّانـي : أنّـه علـى تسـليم كونـه قضـاء، فـإنّ قضـاء الرّسـول ﷺ هـو مـن جهـة قضـاء إلى الخصمـين، وهـو تشـريع بالنّسـبة إلى غيرهمـا ممّـن يسـاويهما في الوصـف المؤثّـر سـواء جـاء في خصومـة أو مسـتفتيًا.

وممّـا يتبـيّن تعلـم أن ليـس لصاحـب حـقّ عنـد آخـر منعـه منـه أن يعمـد إلى أخـذ حقّـه بنفسـه بغصـب أو خلسـة، لأنّ ذلـك ينـافي المقصـد الشّـرعي مـن إقامـة القضـاة والحـكّام، ويـؤول إلى التّقاتـل والتّهـارج فـلا تتجـاوز الرّخصـة محـلّ العـذر وهـو عسـر الرّفـع إلى القاضـي، أو توقّـع ضـرر مـن الخصومـة هـو أعظـم مـن ضـرر تـرك الإنفـاق.

فالمأخـذ المنقـول عـن الشّـافعي مـن هـذا الحديـث،[138] بتسـويغ أخـذ صاحـب الحـقّ حقّـه خلسـة أو غصبـا مأخـذ ضعيـف[139].

---

136 - انظر فرق 36 بين قاعدة تصرفه ﷺ بالقضاء وبين قاعدة تصرفه بالفتوى: القرافي : الفروق: 1 /205.

137 - النّووي : شرح صحيح مسلم : 12 /7.

138 - ابن حجر : فتح الباري : 9 /509.

139 - ابن عاشور : النّظر الفسيح : 282 - 283.

9 - شرح حديث : «ميراث المبتوته»

جاء في باب من أجاز طلاق الثّلاث من صحيح البخاري، حكاية للبخاري عن مناظرة وقعت بين الشّعبي وابن شبرمة. قال في الصّحيح : وقال الشَّعبيُّ : ترثُهُ، وقال ابن شُبرُمة : تزوّج إذَا انقضت العِدّةُ، قال نعم، قال : أرأيت إنْ مات الزّوج الآخر فرجع عن ذلك ؟[140]

قال الشّيخ الإمام : حكى البخاري هذه المناظرة بين الشّعبي وابن شبرمة باختصار، وحاصلها أنّ الشعبي قال في الرّجل يطلّق امرأته ثلاثًا أو يطلّقها طلقة صادفت آخر الثّلاث : إنّها ترثه إذا مات في مرضه ذلك ولو خرجت من العدّة. فألزمه ابن شبرمة بأنّها إذا خرجت من العدّة قد تتزوّج زوجًا آخر فيموت هذا الثّاني فترثه، ولم يزل مطلّقها الأوّل مريضًا فيموت فترثه، لأنّ الشّعبي جعل سبب ميراثها إيّاه أن يكون مات من ذلك المرض، فتكون قد ورثت زوجين، وذلك يستلزم أنّها اعتبرت زوجة لمطلّقها الزّوج الأوّل.

دليله ميراثها منه بعد موته في حين أنّها يومئذ متزوّجة بالزّوج الثّاني، قالوا : فرجع الشّعبي وقال : لا ترث مطلّقها المريض إلا إذا كانت في العدّة.

ولعمري إنّ استدلال ابن شبرمة لمغالطة، وإنّ الرّجوع الشّعبي عن قولها لأجلها

---

140 - جاء في صحيح البخاري : باب قول الله تعالى : ﴿الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ﴾. وقال ابن الزّبير في مريض طلّق : لا أرى أن ترث مبتوتة. الحديث، ابن حجر : فتح الباري : 9/361.

لعجيب وضعف في التفقّه، لأنّ إثبات الميراث للمبتوتة في المرض بناءً على تهمته أنّه طلقها ليحرمها من الميراث، فعومل بنقيض مقصده بعلّة المظنّة، وإذا كان كذلك لم يكن تعدّد ميراثها من الأزواج ناقضًا لعلّة حكم الميراث، لأنّها إنّما ورثت بسبب العصمة الأولى، ولم يعدّ الطّلاق الواقع في المرض مانعًا من تأثير السّبب في الميراث، فحقّها في الإرث ثبت بموجب عصمة سابقة[141]، وإباحة التزّوج لها بثان مقتض للطّلاق والخروج من العدّة.

والحاصل أن الطّلاق في المرض يرفع حكم العصمة بالنّسبة لإباحة التزّوج بثانٍ، ولا يرفع حكم العصمة في كونها سبب ميراث[142].

ولا يهولنا أنّها ورثت زوجين إذ قد ترث ثلاثة أزواج، كما إذا طلّقت في المرض فخرجت من العدّة، فتزوّجت بثان ثمّ طلقها بعد بنائه بها بيوم ومات وهي في العدّة، فتزوّجت بثالث فمات ليلة بنائه بها، ثمّ مات زوجها الذي طلّقها في مرضه ذلك[143].

---

141 - سحنون : المدوّنة الكبرى : 2 /132.

142 - سحنون : م.ن : 2 /75.

143 - ابن عاشور : النّظر الفسيح : 275 - 276.

10 - شرح حديث : « خلق النّور المحمّدي »

السّؤال : قال الشّيخ الإمام : «قرأت في مجلّة هدي الإسلام رغبتكم منّي في بيان حال الحديث الذي رواه عبد الرّزاق بسنده، إلى جابر بن عبد اللّه رضي اللّه عنه في أوّليّة خلق النّور النّبوي، ولولا سبق الخوض في هذا الحديث، لرأيت أجدر بأهل العلم من الأمّة الإسلاميّة الاهتمام بتمحيص ما ينبني عليه عمل نجيح أو اعتقاد صحيح، وأن يوفّروا زمانهم فيما هم إليه أحوج فإنّ الزّمان نفيس».

الجواب : إنّ ما يشتمل عليه الكتاب والسّنة من أخبار عالم الغيب، إنّما قصد منه لفت العقول والقلوب إلى ما وراء المحسوس، حتّى يؤمنوا به مجملاً ثمّ يقبلوا على تعلّم علم يرجوه منّا دراية وعملاً. ولكن للعلم سلطانًا على جميع الحقائق، فإذا ثارت المناقشات وتولّدت المباحثات فليس للعلماء ملازمة السّكوت، وعليهم أن يمدّوا طلبة الحقائق بتحقيق ينعش ويقوت، وإنّ قدر رسول اللّه ﷺ قدر منيف وهو في غنية عن إمداده بحديث صحيح أو ضعيف، وإنّ اللّه خصّ هذه الأمّة بصحّة الإسناد وأغناها بمرعى السّعداء مرعى القتاد؛ لذلك حقّ على علمائها إن عرض من الآثار ما فيه مغمز، أن يكشفوا عن حقيقته، فإنّ الكشف عن الحقائق أحمد.

متن هذا الحديث : قال صاحب المواهب اللدنيّة[144] : روى عبد الرّزاق بسنده عن جابر بن عبد الله قال : «قلت يا رسول الله بأبي أنت وأمّي أخبرني عن أوّل شيء خلق الله تعالى قبل الأشياء، قال يا جابر : إنّ الله تعالى خلق قبل الأشياء نور نبيّك من نوره، فجعل ذلك النّور يدور بالقدرة حيث شاء الله تعالى، ولم يكن في ذلك الوقت لوح ولا قلم ولا جنّة ولا نار، ولا ملك ولا سماء ولا أرض ولا شمس ولا قمر ولا جنّ ولا إنس، فلمّا أراد الله أن يخلق الخلق قَسّم ذلك النّور أربعة أجزاء : فخلق من الجزء الأوّل القلم، ومن الثّاني اللّوح، ومن الثّالث العرش، ثم قسم الجزء الرّابع أربعة أجزاء : فخلق من الجزء الأوّل حملة العرش، ومن الثّاني الكرسيّ، ومن الثّالث باقي الملائكة، ثم قسم الجزء الرّابع أربعة أجزاء : فخلق من الجزء الأوّل السّماوات، ومن الجزء الثّاني الأرضين، ومن الثّالث الجنّة والنّار، ثم قسم الجزء الرّابع إلى أربعة أجزاء: فخلق من الجزء الأوّل نور أبصار المؤمنين، ومن الثّاني نور قلوبهم، وهي المعرفة بالله، ومن الثّالث نور أنسهم، وهو التّوحيد لا إله إلا الله محمد رسول الله.» الحديث اهـ كلام المواهب[145].

قال الزّرقاني في شرحه : «لم يذكر الرّابع من هذا الجزء فليراجع من مصنّف عبد الرّزاق مع تمام الحديث، ورواه البيهقي ببعض مخالفة».اهـ[146]

أقول : ذكر سليمان بن السّبع السّبتي في كتابه «شفاء الصّدور»[147] : هذا الحديث بدون إسناد بروايتين مختلفتين متقاربتين، هما من بين ما في المواهب مع مخالفة في ترتيب المخلوقات وفي تعيينها، ولا حاجة إلى التّطويل بذكرهما.

---

144 - هو شهاب الدّين أحمد بن محمد القسطلاني : (- 923/ 1517) : ر: ابن العماد: شذرات الذّهب: 8 /121- السّخاوي الضّوء اللامع : 2/ 103 – حاجي خليفة : كشف الظّنون: 2/ 552.

145 - القسطلاني : المواهب اللدنيّة بشرح الزّرقاني : 1 /46.

146 - الزّرقاني : شرحه على المواهب اللدنيّة : 1 /47.

147 - هذا الكتاب لأبي الربيع سليمان السّبتي يشمل أحاديث في فضائل الأعمال : حاجّي خليفة: كشف الظّنون : 2 /1050.

فالظّاهر أنّ الذي في شفاء الصّدور هو رواية البهيقي. وفي رواية ابن سبع أنّ الجزء الرّابع من الجزء ادّخره الله تحت ساق العرش، فلمّا خلق آدم جعل ذلك النّور فيه.

مرتبة هذا الحديث من الصّحة

لا يعرف هذا الحديث من غير المواهب ورواية ابن سبع، وما ذكره الزّرقاني منهما عن البيهقي. وقد صرّح صاحب المواهب بأنّه من رواية عبد الرزّاق بسنده، ولم يذكر الذي رووه عن عبد الرزّاق. وعبد الرزّاق بن همام الصّنعاني المولود سنة 126هـ والمتوفّى سنة 221هـ كان أحد أئمة الحديث أخذ عن أئمّة أهل السّنة عن مالك ومعمر[148] (- 153هـ)، وابن جريج[149] (- 150هـ) وسفيان ابن عيينة وسفيان الثّوري، وأخذ عنه أحمد بن حنبل ويحيى ابن معين وإسحاق بن راهوية.

وأخرج له البخاري في الصّحيح أحاديث كثيرة بواسطة إسحاق وغيره، فهو ثقة إمام في معظم عمره، إلا أنّه كان قد عمي في آخر عمره وانتحل التشيّع، وحمله تشيّعه على أن يروي عن الضّعفاء مثل جعفر بن سليمان الضّبعي الشّيعي، فلذلك حذر الأئمة من الرّواية عنه بعدما عمي، وأحسب أنّ عماه نشأ عن عارض في دماغه، فأضعف ضبطه[150].

صنّف عبد الرّزاق كتاب المسند. قال يحيى بن معين : قال لي عبد الرزّاق: أكتب عنّي حديثًا واحدًا من غير كتاب. فقلت: ولا حرفًا. وأكثر الطّبراني من الرّواية عن عبد الرزّاق. وقد روى عنه أحاديث في غير مسنده كثير من الضّعفاء، مثل أبي جعفر فكتب وهو ملموز بالكذب، وأبي الأزهر النّيسابوري. فهذا الحديث المرويّ عن عبد الرزّاق غير معروف عند الحفّاظ، إذ لم يروه أهل

148 - هو الحجّة أبو عروة الأزدي معمر بن راشد الإمام: تذكرة الحفّاظ : 1 /190 - 191.

149 - هو أبو الوليد عبد الله بن عبد العزيز المكّي: فقيه ومحّدث : تذكرة الحفّاظ : 1 /79، 171.

150 - ترجم لعبد الرزّاق الذهبي في تذكرة الحفّاظ :1 /364 – ابن العماد: شذرات الذّهب 2 /27.

الصّحيح ولا أصحاب السّير المقبولة مثل ابن إسحاق والحلبي، ولم يروه عياض في الشّفاء مع ورود مناسبات كثيرة في الشّفاء، تناسب ذكر هذا الحديث لو كان مقبولاً عنده، منها تكلّمه على قوله تعالى : ﴿**اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ...**﴾[151] عندما ذكر قول من جعل الضّمير في قوله ﴿**مَثَلُ نُورِهِ**﴾ عائدًا على النّبي ﷺ، ولم يذكره السّيوطي في جمع الجوامع لا في القسم المرتّب على حروف المعجم، ولا في القسم المرّتب على المسانيد، ومنها مسند جابر بن عبد الله الذي روى عنه عبد الرزّاق هذا الحديث، ولم يذكره السّيوطي في كتاب «الخصائص» مع أنّه لو كان مقبولا لكان من أوّل الخصائص.

فإن كان عبد الرزّاق قد رواه حقيقة فيكون قد رواه عن الضّعفاء في آخر عمره، فلذا لا يوجد في مسند عبد الرّزاق، وإن كان عبد الرزّاق لم يروه فقد كذبه عنه الضّعفاء والمتساهلون ممّن شملهم المقبول إذ لم ينقله أحد، وكذلك رواية البيهقي، فإنّ البيهقي متساهل في أحاديث دلائل النبوّة وفضائل الأعمال.

أمّا ما روي في «شفاء الصدور» لابن سبع فلا حاجة إلى التّنبيه على أنّ كتابه يشتمل على المقبول والمردود.

فهذا الحديث مجهول السّند، ومجرّد وجود عبد الرزّاق في روايته لا يكفي في توثيق سنده، إذ لا ندري من رواه عن عبد الرزّاق ولا من روى عنه عبد الرزّاق بينه وبين جابر، فهو لذلك غير صحيح ولا حسن لعدم معرفة رواية مصدره، على أن يعرف توفّر رجال الصّحيح ورجال الحسن فيهم، فيتردّد بين كونه ضعيفًا أو موضوعًا.

نقده من جهة اللّفظ :

إنّ نظم الكلام في هذا الحديث نظم ضعيف، لا يناسب أن يكون لفظ رسول الله ﷺ الذي هو أفصح العرب، يبدو ذلك جليًّا لمن كان له ذوق في تراتيب منه، قال ابن

151 - سورة النّور : 35.

الصّلاح في أصول علم الحديث : «وضعت أحاديث تشهد بوضعها ركاكة ألفاظها ومعانيها»[152].

وأقول : «قد عدّ أئمّة الأصول من مرجّحات بعض الأحاديث على بعض، أن يكون أحد الحديثين أحسن نسقًا، قالوا : لأنّ حسن النّسق للفظ النبوّة، فإنّ رسول الله ﷺ أفصح العرب، فإضافة الأفصح إليه أنسب من ضدّه.

الأوّل : قوله : «فجعل ذلك النّور يدور بالقدرة» وهو حشر من الكلام وهل تتحرّك الأشياء كلّها إلا بالقدرة.

ولم يكن في ذلك الوقت لوح ولا قلم ولا...ولا...إلخ، وهو تطويل ثقيل ننزّه عنه البلاغة النّبويّة، ويغني عنه أن يقال : «ولم يكن في ذلك الوقت شيء مخلوق، وجابر بن عبد الله لم يكن من الأغبياء حتّى يطول له ما به من خاصّة أصحاب رسول الله ﷺ وأهل العلم منهم، وهو ممّن روى عن رسول الله علمًا كثيرًا وأخذ عنه خلق كثير».

نقده من جهة المعنى :

الوجه الأوّل : قال علماء أصول الحديث وأصول الفقه : إنّ كلّ خبر أوهم معنى باطلاً ولم يقبل التّأويل فهو مكذوب» وتقدّم أنّ ابن الصّلاح قال : «وضعت أحاديث طويلة تشهد بوضعها ركاكة ألفاظها ومعانيها»[153].

وهذا الحديث قد جمع طول اللّفظ وطول المعنى مع قلّة الجدوى، وعادة رسول الله ﷺ في الحديث في ذكر أمور الغيب، الاختصار على محلّ العبرة، وما يجب الإيمان به فيما يرجع إلى الاعتقاد مع الإجمال والرّمز، لأنّ الأشياء التي لا تدرك بالكنه ولا تبلغ إليها فهم العقول لا فائدة في تفصيل الوصف فيها، وإنّما يُنبّه القرآن والسّنة المؤمنين على أصل وجودها.

---

152 - مقدمة ابن الصّلاح : 47.

153 - ر : مثلاً : الفتح الربّاني : ترتيب مسند أحمد بن حنبل الشّيباني : 20/04

الوجه الثّاني : أنّه معارض لما ثبت في الصّحيح في سنن التّرمذي، ومسند أحمد وأبي داود ليس داود الطيالسي[154] (- 204 /719) عن عبادة بن الصامت وعن أبي بن كعب أنّ رسول الله ﷺ قال : «أوّلُ ما خلق الله القَلَم»[155]، فهذا الحديث هو الذي يعوّل عليه لصحّته، وهو ما يعارض حديث عبد الرزّاق المتكلّم عنه. لأنّ معنى الجمع بين المتعارضين أن يمكن التّصديق بمعنى كلّ منهما، فإذا كان التّصديق بمعنى أحدهما يلزم منه إبطال معنى الآخر، فليس ذٰلك يعود إلى التّرجيح، أي ترجيح صدق أحدهما وإبطال الآخر.

وهذان الحديثان قد عيّن كلّ منهما أوّل ما خلق الله تعالى من المخلوقات، ولفظ (أوّل) لفظ ظاهر الدّلالة على معنى السّبق الحقيقيّ، أي : التقدّم في الوجود على كلّ ما سواه : وأحد الحديثين عيّن هذا السّبق شيئًا غير الذي عيّنته الحديث الآخر، فثبت التّعارض بينهما لا محالة، وذكر صاحب المواهب اللدنيّة في الجمع بين الحديثين بتأويلين: **أحدهما** : حاصله أن يكون النّور المحمّدي هو أوّل المخلوقات على الحقيقة، ويكون القلم أوّل المخلوقات بالنسبة لما عدا النّور المحمّدي، وهذا بعيد لأنّ رسول الله ﷺ لمّا أراد أن يبّين للنّاس أوّل المخلوقات، ما كان يعوزه أن يذكر النّور المحمّدي ثمّ يردفه بالقلم.

التّأويل الثّاني : حاصله أنّ المراد بأوّل المخلوقات في هذين الحديثين وفي أحاديث أخرى، مرويّة بأسانيد بعضها صحيح وبعضها ضعيف، تقتضي أنّ أوّل المخلوقات العرش أو الماء هو أوّلية كلّ شيء ممّا ذكر بالنّسبة إلى جنسه، وهذا الوجه فاسد لانعدام فائدة التّفضيل فيه، ولأنّ من الأشياء التي أثبتت لها الأوليّة ما ليس له إفراد كالعرش والقلم، ومن الأشياء ماهو الجنس كلّه كالماء.

---

154 - أبو داود الطيالسي : سليمان بن داود : حافظ له المسند : تذهيب التهذيب : 4/172 وما بعدها.

155 - أخرجه أبو داود في سننه : كتاب السنّة : باب في القدر عن عبادة بن الصّامت بإسناد ضعيف. حديث رقم 4080. والتّرمذي في كتاب التّفسير حديث رقم 3319. وقال : حديث غريب من هذا الوجه، وأحمد في مسنده : 317/5. ابن الصّلاح: المقدّمة 47.

الوجه الثّالث : إنَّ حديث جابر جعل نور أبصار المؤمنين مخلوقًا من الجزء الأوّل من الرّبع الرّابع، من أنّ أبصار المؤمنين ليست لها خصوصيّة في الإبصار على أبصار سائر النّاس، وإنّما تتفاوت الأبصار بالحدّة والضّعف بالخلقة، ولا أثر في ذلك الإيمان لعلّها : لا إيمان ولا كفر، ولذلك لجأ شارح المواهب إلى تفسير الأبصار بالبصائر، ولكنّه صنع اليد لا يساعد عليه لفظ الحديث، على أنّ قوله في الحديث بمعنى، ومن الثّاني نور قلوبهم يتأكّد ما حمله عليه شارح المواهب.

الوجه الرّابع: إنّ هذا الحديث يفيد معنى فاسدًا وذلك لأنّ قوله : «أوّل ما خلق الله نور نبيك» يظهر منه أنّ الإضافة حقيقيّة، فالمراد من النّور هو الحقيقة المحمّدية، أعني ذلك سيكون فيما بعد روح محمّد ﷺ حين خلق الأرواح، والذي سجّل في جسده الشّريف حين تنفخ فيه الروح في طور تكوينه، وإذا كان كذلك فتقسيمه بعد ذلك أجزاء، وخلق مخلوقات في كلّ جزء من تلك الأجزاء، يقتضي إما دخول النّقصان على الحقيقة المحمّدية بعد خلقها، وإمّا كون تلك المخلوقات أجزاء لها، فلا تصير الحقيقة المحمديّة كلاّ له أجزاء وهذا معنى مخيف، فإن كانت الإضافة لأدنى ملابسة، أي نور الذي منه نبيّك كان ذلك مقتضيًا أنّ القلم واللوح والعرش والملائكة والسّماوات والأرضين، معتبرة قبل الحقيقة المحمّدية في التّجزئة من ذلك النّور، لأنّها كوّنت من أجزاء قبل تكوين الحقيقة المحمّدية من الجزء الأخير، الذي وضع في آدم عند خلقه، فيكون معنى الحديث على المقصود منه بالإبطال، فإنّ المقصود منها لقائله التّعريف بفضل الحقيقة المحمّديّة في سبق الخلق.

الوجه الخامس : أنّ في هذا الحديث تخليطًا في ترتيب الأشياء المخلوقة من هذا النّور، إذ بعضها من الذّوات مثل القلم، وبعضها من الأجناس مثل الملائكة، وبعضها من المعاني مثل المعرفة بالله والتّوحيد، وهذه المعاني يتعلّق الخلق بها تبعًا لخلق محلّها، ومحلّها هو العقل وليس في هذا الحديث ذكر خلق العقل، هذا ما لاح لي في بيان حال هذا الحديث[156].

---

156 - ابن عاشور : تحقيقات وأنظار نقلاً عن مجلّة هدي الإسلام : 151 - 156.



11 - شرح حديث : « من لم يهتمّ بأمر المسلمين فليس منهم »

بعد أن قدّم الشّيخ الإمام سند قوله ﷺ: «من لم يهتمّ بأمر المسلمين فليس منهم»، بيّن اختلاف رواياته وألفاظه، استشهد بأحادث نبوّية أخرى كقوله ﷺ: «من حمل علينا السّلاح فليس منّا»[157]، وقوله: «من غشّ فليس منّا»[158]، وقوله ﷺ: «من لم يرحم صغيرنا ولم يوقّر كبيرنا فليس منّا»[159] وقوله: «ليس منّا من شقّ الجيوب ولطم الخدود ودعا بدعوى الجاهليّة»[160]. قال الشّيخ ابن عاشور: وقد اتّفق علماء الأمّة على تأويل هذه الأحاديث بقانون يعمّ جميعها، ناظر إلى اعتبار لفظ «ليس منّا» ونحوه، مستعملاً في كلام العرب لإخراج المخبر عند معنى من نوع المجرور بـ (من) الواقع في الخبر معنى. وقانون تأويله أنّه جاء للزّجر والتّهويل، فنقل عن سفيان بن عيينة أنّه يكره الخوض في تأويله،

---

157 - أخرجه البخاري في صحيحه: كتاب الفتن. باب قول النّبي ﷺ: من حمل علينا السّلاح، فليس منّا. عن عبد الله بن عمر. حديث رقم 6659 – ومسلم في صحيحه. كتاب الإيمان. باب قول النّبي ﷺ من غشّنا فليس منّا. عن أبي هريرة. حديث رقم 101.

158 - أخرجه مسلم : م.ن – ابن ماجة في سننه: كتاب الحدود حديث رقم 2575. وأحمد في مسنده : 2 /329 - 417 .

159 - أخرجه التّرمذي في كتاب البرّ والصّلة. باب ما جاء في رحمة الصّبيان عن أنس بن مالك. حديث رقم 1919، وقال : حديث غريب. وأحمد في مسنده : 257/1 – 185/2 – 328/5.

160 - أخرجه البخاري في صحيحه :كتاب الجنائز. باب ليس منّا من شقّ الجيوب، عن عبد الله بن قيس (أبو موسى الأشعري) حديث رقم 1246. ومسلم في صحيحه : كتاب الإيمان. باب تحريم ضرب الخدود وشقّ الجيوب والدّعاء بدعوى الجاهليّة : حديث رقم 173. وأحمد في مسنده : 386/1 – 432 – 442 – 456 – 465 .

ويقول: ينبغي أن يمسك عنه ليكون أوقع في النّفس وأبلغ في الزّجر، يعني مع اعتقاد عدم إرادة ظاهره عند العلماء، وتأوّله بعض الشّراح بأنّ المراد: «ليس من أهل هدينا وسنّتنا». أي ليس من خيرة المسلمين، فيكون التّأويل في الضّمير المجرور بأن يكون صادقا على الرّسول وخيرة أصحابه، فيكون الضّمير مجازًا مرسلاً علاقته البعضيّة، أو يكون في الكلام إيجاز بمجاز الحذف، وهذا تأويل يستقيم في ضمير «منهم» العائد على لفظ المسلمين السّابق.

فإنّ معاده عام إذ المقصود : من لم يهتمّ بأمر جميع المسلمين، والضّمير على وزن معاده، وقال ابن المنير : المعنى أنّه «ليس أهلاً لصحبتنا والاختلاط بنا»، فعلى تأويله تكون (من) التّبعيضيّة مستعارة لمعنى (مع) على طريقة الاستعارة التّبعيّة.

وقال بعض الشّراح : المراد من عامل بهذه الأفعال حضرة الرّسول عليه الصّلاة والسّلام (ومعاملة الرّسول بذلك ومواجهته به كفر لا محالة)، فيكون المراد من الضّمير في مثله المتكلّم وحده، وهذا لا يستقيم في نحو : فليس منهم، وقال بعضهم : المراد من فعله مستحلاّ له مع علمه بأنّ الرّسول ﷺ حرّمه، وهذا أبعد التّأويلات لاحتياجه إلى كثرة التّقادير التي لا يهتدي إليها السّامع.

وأنا أرى في تأويل هذه الآثار تأويلين هما أحسن ممّا تأوّل به المتقدّمون :

التّأويل الأوّل : نسلك فيه طريقهم الذي سلكوه، وهو اعتبار لفظ «ليس منّا» مستعملاً في كلام العرب للنّفي من النّوع، وأنّه مستعمل في الحديث على ضرب من المجاز، فنقول : إنّ المتلبّس بالفعل الذي يكثر أن يتلبّس به غير المسلمين، يكون مشابها بسببه لغير المسلم، فنخبر عنه بأنّه غير مسلم على طريقة الاستعارة في المفرد، بسبب أنّ المنهيّات كلّما كانت من شعار الجاهليّة أهل الشّرك، وصار التعفّف عنها من شعار المسلمين، كما يشهد له حديث الصّحيحين عن أبي ذرّ أنّه سبّ رجلا بأمّه، فقال النّبي : «إنّك امرؤ فيك جاهليّة»[161] وحديث الموطّأ

161 - أخرجه البخاري في صحيحه : كتاب الإيمان. باب المعاصي من أمر الجاهليّة، ولا يكفر صاحبها بارتكابها إلاّ بالشّرك.عن أبي ذرّ الغفّاري. ومسلم في صحيحه. كتاب الإيمان – باب إطعام المملوك ممّا يأكل وإلباسه ممّا يلبس ولا يكفله إلاّ ما يغلبه. عن أبي ذرّ. حديث رقم 1661.

أنّ النّبي ﷺ قام يصلّي بالنّاس، وكان في المسجد محجن الدّيلمي فلم يقم للصّلاة، لأنّه كان صلّى في بيته، فقال له رسول الله ﷺ: «ما منعك أن تصلّي مع النّاس ألست برجل مسلم»[162]. وفي حديث جميلة بنت أبيّ زوجة ثابت بن قيس أنّها شكت رسول الله ثابتًا، فقالت: «ولكنّي أكره الكفر في الإسلام» تريد خشية الزّنا، وعلى هذا يكون موقع قوله «ليس منهم» و«ليس منّا» ونحوه كموقع قوله عليه الصّلاة والسّلام: «لا يزني الزّاني حين يزني وهو مؤمن».

التّأويل الثّاني: وهو أن نعدل عمّا سلكوه من اعتبار لفظ «فليس منّا» ونحوه مستعملاً في كلام العرب للنّفي من النّوع، بل إنّ العرب لا يستعملونه إلا استعمالا شبيها باستعمال المثل يلازم هذه الصّيغة، فهو خبر مستعمل في معنى الغضب على المخبر عنه وإيذائه بالسّخط والقطيعة، وقد تكرّر هذا الاستعمال في كلام العرب، قال النّابغة يحذّر عيينة بن حصن من الغدر ببني أسد:

إذا حاولت في أسد فجورًا * فإنّي لست منك ولست منّي

فإنّه لو حمل على المعنى الأصلي لكان تحصيل، إذ ليس عيينة بن حصن ببعض من النّابغة، وقال بعض العرب:

أيّها السّائل عنهم وعنّي * لست من قيس ولا قيس منّي

وقريب من قوله تعالى: **﴿قَالَ يَا نُوحُ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ﴾**[163]، أي لا تهتّم بأمره وأعرض عنه، ويقولون في عكس ذلك: أنت منّي وأنا منكَ، ويؤيّد هذا التّأويل أنّ بعض الآثار الواقع فيها لفظ: «ليس منّا» قد روي بلفظ «فليس منّي». وما في صحيح مسلم أنّ أبا موسى الأشعري أغمي عليه في مرضه، فصاحت امرأة

---

162 - أخرجه مسلم في صحيحه في حديث لجميلة بنت أبيّ. وأحمد في مسنده = 4/ 215

163 - سورة هود: 46.

من أهلـه، فلمّـا أفـاق قـال : «أنـا بـريء ممّـن بـرئ رسـول الله منـه، فـإنّ الرّسـول ﷺ قـال : «ليـس منّـا الصّالقـة والحالقـة والشّـاقّة»[164] ففسّـر قـول رسـول الله ﷺ : «ليـس منّـا» في ذلـك الحديـث بمعنـى الـبراءة»[165].

---

164 - أخرجـه البخـاري في صحيحـه : كتـاب الجنائـز. بـاب مـا تنهـي مـن الحلـق عـن المصيبـة عـن أبـي موسـى الأشـعري. ومسـلم في صحيحـه : كتـاب الإيمـان. بـاب تحريـم ضـرب الخـدود وشـقّ الجيـوب والدّعـاء بدعـوى الجاهليّـة : حديـث رقـم 104.

165 - ابن عاشور : محمد الطاهر، تحقيقات وأنظار في القرآن والسنّة : 110. 111. ط دار السّلام.

12 - شرح حديث: « من يُجدّد لهذه الأمّة أمر دينها »

تناول الشّيخ الإمام هذه المسألة بإطناب، وذكر آراء الكثير من العلماء حول الشّخصيات المسلمة التي ستجدّد دين المسلمين، على رأس كلّ مائة سنة كالسّبكي في كتابه: «طبقات الشّافعيّة. والونشريسي في كتابه: «المعيار المعرب» ثمّ قال:

«لقد صرّح الكلام النّبوي أنّ هذا المجدّد يبعثه الله ويلهمه لتجديد أمر الدّين للأمّة[166]، فوجب أن يكون هذا المجدّد قائمًا بعمل مثمر تجديدا في الدّين، فيتعيّن أن تكون لهذا المجدّد الصّفات التي تؤهّله لرتق ما فُتق من أمر الدّين في زمنه، فإذا كان الفتق قد طرأ على ناحية من نواحي علم الدّين، تعيّن أن يكون المجدّد في تلك النّاحية عالما يؤهّله وهن نفوذه ووقوف انتشاره، تعيّن أن يكون المجدّد في ذلك قادرًا على حماية البيضة ونصر الشّريعة، أي نصر الحقّ من الدّين، لئلاّ يدخل في المجدّدين من قام بنصر نحلة اعتقاديّة يعتقد أنّها الدّين وهو فيها زائغ، مثل أبي يزيد النّكاري صاحب الحمار، ومثل أبي عبد الله الشّيعي داعية المهدي العبيدي، أو لإعلان فتنة وانقلاب دولة تحت اسم الدّين مثل مهدي الصّومال والتّعايشي.

وبذلك لا يمنع أن يكون المجدّد من بعض القرون من الملوك، وليس يلزم

166 - حديث: من يجدّد لهذه الأمّة دينها. أخرجه أبو داود في سننه: كتاب الملاحم. باب ما يذكر في قرن المائة. عن أبي هريرة. رقم 4291.

التـزام كونـه مـن صـفّ العلمـاء، فـإنّ الشّـيخ البرزلـي (- 844 هــ) في كتـاب الأقضيـة مـن كتابـه المسمّى «الحـاوي» عـدّ أبـا فـارس عبـد العزيـز الحفصـي سـلطان تونـس مجـدّد القـرن التّاسـع، فـدّل علـى أنّـه لا يلتـزم كـون المجـدّد مـن أئمّـة العلـم، وأنـا لا أوافقـه علـى عـدّ أبـي فـارس في صـفّ المجدّديـن، ولا علـى اعتبـار القـرن التّاسـع مـن مبـدإ سـنة إحـدى وثمانمائـة، ولكـن أردت الاسـتدلال برأيـه علـى عـدم التـزام كـون المجـدّد مـن صـفّ العلمـاء.

ويجـب أن يكـون المجـدّد في هـذا المقـام عالمـا بالشّـريعة، وأن يكـون مسترشـدا بالعلمـاء ليصـادف الحـقّ الـذي يتطلّـب الشّـرع.

وإذا كان الفتـق الـذي اعـترى الدّيـن مـن ناحيتـين فصاعـدا، تعـيّن أن يكـون المجـدّد كفئًـا للنّهـوض. ممّـا يتطلّبـه التّجديـد في ذلـك، مثـل موقـف أبـي بكـر الصّديـق رضـي اللّه عنـه في موقـف ارتـداد العـرب.

ثـمّ إنّ الأظهـر أن يكـون هـذا المجـدّد واحـدا، لأنّ اضطلاعـه بالتّجديـد وهـو واحـد يكـون أوقـع، لـذا يكـون عملـه متّحـدا، ويكـون أنفـذ إذ يسـلم مـن تعـارض الاختـلاف باختـلاف الاجتهـاد في وسـائل المقصـد، وربّمـا اقتضـى حـال الزّمـان أن يكـون المجـدّد متعـدّدا في الأقطـار، بـأن يقـوم في أقطـار الإسـلام مجـدّدون دعوتهـم واحـدة، أو يكـون رجـلان فأكثـر متظاهريـن علـى عمـل جديـد في موضـع واحـد، ولقـد جـوّز ابـن السّـبكي أن يكـون ابـن سـريج وأبـو الحسـن الأشـعري مجدّديـن في نهايـة المائـة الثّالثـة أوّلهمـا في الفـروع، وثانيهمـا في الأصـول، ولا مانـع مـن قيـام رجلـين بمهـمّ واحـد، فقـد ظهـر ذلـك في أعظـم مهـمّ وهـو الرّسـالة، إذ أرسـل اللّه موسـى وأخـاه هـارون إلى بـني إسـرائيل وفرعـون وملئِـه، وأرسـل رسـولين لأهـل القريـة، ثـمّ عزّزهمـا بثالـث كمـا جـاء في سـورة يـس[167].

167 - قولـه تعالى: ﴿وَاضْرِبْ لَهُمْ مَثَلاً أَصْحَابَ الْقَرْيَةِ إِذْ جَاءَهَا الْمُرْسَلُونَ ۞ إِذْ أَرْسَلْنَا إِلَيْهِمُ اثْنَيْنِ فَكَذَّبُوهُمَا فَعَزَّزْنَا بِثَالِثٍ فَقَالُوا إِنَّا إِلَيْكُمْ مُرْسَلُونَ﴾. سـورة يـس: 13. 14.

ويشترط أن يكون المجدّد قد سعى لعمل في التّجديد من تعليم شائع، أو تأليف مثبوت بين الأمّة، أو حمل النّاس على سيرة، بحيث يكون سعيه قد أفاد المسلمين يقظة في أمر دينهم، فسار سعيه بين المسلمين، مثل مصر في بعض عصور التّاريخ، ولذلك نجزم بأنّ مظهر المجدّدين الذين ظهروا في عصور الإسلام كان هو الشّرق، إذ يلزم أن يكون عمله نافعا لجميع الأمّة لا لصقع خاصّ.

وليس يكفي للوصف بالمجدّد أن يكون رجلا بالغا حدّا قاصيا في الزّهد أو في الصّلاح أو في التّقوى، ولا بالغا الغاية في الفقه، ولا كائنا من أهل القضاء بالعدل، لأنّ تلك صفات قاصرة عليه، لذلك نرى عدّ عمر بن عبد العزيز (- 101هـ) مجدّد القرن الثّاني غير متّجه، إذ هو وإن كان بحقّ خليفة عدل، إلا أنّ الإسلام قبل زمانه لم ترهقه رثاثة، وليت الذين عدّوا عمر بن عبد العزيز في المجدّدين علّلوا ذلك بأنّه الذي أمر بتدوين السنّة[168].

ثمّ تحدّث الشّيخ الإمام عن المجدّدين بحسب أدلّة الحقّ المبين، منذ زمن وفاة الرّسول ﷺ وعصر الصّحابة والتّابعين، واعتبر أبا بكر الصّديق مجدّدا معنى الرّسالة ومبيّنا لها.

ثمّ اعتبر مالك بن أنس (- 179هـ) رضي الله عنه من مجدّدي أوّل المائة الثّانية، قال الشّيخ ابن عاشور: «أرى أنّه لم يشاركه أحد في تجديد أمر الدّين من ناحية لحقت الدّين منها رثاثة، فطريقة مالك رحمه الله هي التي كانت الطّريقة المثلى للتّمييز بين الصّحيح والسّقيم من الآثار، وقد ذهب بها جفاء ما طرأ على الرّواية من الخلل، وقد أصبحت تلك الطّريقة مسلوكة إلى يومنا هذا، فهو مجدّد طريقة وأصل عام في التّحمل[169].

---

168 - كتاب تحقيقات وأنظار: 112 - 124.

169 - م.ن: 127. 128.

ثمّ اعتبر الإمام البخاري (- 256هـ) مجدّد القرن الثّالث، وقال عنه: إنّ البخاري جدّد طريقة تمييز أعيان الأحاديث، ومالكا جدّد طريقة تأصيل قواعد الأخذ للسنّة، وتخريج الأحاديث التي هي أصول للتفقّه في الدّين من صحيح الآثار، فبعد البخاري، كان مجدّد أمر الأمّة على رأس المائة الثّالثة، وكان خليفة المسلمين في سنة 210هـ، المأمون العبّاسي، وكانت حالة المسلمين معه في صلاح واستقامة[170]، وإنّ مجدّد رأس المائة الرّابعة أبو الحسن الأشعري (- 324هـ) الذي أنهضه الله للذّب عن السنّة[171].

وبعد ظهور الفتنة الشّيعيّة أثناء القرن الرّابع، ظهر السّلطان محمود بن سبكتكين الغزنوي، فثار على الدّولة العباسيّة وفتح بلاد الهند، واعتبره الشّيخ ابن عاشور مجدّد القرن الخامس، الذي قال: «فالتّجديد في صدر هذا القرن تجديد سياسيّ وليس تجديدًا علميّا»...[172]

واعتبر جار الله محمود الزّمخشري من مجددّي القرن السّادس، والكامل بن العادل أخ صلاح الدّين الأيوبي من مجدّدي القرن السّابع[173]، واعتبر الشّيخ ابن عاشور السّلطان إسماعيل بن فرج من بني الأحمر سلطان غرناطة في عداد المجدّدين للإسلام، في رأس المائة الثّامنة بالإضافة إلى بعض العلماء والصّوفيّة كالقزويني وابن تيمية (- 728هـ) وغيرهما[174].

وعدّ الشّيخ الإمام بعض السّلاطين والحكّام من مجدّدي القرن التّاسع، السّلطانين بايزيد يلدرم وابنه محمد من تركيا؛ وأبو فارس عبد العزيز الحفصي من تونس[175].

---

170 - تحقيقات وأنظار: 129.

171 - م.ن : 130.

172 - ابن عاشور : تحقيقات وأنظار: 130 - 131.

173 - م.ن: 130 - 137.

174 - م.ن : 138 - 141

175 - م.ن : 142.

واعتبر السّلطان سليم العثمانيّ مجدّد رأس المائة العاشرة[176]، والسّلطان أحمد خان الأوّل ووزيره مراد باشا قيوجي من مجدّدي أمر الدّين على رأس المائة الحادية عشرة[177]، والسّلطان مصطفى الثّاني من مجدّدي أمر المسلمين في رأس المائة الثّانية عشرة[178].

قلت : هذه اجتهادات الشّيخ الإمام محمد الطاهر ابن عاشور، في تأويل حديث: « من يجدّد لهذه الامّة أمر دينها» وهناك من قدّم أسماء رجالات اخرى من علماء ومصلحي الدّولة الإسلاميّة.

176 - تحقيقات وأنظار: 144.

177 - م.ن 150.

178 - ابن عاشور : تحقيقات وأنظار في الكتاب والسنّة: 157.



13 - شرح حديث « صلاة اللّيل »

جاء في باب : إذا كان بين الإمام وبين القوم حائط أو سترة قول عائشة : «كان رسول الله ﷺ يصلّي من اللّيل في حجرته، وجدار الحجرة قصير، فرأى النّاس شخص النّبي ﷺ، فقام أناس يصلّون بصلاته فأصبحوا فتحدّثوا بذلك، فقام اللّيلة الثّانية فقام معه أناس يصلّون بصلاته، صنعوا ذلك ليلتين أو ثلاثا حتّى إذا كان بعد ذلك، جلس رسول الله ﷺ فلم يخرج، فلمّا أصبح ذكر ذلك النّاس، فقال: «إنّي خشيت أن تكتب عليكم صلاة اللّيل»[179]

قال الشّيخ ابن عاشور : في قوله ﷺ: «إنّي خشيت أن تكتب عليكم صلاة اللّيل»، إشكال شائع، وهو أنّه كيف يكون فرض العبادة تبعا للمواظبة عليها، وقد أجاب العلماء عنه وعن نظائره بأجوبة غير مطمئنة، والذي أرى في دفعه أنّ الله قد ضمن لرسوله ﷺ أن لا يحمّل أمّته ما فيه عسر بصريح قوله : ﴿**يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ**﴾[180].

فرسول الله آمن من أن يفرض الله عن الأمّة عملا فيه عسر، فالمعنى أنّهم لو واظبوا على قيام اللّيل لخفّ عليهم بالتعوّد، فانتفى العسر عنهم، فنزول

---

179 - البخاري : الجامع الصّحيح : كتاب التهجّد. باب تحريض النّبي ﷺ على صلاة اللّيل والنّوافل في غير إيجاب عن عائشة رضي اللّه عنها. حديث 1227. ومسلم في صحيحه : كتاب صلاة المسافرين وقصرها. باب ما ورد فيمن نام اللّيل أجمع حتّى أصبح. حديث رقم 775.

180 - البقرة : 185.

الأمـارة الـتي يطمئـنّ لهـا الرسـول ﷺ في انتفـاء الإيجـاب، وهــي عسـر العبـادة. فخشــي أن يفرضهـا الله عليهـم ثـمّ لا يسـتطيعون اسـتدامتها، أو لا يسـتطيعها مـن يأتـي بعدهـم.

وروايــة عمــرة عــن عائشــة قولهــا : «كان رســول الله ﷺ يصلّــي مــن اللّيــل في حجرتــه وجــدار الحجــرة قصــير»[181]

قولهـا : «وجـدار الحجـرة قصـير» تعـيّن أنّ المـراد بالحجـرة المذكـورة في هـذا الحديث، هـي الموضـع الـذي احتجـره رسـول الله ﷺ بالمسـجد لصـلاة اللّيـل لا حجـرة بيتـه، كمـا يفسّـره حديـث زيـد بـن ثابـت المـوالـي لهـذا : «أنّ رسـول الله ﷺ اتّخـذ حجـرة مـن حصـير في رمضـان فصلّـى فيهـا ليالـي...»

وفي حديــث أبــي ســلمة عــن عائشــة[182] : «أنّ النّــبي ﷺ كان لــه حصــير يبســطه بالنّهـار ويحتجـره باللّيـل». فتعـيّن أنّ قولـه في حديـث عمـرة : «في حجرتـه» الموهـم أنّهـا حجـرة بيتـه يفسّـره مـا في حديثـيْ أبـي سـلمة وزيـد بـن ثابـت. والـكلام الـذي خاطـب بــه رســول الله ﷺ النّــاس الذيــن صلّــوا بصلاتــه متماثــل في الأحاديــث الثّلاثــة. وذلـك يؤيّـد أنّ القصّـة واحـدة[183].

---

181 - البخـاري :الجامـع الصّحيـح في حديـث لعائشـة رضي الله عنهـا. بـاب إذا كان بـين الإمـام وبـين القـوم حائـط أو سـترة. حديـث رقـم 6996.

182- أخرجـه النّسـائي في سـننه : كتـاب القبلـة. بـاب المصلّـي يكـون بينـه وبـين الإمـام سـترة. عـن عائشـة في حديـث رقـم 792. وأخرجـه أحمـد في مسـنده : 6./40./6. 241.

183- ابـن عاشـور : النّظـر الفسـيح عـن مضائـق الأنظـار في الجامـع الصّحيـح : 21 – دار سـحنون للنّشـر – تونـس– دار السّـلام للنّشـر– مصـر : 2007.

14 - شرح حديث : « إذا دخل رمضان »

تعرّض الشّيخ الإمام إلى معنى قوله ﷺ فيما أخرجه أبو هريرة : «إذا دخل رمضان فتّحت أبواب السّماء وغُلقت أبواب جهنّم وسُلسلتْ الشياطين»[184]

وبعد أن عدّد الشّيخ الإمام من أخرج هذا الحديث، وانتصر إلى القائل «وفتّحت أبواب السّماء» ورجّحه على رواية : «وفتّحت أبواب الجنّة». ورواية «وفتّحت أبواب الرّحمة»، وقال : «ولا أحسب لفظ النّبي ﷺ إلاّ «أبواب السّماء» لأنّه أشمل وأوجز، ولأنّه يحاكي به قوله تعالى ﴿لَا تُفَتَّحُ لَهُمْ أَبْوَابُ السَّمَاءِ﴾[185]

والسّماء في التّعاليم الدّينيّة هي مقرّ الخيرات الرّوحانيّة، والفيوضات الرّبانيّة والتّزكيات النّفسانيّة. فمعنى فتح أبوابها تهيئتها لاكتساب المؤمنين من خيراتها، على حسب أعمالهم ومراتبهم ورضى الله عنهم، بقبول أعمالهم ودعائهم ومكاشفة أرواحهم.

فالأبواب استعارة لوسائل الوصول إلى الخير، والسّماء حقيقة عرفيّة في مقرّ الخيرات وخزائن الرّحمان، ولذلك كثر إثبات الارتفاع والصّعود

184- النّظر الفسيح : 54 - 55، الحديث أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الصّوم. باب هل يقال رمضان ؟ عن أبي هريرة رضي الله عنه. حديث رقم 1079. ومسلم في صحيحه : كتاب الصّيام. باب فضل رمضان. حديث رقم 1079 أيضا.

185 - سورة الأعراف : 40.

للفضائل ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ﴾[186] وقوله تعالى : ﴿إِنَّ الأَبْرَارَ لَفِي عِلِيينّ﴾[187].

وليس المراد بالسّماء الجنّة ؛ فقد دلّ على عدم قصدها عطف الجنّة عليها في قوله تعالى : ﴿لَا تُفَتَّحُ لَهُمْ أَبْوَابُ السَّمَاءِ وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ﴾[188]. وما وقع من الرّوايتين الأخيرتين من أبواب الجنّة وأبواب الرّحمة، فهو من الرّواية بالمعنى.

واعلم أنّ الذي دلّت عليه عدّة ظواهر من الكتاب والسنّة، أنّ الأجرام العلويّة فوق هذا العالم ذات أسرار ومنابع خيرات وصلاح، ولأهل الإشراق أقوال كثيرة في هذا، ويسمّونها عالم الملكوت. قال في «هياكل النّور» : أنّ النّفوس النّاطقة من جوهر الملكوت، وإنّما شغلها عن عالمها القوى البدنيّة ومشاغلها، فإذا قويت النّفوس النّاطقة بالفضائل الرّوحانيّة وضعف سلطان القوى البدنيّة، بتقليل الطّعام وتكثير السّهر (يعني الصّيام وقيام اللّيل)، تتخلّص أحيانًا إلى عالم القدس وتتّصل بالنّفوس الفلكيّة وبلوازم حركتها...

وأمّا قوله : «وسلسلت الشّياطين» فهو منع مخصوص من بعض الوساوس الشّيطانيّة، فالكلام تمثيل لحال الشّياطين في غلّ أيديها عن كثير من أعمالها بحال المصفود في سلسلة، فإنّه لا تنقطع حركته تماما، وإنّما يذهب نشاطه ومقدرته، فالتّمثيل فيه عكس التّمثيل في قوله تعالى : ﴿الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ﴾[189].

وإن شئت فاجعل جميع ما في الحديث تمثيلاً مكنيّا، ينحلّ إلى ثلاث تمثيلات

---

186 - سورة فاطر : 10.

187 - سورة المطفّفين : 18.

188 - سورة الأعراف : 40.

189 - سورة البقرة : 275.

مكنيّة، وذلك بأن شبّه شأن إكرام الله تعالى الصّالحين وقبول أعمالهم بحال الكريم إذا ورد عليه الضّيوف، أن يفتح أبواب منزله ويغلق أبواب مواقع الأذى والضّرر، مثل الرّابض يسلسل كلبه أن ينالهم بنبحه، كما قال النّابغة في تمثيل لسانه :

سأكعم كلبي أن يريبك نبحه * ولو كنت أرعى مُسْحلان فحامرا

وقد رمز إلى الهيئة المشبّه بها بذكر فتح وغلق الأبواب والسّلاسل، وهذا التّشبيه المركّب صالح لمقابلة كلّ جزء من الهيئة المشبّهة بجزء من الهيئة المشّبه بها.

فالسّماوات مشّبهة بمنزل الكريم والشّياطين مشبّهة بالكلاب، وهذا أحسن التّمثيل، وهو الذي يصحّ معه تشبيه أجزاء المركّب بأجزاء المركّب الآخر، كقول بشّار :

كأنّ مُثار النّقع فوق رؤوسنا * وأسيافنا ليل تهاوى كواكبُه[190]

190 - ابن عاشور : النّظر الفسيح عن مضائق الأنظار في الجامع الصّحيح : 55.



15 - شرح حديث « من رأى مع امرأته رجلاً »

جاء في باب من رأى مع امرأته رجلاً فقتله، من كتاب الحدود من الجامع الصّحيح للإمام البخاري. قول سعد بن عبادة : «لو رأيت رجلا مع امرأتي لضربته بالسّيف غير مصفح»[191]

قال الشّيخ الإمام محمد الطّاهر ابن عاشور : «يظهر من هذه التّرجمة أنّ البخاري استخلص من قول سعد بن عبادة – السّابق – وقول النّبي ﷺ : «أتعجبون من غيرة سعد لأنَا أغيرُ مِنهُ والله أغْيرُ منّي» أنّ الذي يجد رجلا يزني بامرأته له أن يقتله، لأنّ النّبي ﷺ لم يصرّح بالإنكار على سعد، ولعلّ البخاري يتأوّل ظاهر القصّة بأنّ تلك الحالة لا يملك المرء فيها نفسه من شدّة الغيرة، وقد جرت عادة العرب في مثل ذلك أن ينتقموا من الرّجل الزّاني دون المرأة.

والأحسن أن لا ننسب للبخاري فقها في هذه التّرجمة، وأنّه ساقها لمجرّد النّظر فيما استخرج منها من الفقه للنّاظر، وأنّ الحقّ أنّه ليس في الحديث دليل للإذن في القتل، وأنّ قول النّبي ﷺ: لأنا أغيرُ منه والله أغْيرُ منّي، إبطال لقول سعد أنّه يقتله، لأنّ الذي هو أغْيرُ لم يأذن له في ذلك، فقد قال تعالى : ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ شُهَدَاءُ إِلَّا أَنْفُسُهُمْ فَشَهَادَةُ

191 - أخرجه البخاري في الجامع الصّحيح : ترجمة باب الغيرة من كتاب النّكاح : 62/2. ط المكتبة الثقافيّة. بيروت.

﴿أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ﴾[192]، وذلك لدفع حدّ القذف فيما لا يرى أن يلزم الإشهاد لتوجّه الرّجم على الزّاني.

وقوله: «لأنا أغير منه» معناه: وقد جئت مخبرا عن حكم الله بخلافه، فالنّبي ﷺ سكت عن حكم ما فرضه سعد، ولا يُعدّ ذلك من التّقرير، لأنّ التّقرير المعتبر حجّة، هو تقرير الواقعات لا المفروضات، لأنّ للمفروض حكمه عند وقوعه، والأحكام غير مجهولة.

واعلم أنّ قول النّبي ﷺ: «أتعجبون من غيرة سعد؟ استفهام إنكار للتّعجّب الذي هو بمعنى الإعجاب، أي أيعجبكم قول سعد فتعجبون منه عجب استحسان؟ ولا ينبغي لكم ذلك، لأنّه من شؤون الجاهليّة.

وأنّ قوله: «لأنَا أغيرُ منه والله أغيرُ منّي» بيان لفساد غيرة سعد، فإنّها غيرة مشوبة بتهوّر واعتداء. وأمّا غيرة الله وغيرة رسوله، فهي غيرة معصومة من شائبة العدوان، وقد روي هذا الحديث مطوّلاً في سنن أبي داود بما يزيد هذا المعنى تقريرًا.

ثمّ بعد كتابتي هذا بسنين، رأيت في كتاب ابن الموّاز عن ابن وهب عن يحيى ابن أيّوب عن عمر مولى... أنّ سعد بن عبادة قال عند رسول الله وذكر النّساء: « والله لو وجدت مع امرأتي رجلا ما فرّقت بينهما إلاّ بالسّيف»، فقال رسول الله ﷺ: «فأين الشّهداء الأربعة؟ إنّما جعل الله الشّهداء الأربعة ليستر بعضكم عورة بعض، أو نحو ذلك». ثمّ قال: «والله للّه أغيرُ منّي وأنَا أغيرُ منك، ولكنّ الله أعلم منّي وأنا أعلم منك». انتهى من جامع الجنايات من كتاب ابن الموّاز[193].

192- سورة النّور: 6.

193 - ابن عاشور: النّظر الفسيح عن مضائق الأنظار في الجامع الصّحيح: 260. 261.

16 - شرح حديث « الفأل والكلمة الصّالحة »

جاء في باب الفأل من كتاب الطّب قول رسول الله ﷺ: «لا طيرة وخيرها الفأل. قالوا : وما الفأل؟ قال : الكلمة الصّالحة يسمعها أحدكم.»[194]

قال الشّيخ الإمام : الطّيرة في لسان العرب مشتقّة من اسم الطّير، لأنّهم كانوا يزعمون أنّ اختلاف كيفيّة طير بعض الطّيور، إذا لاقى السّائر أو الخارج من منزله، تُنبئه ببعض ما يعرض له في سيره أو في يومه، وإذا أراد أحد معرفة وجهته زجر الطّير، أي تعرّض لها فأهاجها، فإذا طارت تعرّف منها بعض ما يريد، وذلك عندهم في أصناف معروفة من الطّير كالغراب والصّرد والحمام والبوم والعقعق، ثمّ ألحقوا بالطّير بعض الوحوش كالظبّاء وبقر الوحش وبعض دواب الأرض كالثّعلب وابن آوى، فيسمّى كلّ ذلك الطِّيرة.

فأصل الطّيرة تطلق على استفادة الخير والشّر من حركات الطّير، ثمّ ألحقوا بها التّفاؤل والتّشاؤم، وهو فيما يزعمون تتبّع مقارنات بعض ما يلابس الإنسان، من امرأة أو بيت أو فرس أو أمة، فإذا قارنه الخير قالوا : هو ميمون، وإذا قارنه الشرّ قالوا : هو مشؤوم. قال أبو الأسود :

كضرائر الحسناء قلن لوجهها * حسدا وبغضا إنّه لـمشوم

194 - البخاري : الجامع الصّحيح : كتاب الطّب. باب لا عدوى عن عبد الله بن عمر : حديث رقم 5438. وأخرجه مسلم في صحيحه : كتاب السّلام. باب لا عدوى ولا طيرة. عن أبي هريرة. حديث رقم 2220. وأحمد في مسنده : 174/1 - 180 - 153.25/2. 118/3. 215.173.130.

وقد أبطل الإسلام هذه العقائد الوهميّة المبنيّة عليها خرافات وتكاذيب، ومن ذلك هذا الحديث : «لا طيرة» فهو نفي للجنس، أي هذا الجنس المزعوم لا وجود له في نفس الأمر، وإنّما هو تخيّلات يتخيّلها النّاس ومصادفات تبنى عليها أكذوبات.

وقوله : «وخيرُها الفأل» الضّمير عائد إلى «الطّيرة» المنفيّة، أي خير الطّيرة، أي خير ما فيها فيما كانوا يزعمون الفأل المفسّر بأنّه الكلمة الصّالحة يسمعها المرء.

والمراد بالصّالحة التي لو أخبر السّامع بمثلها لكان ذلك خبر خير عنده، كمن يخرج إلى سفر، فتكون أوّل كلمة يسمعها في طريقه أن يقول قائل لآخر...تحظى بطلبتك، وإنّما كان هذا خير الطّيرة، لأنّه كان فيه انشراح لنفس السّامع ومسرّة له، بخلاف ضدّ ذلك فكانت خير الطّيرة التي كانوا عليها لمالها من أثر صالح في النّفس.

وليس في هذا ما يقتضي أنّ ذلك يتحقّق، وإنّما هو بيان لكون بعض ما كانوا يعتقدونه لم يخل من نفع لهم، ولكنّه مع ذلك داخل تحت نفي الجنس، وهو اعتقاد أنّ ذلك له آثار تتحقّق.

وأمّا ما ورد من أنّ رسول الله ﷺ كان يعجبه الفأل الحسن، فلعلّ ذلك خصوصيّة له جعل الله له من طرق الوحي والإنباء، أن يسمع كلاما حسنا يناسب غرضا تحدّثه فيه نفسه، فيكون ذلك له خطابا ملكيّا أو إلهيّا وجّه إليه على لسان بعض عباده الله تعالى، كما كانت رؤيا الأنبياء وحْيًا فلا يشاركه في اطّراد ذلك أحد، لأنّ ذلك بالنّسبة إليه معصوم من التخلّف، وليس هو كذلك بالنّسبة إلى غيره.

وقد ورد أنّ الله تعالى خلق كلاما في شجرة كلّمت موسى كلاما، علم أنّه من تلقاء عالم القدس، فكذلك قد يخلق خطابا قدسيّا على ألسنة بعض عبيده، ولذلك صحّ الفرق بين الشّؤم إذ نفاه النّبي ﷺ وبين الفأل، إذ نقل عنه أنّه كان يعجبه[195].

195 - ابن عاشور : النّظر الفسيح عن مضائق الأنظار في الجامع الصّحيح :221 . 222

17 - شرح حديث : « استخراج السّحر »

جاء في باب : هل يستخرج السّحر من كتاب الطبّ حديث عروة عن عائشة رضي الله عنها، أنّ رجلا من بني زُريق اسمه لبيد بن الأعصم، سَحَرَ رسول الله ﷺ حتّى كان يُخيّل إليه أنّه يأتي النّساء ولا يأتيهنّ[196].

قال الشّيخ الإمام : هذا الحديث من مشكلات الآثار، ليس من جهة أنّه يثير شكّا في تبليغ الرّسول ﷺ، الواقع في مدّة هذا السّحر الذي أصابه، لأنّ العوارض البدنيّة لا علاقة لها بالاتّصال النّبويّ في الوحي والتّبليغ، وأنّ العالم وصاحب الصّناعة يعتريه المرض في جسده، والضّعف في حافظته ولا يقدح ذلك في صحّة ما يتذكّره، وقد بسط عياض في «الشّفا» كشف ذلك[197].

ولكنّ الإشكال في تسلّط السّحر على نفس الرّسول ﷺ، وكيف نال منه السّاحر، وهو الذي علّمه الله التعوّذ من السّحر وغيره، وهو القائل : «من تصبّح سبع تمراتٍ من عجوة لم يضرّه سحر ولا سمّ».

والرّوايات في هذا الحديث مضطربة، فأمّا ما في البخاري ففيه رواية عيسى ابن يونس وأبي أسامة وأبي الزّناد، وهي أنّها قالت له : «أفلا اسْتخْرجتَهُ؟ قال: قد عافاني الله فكرهت أن أثوّر على النّاس فيه شرّا»[198]

196- البخاري : الجامع الصّحيح : كتاب الطّب : باب هل يستخرج السّحر.

197 - عياض : الشّفاء بتعريف حقوق المصطفى: 1/ 160 .161.

198 - البخاري :الجامع الصّحيح. كتاب بدأ الخلق. باب صفة إبليس وجنوده. عن عائشة رضي الله عنها . حديث رقم 3095. وأحمد في مسنده : 96.50/6

و في رواية ابن جريج أنّها قالت : فأتى النّبي البئر حتّى استخرجه ثمّ دفنه، ولعلّه توهّم من ابن جريج، وإنّما أتى رسول الله البئر ووجدها على الوصف الذي أريه في المنام، ولم يخرج ماقذفه فيها لبيد بن الأعصم من السّحر في البئر. والذي يظهر لي أنّ رسول الله ﷺ، أصابه مرض في مدّة قارنه فيها محاولة لبيد ابن الأعصم أن يسحره، وأنّ الله بشّره في المنام بالشّفاء، وجعل له علامة على ذلك أن أطلعه على ما حاوله لبيد بن الأعصم، ليكون ذلك خاسئًا لليهود، إذ كانوا يرهبون المسلمين بأنّهم يسحرونهم، وكانوا زعموا عند مبدإ الهجرة أنّهم سحروهم، فلا يولد لهم حتّى ولد للزبير ابنه عبد الله.

وكانت تلك العلامة كعلامة نسيان الحوت لموسى على موضع لقاء الخضر عليه السّلام[199]، وأنّ الرّاوي خلط الخبرين فجعلهما خبرا واحدًا، فشفى رسوله وشفى قلوب المؤمنين من خوفهم سحر اليهود.

وأمّا قوله تعالى عن موسى: ﴿حِبَالُهُمْ وَعِصِيُّهُمْ يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِنْ سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعَى﴾[200]، فذلك تخييل بسبب اضطرابات من عقاقير ونحوها، كما يُخيّل لناظر من يدير جمرة بشدّة السّرعة أنّ بيده دائرة من نار، وذلك جائز لأنّه يعلم أنّه ليس كذلك. هذا قصارى ما يتأوّل به ظاهر هذا الخبر.

وبعد، فهو حديث غريب لم يروه غير هشام بن عروة عن أبيه لا غير عن عائشة لا غير، مع أنّه ما تتوفّر الدّواعي على نقله لأنّه حادث عظيم، على أنّه روي أنّ عائشة قالت : «فأتى رسول الله ﷺ بئر ذرْوان في جمع من أصحابه» فكيف لم يرو هذا الخبر أحد ممّن حضره، والحديث الغريب لا يقبل في الأمور التي تتوفّر الدّواعي على نقلها.

---

199 - قوله تعالى: (فَإِنِّي نَسِيتُ الحُوتَ. وَمَا أَنْسَانِيهِ إِلاَّ الشَّيْطَانُ أَنْ أَذْكُرَهُ) سورة الكهف: 62.

200 - سورة طه : 66.

وايضًا هـو يقتضـي تأثّـر عقـل رسـول الله ﷺ بالسّـحر، وذلـك لا يجـوز عليـه، وقـد غضـب رسـول الله ﷺ مـن قـول بعـض أصحابـه في مرضـه الـذي مـات فيـه: «إنّ رسـول الله هجـر وأمرهـم بـأن يقومـوا عنـه».

و لابـدّ في هـذا الحديـث مـن آفـة مـنَ وهَـم أو سـقوط مـا يزيـل الوهـم، وأنّ الخـبر إذا خالـف أصـول التّشـريع ومـا يجـب لمقـام النّبـوّة يجـب ردّه ودحضُـه[201].

201 - ابن عاشور : النّظر الفسيح عن مضائق الأنظار في الجامع الصّحيح 223 - 224.



18 - شرح حديث : « أحقّ النّاس بحسن الصّحبة »

جاء في باب من أحقّ النّاس بحسن الصّحبة من كتاب الأدب من صحيح البخاري : قال أبو هريرة : «جاء رجل إلى رسول الله ﷺ فقال : من أحقّ النّاس بحسن صحابتي ؟ قال أمّك. قال : ثمّ من ؟ قال : ثمّ أمّك. قال : ثمّ من ؟ قال : ثمّ أمّك. قال : ثمّ من ؟ قال : ثمّ أبوك.» [202]

قال الشّيخ الإمام: هذا الحديث أخرجه مسلم وأخرجه أبو داود والتّرمذي قريبا من لفظه، وكلّها راجعة إلى معاوية بن حيْدة القشيري راوي الحديث عن النّبي ﷺ، وهو السّائل كما في جامع التّرمذي.

وقد أهمل العلماء تحقيق الكلام على معنى هذا الحديث، فذهب أكثرهم إلى أنّه رجّح جانب الأمّ على جانب الأب في البرّ، حتّى قال جماعة منهم أبو بكر بن العربي(- 543هـ) في العارضة[203] وابن بطّال وابن عطيّة في شرح البخاري، في تفسير قوله تعالى : ﴿حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهْنًا عَلَى وَهْنٍ﴾[204] إلى تحديد ذلك بتكسير البرّ إلى أربعة كسور ثلاثة منهم للأمّ وواحد للأب، وهذا عجيب من أمثالهم.

---

202 - أخرجه البخاري في صحيحه : كتاب الأدب. باب من أحقّ النّاس بحسن الصحبة. الحديث رواه أبو هريرة. رقمه 5626. ومسلم في صحيحه. كتاب البرّ والصّلة. حديث رقم 1897. وأحمد في مسنده.

203 - كتاب عارضة الأحوذي في شرح التّرمذي. تولّت لجنة علميّة من دولة ليبيا تحقيقه مؤخّرا.

204 - سورة لقمان : 14.

وقد ذكر شهاب الدّين القرافي في الفرق الثّالث والعشرين كلامهم، وأورد عليه شكوكا، كأنّه يحاول إرجاع هذا اللّفظ النّبوي إلى نوع المتشابه، ثمّ أوّله بأنّ المقصود منه إظهار تأكيد حقّ الأمّ في البرّ، ثمّ أتى بكلام تشمّ منه حيرته في ذلك.

والذي يجب الاعتماد عليه : أنّ هذا الحديث إذا كان قد حكاه الرّاوي بلفظ النّبي ﷺ دون تصرّف، فمعناه وتأويله : أنّ النّبي ﷺ علم من السّائل أنّه يرمي إلى الإذن منه بحسن صحبة غير أمّه، على ما جرت به عادة أهل الجاهليّة من التّسامح في برّ الأمّ، بما للأبناء من إدلال عليها، وبما وقر في نفوسهم من الإقبال على جانب الأب لاعتزازه بالرّجولة والبطولة، فأراد النّبي ﷺ أن يظهر له الاهتمام بجانب الأمّ للحذر من التّفريط في حقّها، فلا يقتضي الحديث إلاّ الاهتمام بها، وأنّها جديرة بالبرّ مثل الأب قلعًا لآثار الجاهليّة من نفوس المسلمين، فالأبوان في البرّ سواء، كما أشار إليه قوله تعالى: **﴿أَنِ اشْكُرْ لِي وَلِوَالِدَيْكَ﴾**[205]، وقوله: **﴿وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ﴾**[206]، وقوله: **﴿وَصَاحِبْهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا﴾**[207]، فسّوى بينهما فيما أمر به، وعلى هذا يكون مساق الحديث نظير مساق قوله تعالى في سورة لقمان **﴿وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهْنًا عَلَى وَهْنٍ وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ﴾**[208] إذ علّل الوصاية بهما بذكر موجبات هي مختصّة بالأمّ، إيقاظا للأبناء عن الغفلة عن جانب الأمّ، لأنّه معرّض للغفلة، وبذلك يتّضح سرّ جميعها في الوصايا بهما مع تخصيص للتّعليل لما هو من شؤون الأمّ، ثمّ جمعهما في الأمر بالشّكر لهما في قوله عقب التّعليل: **﴿أَنِ اشْكُرْ لِي وَلِوَالِدَيْكَ إِلَيَّ الْمَصِيرُ﴾**.

---

205 - سورة لقمان : 14.

206 - سورة لقمان : 14.

207 - سورة لقمان : 15.

208 - سورة لقمان : 14.

وممّا يزيد هذا كشفًا أنّ برّ الأمّ وبرّ الأب لا يتعارضان غالبا، فالخشية إنّما هي من الاشتغال ببرّ أحدهما عن برّ الآخر، وهو الجانب الضّعيف.

فأمّا إذا عرض تعارض بين حقّ الأبوين في البرّ، مثل أن يأمر أحد الأبوين ولده بعكس ما يأمره به الآخر، فهنا عليه أن يسعى في إرضائهما معا، أو التّوفيق بين أمريهما، فإن أمكن له ذلك فذاك، وإلا فهو من تعارض الدّليلين دون إمكان الجمع، فيجب الوقف.

وعلى هذا جاء قول مالك للذي قال له : «إنّ أبي في السّودان كتب إليّ أن أقدم عليه ومنعتني أمّي، فقال له مالك : أطع أباك ولا تعص أمّك». ذكره القرافي في الفرق الثّالث والعشرين[209] عن مختصر الجامع[210].

---

209 - القرافي، شهاب الدّين أحمد : الفروق : الفرق 23 دار المعرفة بيروت. دت.

210 - ابن عاشور : النّظر الفسيح عن مضائق الأنظار في الجامع الصّحيح : 228. 229.



19 - شرح حديث : « لفظ السّلام الواقع في التّحية »

جاء في باب السّلام اسم من أسماء الله تعالى من كتاب الاستئذان، من الجامع الصّحيح للبخاري حديث عبد الله بن مسعود الذي قال : «كنّا إذا صلّينا مع النّبي ﷺ قلنا : السّلام على الله قبل عباده، السّلام على جبريل، السّلام على ميكائيل، السّلام على فلان، فلمّا انصرف النّبي ﷺ أقبل علينا بوجهه فقال: إنّ الله هو السّلام، فإذا جلس أحدكم في الصّلاة فليقل: التّحيات لله... »[211]

قال الشّيخ الإمام : يظهر منه أنّ النّبي ﷺ علّمهم أن يحيّوا في تشهّدهم الله تعالى والملائكة، فوضعوا كلمات اصطلحوا عليها فقالوها أو قالها بعضهم، فلمّا سمعها النّبي ﷺ قال لهم ما قال وعلّمهم ما يقولون.

فقوله ﷺ: «إنّ الله هو السّلام» صدر مصدر التّخطئة لهم في قولهم : السّلام على الله» بقرينة قوله بعده : فليقل «التّحيات لله... »إلخ.

ويشكل هذا إشكالا عظيما، لأنّه إذا كان لفظ «السّلام» مستعملا في كلام العرب بمعنى التّحية، فلا يظهر وجه للعدول عنه إلى لفظ التّحية مع أنّهما مترادفان في الاستعمال، وكون السّلام اسما من أسمائه تعالى لا يقتضي عدم إطلاقه على

211 - البخاري، الجامع الصّحيح : كتاب الاستئذان : باب السّلام. اسم من أسماء الله تعالى . عن عبد الله بن مسعود. حديث رقم 5876. ومسلم في صحيحه : كتاب الصّلاة. باب التشهّد في الصّلاة عن عبد الله بن مسعود. حديث رقم 402. وأحمد في مسنده : 292/1 - 376 - 382.

معنى التحيّة لله، غاية ذلك أنّه من استعمال المشترك في بعض معانيه؛ وذلك ليس بعزيز في استعمال اللّفظ المشترك وليس هناك تعارض، بمعنى لا يليق بالله تعالى حتّى يكره لأجله هذا الاستعمال.

وقد سكت الكاتبون عن بيان معنى هذا الحديث، والذي بدا لي في دفع هذا الإشكال، أنّ لفظ «السّلام» الواقع في التّحية لا يتعدّى إلا بحرف (على)، فهو منقول من المصدر الذي هو بمعنى الأمن والمسالمة، الذي جعل نائبا عن الفعل لإنشاء التحيّة، فأصله أنّ المارّ بقوم يؤمّنهم من بأسه فيقول لهم : السّلام عليكم، أي عليكم الأمان، وإنّ العرب كانوا أهل حرب وتراث، فإذا رأى أحدهم أحدا لا يعرفه لم يدر ماذا يلاقي منه، فاصطلحوا أن يقولوا «السّلام عليكم» تأمينا من بعضهم لبعض، فكان قولهم : «السّلام على الله» موهما بأصل تركيبة أنّ قائله يؤمّن الله تعالى والله قوّي عزيز، فلذلك كره لهم هذا القول.

وذلك هو معنى تعليل النّهي بقوله: «إنّ الله هو السّلام»، أي أنّ الله هو الذي يؤمّن الخائفين، فالأمان كلّه منه، فاختار لهم الرّسول ﷺ من صيغ التحيّة قول : «التحيّات لله» لأنّ أصل وضعه أنّه دعاء للمخاطب بالحياة، لأنّهم كانوا يقولون : حيّاك الله وأحياك الله، ثمّ أطلقوا مصدر حيّاه، وهو التّحية عوضا عن الفعل، ثمّ نقلوه إلى إنشاء التّعظيم والتّكريم.

ولّما أريد دفع إيهام أن يكون المقصود الدّعاء لله بالحياة، المستلزم أنّه محتاج إلى الدّعاء كسائر من يخشى الموت، عدّي باللاّم الدّالة على الاستحقاق ليكون متعيّنا لمعنى التّعظيم، أي أنّ التحيّات كلّها مختصّة بالله حقيقة، لأنّه أهل التّعظيم المطلق، فكان هذا اللّفظ موفيا بواجب الأدب مع الله، ومنتفيا عنه إيهام احتياج الله إلى تأمين خلقه إيّاه، فهذا وجه الفرق بين الصّيغتين من جهة أصل الوضع، ومن جهة التّفاضل في الاستعمال.

وهنالك وجه آخر لترجيح صيغة «التّحيات لله» على صيغة «السّلام على الله»، وهو أنّ كلتا الجملتين وإن كانتا مستعملتين في إنشاء التّعظيم والتّكريم، إلاّ أنّ

الإنشاء الذي في قولهم : «السّلام على الله» فيه شائبة الإكرام والمنّ، لأنّ أصل وضعه أنّه إنشاء أمان، فاستعماله في إنشاء الإكرام مشعر بأنّه إكرام الأكفاء بعضهم بعضا، بخلاف صيغة «التّحيّات لله» فإنّ أصلها لإنشاء الدّعاء بالحياة، وذلك مشعر بأنّ حياة المدعو له نافعة مرغوب فيها كما قال النّابغة :

فإن تحيا لا أملل حياتي وإن تمت * فما في حياة بعد موتك طائل

فإن نقل إلى إنشاء التّعظيم كان مشعرا بأنّه تعظيم من الدّون إلى الأعلى، ففيه مناسبة للعظمة الإلهيّة لا سيما بعد قرنه بلام الاستحقاق، فصار بمنزلة صيغة الحمد التي أمرنا بها وهي «الحمد لله»[212].

212 - ابن عاشور : النّظر الفسيح عن مضائق الأنظار في الجامع الصّحيح : 238 - 239.

20 - شرح حديث : « كثرة السّؤال »

جاء في باب ما يكره من كثرة السّؤال من كتاب الاعتصام من صحيح البخاري، قوله ﷺ: «إنّ أعظم المسلمين جُرما من سأل عن شيء لم يحرم فحرّم من أجل مسألته»[213].

قال الشّيخ الإمام : «هذا الأثر من مشكل السنّة، فإنّ الأحكام الشّرعيّة تجيء على وفق ما في الأفعال الثّابتة هي لها من مصالح ومفاسد، فالفعل المحرّم جدير بالتّحريم، والواجب جدير بالإيجاب».

وإذا كان كذلك فسيثبت للفعل حكمه من تحريم أو غيره، عندما تتعلّق حكمة الله بذلك، فيكون السّؤال عن الحكم مقتضيًا ورود تحريمه؟ ولذلك لم تظهر تبعة للسّائل من جرّاء سؤاله، ولعلّه يكون مستأهلا للثّناء شرعا، إذ يكون سؤاله سببا في دفع مفسدة فعل بتحريمه أو جلب مصلحة آخر بإيجابه.

والذي يدفع هذا الإشكال فيما لاح لي ولم أره لأحد، أنّ بعض الأفعال قد يشتمل على مفسدة عارضة، وقد تتفاوت مفسدته بالقوّة والضّعف باختلاف الأوقات أو باختلاف أحوال النّاس، فيسكت الشّارع عن تحريمه في وقت

213 - البخاري، الجامع الصّحيح، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنّة. باب ما يكره من كثرة السّؤال. وتكلّف ما لا يعنيه. عن سعد بن أبي وقّاص عن أبيه. حديث رقم 6859. وأخرجه مسلم في صحيحه : كتاب الفضائل. باب توقير النبيّ وترك إكثار سؤاله عمّا لا ضرورة إليه، أو لا يتعلّق به تكليف وما لا يقع. حديث رقم 2358.

عـروض المفسـدة لـه، ويـكل الانفـكاك عـن فعلـه للنّـاس، إذ يكفّـون عنـه مـن تلقـاء أنفسـهم لتحرّجهـم منـه، مثـل مـا كانـوا يفعلـون في الجمـاع ليـل رمضـان، فكانـوا يرونـه حرامـا أو قريبـا منـه، وكان بعضهـم يفعلـه ويتحـرّج منـه، كمـا كشـفه قولـه تعالى: ﴿عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ﴾[214]. وقـد كان النّـاس في زمـن رسـول الله ﷺ ناسـا صالحـين، فهـو يـكل بعـض الأحـكام العارضـة إلى مـا يعلـم مـن زهدهـم عـن المشـبّهات.

ويفـوّض ذلـك إلى أفهـام الفقهـاء في الدّيـن بعـد وفـاة الرّسـول ﷺ، فـإذا سـأل السّـائل عـن فعـل مـن الأفعـال الـتي هـذا حالهـا، تعـيّن بيـان حكمهـا بالقـول، فـإذا ورد فيهـا قـرآن أو سـنّة تناقلـه النّـاس في العصـور، فيسـتمرّ الحكـم الـوارد في شـأنها ويعـمّ سـائر المسـلمين في سـائر العصـور، لأنّهـم يسـتعظمون مخالفـة مـا جـاء في القـرآن أو صريـح سـنّة الرّسـول ﷺ، وقـد يتعـذّر تحديـد كيفيّـة تحريمـه لكثـرة صـور التّحريـم، ودقّـة الفـروق الـتي توقّـت التّحريـم، وعسـر وضـع عمـوم النّـاس تلـك الصّـور في مواضعهـا، فـإذا حـرّم تحريمـا غـير مفصّـل دخـل علـى النّـاس حـرج بذلـك، وإذا فصـل فتـح لأصحـاب الأفهـام الضّعيفـة بـاب التّقصيـد فيـه، وذلـك لا ينـاسـب مـدّه حيـاة المشّـرع، فـكان سـؤال السّـائل عـن ذلـك الحكـم موقعـا للنّـاس في حـرج، ومغلقـا في وجـوه العلمـاء بـاب التّفصيـل والتّأويـل.

ويـدّل لهـذا المعنـى مـا ورد في مواضـع مـن السـنّة مـن كراهيّـة الرّسـول ﷺ، أن يتناقـل النّـاس أنّـه حـرّم أو حلّـل غـير مـا حرّمـه القـرآن أو حلّلـه، وهـذا يفتـح بابـا في أصـول مـن الفـرق بـين الأحـكام الثّابتـة بالكتـاب، والأحـكام الثّابتـة بالسّـنة غـير المتواتـرة وغـير المعلومـة بالضّـرورة.

هـذا إذا أريـد بالجـرم في كلام النّـبي صلّـى ﷺ الذّنـب، وهـو ظاهـر قولـه : «مـن أعظـم النّـاس جرمـا»، أنّـه تسـبّب في حـرج مسـتمر علـى المسلمين.

---

214 - سورة البقرة : 187.

ومثال هذا ما روى في النّهي عن كراء الأرض بما يخرج منها، ومثاله تحريم عود المرأة إلى زوجها بعد الملاعنة، فقد صار قول العجلاني : «كذبت عليها إن أمسكتها»[215] سببا في سنّة تحريم عود الملاعنة إلى الذي لاعنها لتحرّج النّاس من ذلك وتعيّرهم به، ولذلك قال الرّاوي : »فكانت تلك سنّة المتلاعنين من بعد». وكذلك الرّجم في الزنا، فقد أعرض رسول الله ﷺ عن المقرّ على نفسه ثلاث مرّات لعلّه ينصرف.

ويحتمل أن يراد بالجرم الشّيء المكدّر للنّاس لا الذّنب، فيكون المعنى أنّ السّائل الذي يحرّم شيئًا بسبب سؤاله، أعظم النّاس إحراجًا لقومه بسؤاله، إذ كان مثير حرج عليهم، فإنّ الأشياء تأخذ حكم مقارنها في المحبّة والكراهيّة[216].

---

215 - أخرجه البخاري في صحيحه. كتاب الطّلاق. باب من أجاز طلاق الثّلاث لقول الله تعالى:(الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ) حديث رقم 4959. ومسلم في صحيحه. كتاب اللعان. عن سهل بن سعد السّاعدي. حديث رقم 1492، وأحمد في مسنده : 334.331/5.337

216 - ابن عاشور : النّظر الفسيح عن مضائق الأنظار في الجامع الصّحيح : 275-277.



21 - شرح حديث : « الاشتغال بآلة الزّرع »

جاء في باب ما يحذّر من عواقب الاشتغال بآلة الزّرع «أو مجاوزة الحدّ الذي أمر به، في حديث أبي أمامة الباهلي» قال : رأى سكّة وشيئا من آلة الحرث فقال : «سمعت رسول الله ﷺ يقول : »لا يدخل هذا بيت قوم إلا أدخله الذّل»[217].

قال الشّيخ الإمام : قال في فتح الباري : «أشار البخاري بالتّرجمة إلى الجمع بين هذا الحديث، وبين حديث أنس المتقدّم في الباب قبله «باب فضل الزّرع والغرس» بأن يحمل ما ورد من الذّم عاقبة ذلك، ومحلّه ما إذا اشتغل به فضيّع بسببه ما أمر بحفظه، وإما أن يحمل على ما إذا لم يضّيع إلاّ أنّه جاوز الحدّ فيه.[218]

وأنا أقول : شأن النّبي ﷺ كالطّبيب يعطي الأمزجة ما يصلحها، فإذا رأى من ذلك إفراطًا، ينقلب إصلاحه إفسادا عدّله بحالة أخرى، والأشياء التي يوجد في النّفوس دافع إليها بالشّهوة، قد يكون فيها صلاح، وقد يشاب صلاحها بفساد، فالاكتساب مطلوب للنّفوس والحرث بخاصّة مرغوب لبعض الأمم، وقد أظهر حديث أنس ما في الزّرع من الفضل لصاحبه.

وجاء في حديث أبي أمامة مشيرا إلى ما يقتضيه الشّغل بالحرث من اعتلاق

---

217 - البخاري : الجامع الصّحيح : كتاب المزارعة – باب ما يحذّر من عواقب الاشتغال بآلة الزّرع أو مجاوزة الحدّ الذي أمر به، عن أبي أمامة الباهلي. حديث رقم 2196.

218 - ابن حجر العسقلاني : فتح الباري. شرح صحيح البخاري : 5/402. ط الحلبي مصر 1378 هـ / 1959م ..

القلب به، والتّباعد عن الخصال التي يقتضيها غالب حال أهل البادية العربيّة من الاكتساب بالرّماح، أعني الغارة، فإنّ الإسلام هذّبها بالجهاد، وفي طباع أهل الغارة ما يُعين على الإقبال على الجهاد، فلّما كان في التعلّق بالحرث ما قد يغلب على شجاعة الأمّة، أشارت رواية أبي أمامة، إلى إيقاظ أهل الحرث إلى الحفاظ على ما تقتضيه عزّة الأمّة من الشّجاعة.

فإنّ في طبع التعلّق بالكسب أن يثبّط صاحبه عن الارتماء بنفسه في الأخطار، وذلك يجرّ إلى الذّل، فعلى المسلم الحفاظ على عزّته، وأن يحذّر ما يعقبه حبّ الحرث، من الذّل الذي يسري في النّفس رويدا رويدا حتّى يغشّي عليها.

فأراد الرّسول ﷺ التّنبيه إلى آثار سبب واقعيّ، ليأخذ المسلم في الحذر من آثاره بتربية النّفس على عدم التّأثّر به، ولا يقتضي ذلك تحريما ولا كراهة شرعيّين، ولكنّه تعليم وإيقاظ[219].

219 - ابن عاشور : محمد الطّاهر : النّظر الفسيح عن مضائق الأنظار في الجامع الصّحيح : 63.62.

الباب الثّالث
الاجتهادات العقديّة

26 - رأي الشّيخ الإمام في قتل المشعوذ : مقاصد الشّريعة.

27 - المهدي المنتظر : تحقيقات وأنظار.

28 - الشّفاعة : تحقيقات وأنظار.

29 - التّفاوت في الإتيان بأمور الدّين : أصول النّظام الاجتماعي.

30 - رؤيا الرّسول الكريم بالمدينة المنوّرة : أصول النّظام الاجتماعي.

31 - رأي الشّيخ الإمام في المعتزلة : تحقيقات وأنظار.

32 - الاستدعاء إلى الوليمة : كشف المغطّى.

33 - ما يُتّقى من الشّؤم : كشف المغطّى.

26 - رأي الشيخ الإمام في قتل المشعوذ

انتقد الشيخ الإمام من يقول بقتل المشعوذ في كتابه : «مقاصد الشريعة»، في مبحث : نوط الأحكام الشرعيّة، بمعان وأوصاف لا بأسماء وأشكال[220]. قال: ...إنّ حقّ الفقيه أن ينظر إلى الأسماء الموضوعة للمسمّى أصالة أيام التّشريع، وإلى الأشكال المنظور إليها عند التّشريع، من حيث إنّها طريق لتعرّف الحالة الملحوظة وقت التّشريع، لتهدينا إلى الوصف المرعي للشارع... ولقد أخطأ من هنا بعض الفقهاء أخطاء كثيرة مثل ما أفتى بعض الفقهاء بقتل المشعوذ، على أساس أنّهم يسمّونه سحّاراً، مغمضين أعينهم عن تحقيق معنى السّحر الذي ناط الشّارع به حكم القتل[221].

فمن حقّ الفقيه إذا تكلّم عن السّحر أو سئل عنه، أن يبيّن أو يستبين صفته وحقيقته، وأن لا يفتي بمجرّد ذكر اسم السّحر، فيقول بقتل السّاحر، ولا تقبل توبته. فإنّ ذلك عظيم[222].

---

220 - يعدّ رأي الشيخ الإمام من وادي الاجتهاد، لأنّه قدّم طريقة الوصول إلى الحكم.

221 - جاء في التعليق : هو الذي لأجله عدّ السّحر ثاني الموبقات بعد الشّرك بالله في حديث : «اتّقوا السَّبْعَ المُوبقَات»، وذلك أنّ السحر يومئذ كان أوّل معانيه عبادة الجنّ وتجنّب التوحيد والإيمان بالرّسول والأديان، وليس كما يفهمه النّاس اليوم من ترسيم حروف وطلمسات، أو ما جعل لمجرّد اللهو والإغراب من أعمال المشعوذين : مقاصد الشّريعة : 106.

222 - راجع ابن العربي: أحكام القرآن : 1/ 31 - القرافي : الفروق : الفرق : 142 : 4/ 136. ابن عاشور: المقاصد : 105 - 106.



27 - المهدي المنتظر

السّـؤال : ورد للشّـيخ الإمـام سـؤال نشـر في مجلّـة هـدي الإسـلام المصريّـة، يلتمـس فيـه السّـائل رأي الشّـيخ في أحاديـث ظهـور المهـدي المنتظـر.

الجـواب : طالعـت في مجلّـة هـدي الإسـلام الغـرّاء في عددهـا التّاسـع مـن سـنتها الثّالثـة، اقتراحـا مـن الأسـتاذ الفاضـل السّـيد حسَـين إبراهيـم موسـى، يدعـو فيـه صاحـب المجلّـة أن يلتمـس منّـي إبانـة رأيـي في مسـألتين ؛ حديـث : «شـفاعتي لأهـل الكبائـر مـن أمّـتي»[223]، وأحاديـث «ظهـور المهـديّ»، ورأيـت الفاضـل السّـيد صاحـب المجلّـة يعـزّز ذلـك الاقـتراح ويمتـدح مـن ثمـادي مـا ينتزعـه مـن العـذب القـراح، فأسـأل الله الـذي حسـن بـي ظنّهمـا الإعانـة علـى تحصيـل مـا يقنعهمـا.

تـمهـيـد :

إنّ واجبـات الدّيـن ترجـع إلى ثلاثـة أنـواع : اعتقـادات وأعمـال وآداب، وإنّ التّصديق بظهـور المهـديّ في آخـر الزّمـان لا ينـزوي تحـت تلـك الأنـواع؛ إذ ليـس هـو مـن الأمـور الـتي يجـب اعتقادهـا في ضمـن العقيـدة الإسـلاميّة، فسـواء علـى المسـلم أن يعتقـد بظهـور المهـديّ أو يعتقـد بعـدم ظهـوره، وليـس العلـم بذلـك مـن قبيـل العلـم لواجـب طلبـه علـى الأعيـان، ولا علـى وجـه الكفايـة بحيـث إذا قـام بـه البعـض

---

223 - راجع مسألة الشّفاعة في الاجتهاد القادم.

سقط عن الباقين ؛ إذ ليس العلم بذلك راجعًا إلى الإيمان بالله ورسله واليوم الآخر، ولا إلى ما يتبع ذلك ممّا يترتّب عليه تحقيق وصف الإيمان، عند طوائف المسلمين أو عند بعضهم.

ولا هو من الأمور العمليّة؛ إذ ليس يعمل كما هو واضح، ولا يترتّب عليه اختلاف أحوال الأعمال الإسلاميّة، ولا هو من الأمور الرّاجعة إلى الآداب الشّرعيّة التي يجب التّحلي بها والتّخلي عن أضدادها، كأن يحبّ المسلم لأخيه ما يحبّ لنفسه وأن يجتنب الكبر والحسد والغيبة ونحوها.

فإذا قد خلا عن الاندراج تحت واحد من هذه الأنواع الثّلاثة من أمور الدّين، تبيّن أنّه ليس ممّا يتعيّن على المسلمين العلم به واعتقاده، وتمحّض لأن يكون مسألة علميّة من المسائل التي تتعلّق بالمعارف الإسلاميّة، التي يؤثر في شأنها خبر عن رسول الله ﷺ أو عن سلف الأمّة، فهي بمنزلة الخوض في حديث موسى والخضر، أو في حديث ذي السّويقتين من الحبشة، الذي يخرّب الكعبة حجرًا حجرًا أو في أشراط السّاعة، أو نحو ذلك ممّا يبحث عنه علماء الأثر رواية ودرايةً، بمعنى أن يكون الخوض فيها خوضًا علميّا؛ لتوسيع المعرفة والتّحقيق والتّمحيص للعلوم الإسلاميّة لمن تفرّغ في ذلك، ولا يكون من متناول عامّة المسلمين إذ ليسوا بمظنّة السّلوك في تلكم المسالك، وإنّما اشتبه هذا المبحث على بعض النّاس بالمسائل الاعتقاديّة لسببين :

أحدهما أنّه لمّا كان متعلّق هذا المبحث راجعًا إلى التّصديق بوقوع شيء أو عدم وقوعه، كان محلّه الاعتقاد والعقل وكان من الواضح أنّه ليس بعمل ولا أدب، فأشبه المسائل الاعتقاديّة، ولكن شتّان ما بين كون الشّيء من مطلق المدركات بالعقل، وحاصل اطمئنان القلب بوقوعه أو عدم وقوعه، وبين كونه من خصوص ما يجب اعتقاده شرعا؛ لتعلّقه بتقوّم حقيقة الإيمان والإسلام وتوقّفهما عليه.

وبعد هذا فالواجب التّنبيه إلى أنّ هذا المعلوم، لو أنّه داخل في العقيدة الإسلاميّة

التي يطالب المؤمنون بإثباتها، لما كفى في إثباته أخبار الآحاد؛ لأنّ الاعتقاد الدّيني ممّا يطلب فيه القطع واليقين، والقطع واليقين لا يحصل في مثل الأمور الاعتقاديّة إلاّ بأحد أمرين :

البرهان العقليّ والخبر الشّرعيّ القطعيّ، وهو ما كانت نسبته إلى الشّرع قطعيّة وهو الخبر المتواتر، مثل القرآن وأخبار الرّسول ﷺ المتواترة بالنّسبة لعصر الصّحابة، ثمّ كانت دلالته على المراد منه قطعيّة أيضًا كإيجاب الصّلاة [224] وتحريم السّرقة [225]؛ إذ قد يكون الخبر مقطوعًا بصدوره من الله أو رسوله، ولكن معناه ليس مقطوعًا به إذا لم يكن من قبيل النصّ، بل كان من قبيل الظاهر الذي يحتمل معنيين، أحدهما راجح أو من قبيل المجمل الذي يحتمل معنيين على السّواء [226]، وهذا كثير تجد أمثلته فيما اختلف علماء الأمّة في المراد منه من آيات القرآن.

وليس بين أيدينا الآن من المتواتر غير القرآن، وما هو من المعلوم من الدّين بالضّرورة[227]، وأمّا الأحاديث المتواترة فقد قال علماؤنا : ليس في السّنة متواتر، لتعذّر وجود العدد الذي يستحيل تواطؤهم على الكذب في جميع عصور الرّواة بيننا وبين رسول الله ﷺ، وإنّما أكثر الأحاديث رواة لا يعدو أن يكون من المستفيض كما تقرّر في أصول الفقه.

من أجل ذلك لا تجد علماء أصول الدّين مشتغلين بهذه المسألة، إلاّ أنك تجد في بعض كتبهم ما يشير إليها في أثناء الكلام على مسائل الإمامة، التي ألحقوها بمسائل أصول الدّين، وماهي منها كما قال إمام الحرمين [228] (- 478 /1085)

---

224 - قوله تعالى : (وَأَقِيمُوا الصَّلاَة) سورة يونس : 87.

225 - قوله تعالى : (أَن لَّا يُشْرِكْنَ بِاللَّـهِ شَيْئًا وَلَا يَسْرِقْنَ) سورة الممتحنة : 12.

226 - السّيوطي : الإتقان :2/ 24 - 25.

227 - هذه المسألة خلافيّة فهناك من ينفي الأحاديث المتواترة مطلقًا، وهناك من يثبتها.

228 - هو أبو المعالي عبد الله الجويني : السّبكي : طبقات الشّافعيّة : 3 /249 وما بعدها، ابن العماد شذرات الذهب : 3 /358 وما بعدها.

في الإرشـاد ؛ لأنّ مسـائل الإمامـة قـد اختلفـت في معظمهـا فـرق المسـلمين، وكان خلافهـم فيهـا سـببًا في تفسـيق بعضهـم بعضًـا وتكفـير بعضهـم بعضًـا، فأشـبهت الخـلاف في أصـل الاعتقـاد الموجـب لامتشـاق الحسـام، والتّهمـة بالخـروج عـن دائـرة الإسـلام، كمـا فعـل الحروريّـة والأزارقـة [229] في قولهـم : «**لا حكـم إلاّ لله**».

وإذا تقصّينا أقوال المثبتين للمهديّ وجدناها ترجع إلى مذهبين :

أحدهمـا وهـو الأشـهر : مذهـب الإماميّـة يقـول إنّ المهـديّ الـذي يخـرج في آخـر الزّمـان هـو موجـود مـن قبـل، وهـو مختفـي، وهـذا المذهـب قـد تصّدى أصحابنـا إلى ردّه بمـا لخّصـه النّسـفي[230] (- 710/ 1310) في عقيـدة أهـل السّـنة؛ إذ قـال : «ثـمّ ينبغـي أن يكـون الإمـام ظاهـرًا لا متخفيًّـا ولا منتظـرًا» قـال التفتازانـي[231] (- 792/ 1389) في شـرحه : «وأنـت خبـير بـأنّ اختفـاء الإمـام يسـاوي عدمـه في حصـول الأغـراض المطلوبـة مـن وجـود الإمـام، وأنّ خوفـه مـن الأعـداء لا يوجـب الاختفـاء بحيـث لا يوجـد منـه إلاّ الاسم، بـل غايـة الأمـر أن يوجـد إخفـاء دعـوى الإمـام، كمـا كان أبـاؤه الذيـن كانـوا ظاهريـن في النّـاس ولا يدّعـون الإمامـة» اهــ[232].

المذهـب الثّانـي : مذهـب القائلـين بخـروج المهـديّ آخـر الزّمـان مـن غـير دعـوى أنّـه موجـود الآن ولا أنّـه مختفـي، وهـذا قـد قـال بـه بعـض أهـل السّـنة وبعـض الصّوفيّـة، اسـتنادًا للآثـار المرويّـة دون تمحيـص[233]، ذلـك ممّـا لصـق بهـم مـن أقـوال الرّافضـة والإماميّـة، حـين اختلـط العلـم وليـس اعتقادهـم ذلـك بشـيء عظيـم إذا رضـوه لأنفسـهم، فـإنّ اعتقـاد مجيئـه واعتقـاد عـدم مجيئـه سـواء. فـإن قـال قائـل: يترتّـب علـى تحقيـق أمـره عمـل إسـلاميّ هـو وجـوب اتّباعـه عنـد ظهـوره. قلـت:

---

229 - فرقتان انقرضتا من الخوارج.

230 - عبد الله بن أحمد النسفي : اللّكنوي : الفوائد البهيّة : 101 - البغدادي : هديّة العارفين : 1 /464.

231 - هو سعد الدّين مسعود بن عمر : ابن العماد : شذرات الذّهب : 6 /319. - حاجيّ خليفة : كشف الظنون : 1 /434.

232 - شرح العقائد النسفيّة : 143.

233 - سيأتي ذكر الأحاديث الشّريفة لاحقًا.

لهذه النّزعة اختلف المختلفون، وهم في غفلتهم يعمهون، فإنّ سمات الإمام الذي يجب اتّباعه لا يتوسّمها المتوسّمون بملامح وجهه ولا باسمه وباسم أبيه، ولا بخفق أعلامه ولا بأفق ظهوره، فإنّ جميع ذلك يمكن تلبيسه وادّعاؤه باطلاً كما وقع غير مرّة. إنّ الله بيّن لعلماء الأمّة أحكام الملّة بالقواعد والشّروط، فأغنى عن وضع الملامح والرّموز، فالإمام العدل الذي تجب طاعته والدّخول في حزبه وأنصاره، هو الذي استكمل شروط الإمامة والقدرة على حماية البيضة في وقت الحاجة إلى ذلك[234]، فتجتمع على أهليّته الأمّة ويأمن النّاس أن تصيبهم من خروجه فتنة، فإن هو كان كما شرطت الشّريعة البيضاء النقيّة، فهو في غنى عن الأخبار الملفقّة والرّموز الجبريّة، وإلاّ فخير له أن يختبئ في جحره كالخنفساء في الشّتاء، وأن يستزيد على ما أحضر له من عمل وماء، فلا يزال عاكفًا على مزج واحتساء إلى أن يفعل الله به ما يشاء[235].

كيف نشأ القول بالمهديّ المنتظر؟

نبتت قصّة المهديّ من عصف هشيم قصّة الإمام المنتظر عند الشّيعة، وأصل ذلك كلّه أنّ شيعة الهاشميين لّما أخفقوا في دعوتهم بعد تنازل سّيدنا الحسن، ثمّ بعد مقتل سّيدنا الحسين رضي الله عنهما، وبعد استتباب الأمر لبني أميّة[236]، وعلموا أنّ قوّة العرب أصبحت مع بني أميّة لأسباب جمّة، ليس هذا محلّ بسطها، أيسوا من نوال المقصود بالعصبيّة العربيّة، تفرّقوا في البلاد على حنق وغيض، ودبّروا لنجاح دعوتهم بالسّعي إليها من ناحية التأثير الدّيني، وبالسّعي إلى تكوين عصبيّة عجميّة، وقد علموا أنّ المسلمين كلّهم من عرب وعجم لم يزالوا بإيمان ضعيف وتعلّق بدينهم، وشأن أهل الدّعوات السّياسيّة

234 - الماوردي : الأحكام السّلطانيّة : 6.

235 - علق الشّيخ الإمام بقوله : أشرت بهذا إلى الصّورة التي يتخيّلها القائلون باختفاء المهديّ المنتظر، وسيأتي ذكرها في شعر إسماعيل الحميري.

236 - ابن خلدون : كتاب العبر : 2/ 186، 3 /21.

أن يتوسّلوا لترويج أعمالهم بين العامّة بالوسائل الاعتقاديّة، لعلمهم بأنّ عقول العامّة تقتصر عن إدراك الأدلّة العقليّة، وعن توّسم عواقب الأمور، ويتوّسلوا تلقّيهم الأشياء المنسوبة إلى الدّين بمزيد الاعتبار من دون تأمّل ولا إقامة برهان؛ لثقتهم بأنّ ما يجيء في الدّين هو أمر مقطوع بصدقه، سواء اطّلعنا على دليله أم لم نطلّع. فأصحاب الدّعوة يسرّبون دعوتهم للعموم من مسارب الاعتقاد الدّيني، وإنّما تظهر مقدرة الدّعاة في تمويه دعوتهم بطلاء الأمور الدّينيّة، حتّى لا يشّك العموم في أنّ ما يدعونهم إليه هو من الدّين، ولا حظّ فيه لنفوس طالبيه، ويعزّزون ذلك بما يختلقونه منسوبًا إلى إثارة علم الأوّلين، المنبئة بأنّ عاقبة الظّفر والنّجاح والنّصر تكون لهم، حتّى يكونوا في سعيهم على قوّة أقلّ من النّجاح، فيحصل لهم اليقين بأنهم قد نجحوا في العاجلة والآجلة، وقد يجمع الدّعاة في الصّيغة الواحدة بين الأمرين، فينتحلون أخبارا معزوّة للرّسول ﷺ، على أنّها ممّا أخبر عنه الرّسول من علم الغيب المقطوع بوقوعه، فيحصل بذلك أثران في مؤثّر واحد، ومن شأنهم فيما يصنعونه من الأخبار أن يدسّوا فيها ذكر أمارات، تساهم زمانهم أو حالهم أو أنسابهم أو مواطنهم، أو اسم أحد من أئمّة؛ ليتبيّن كونهم المقصود من ذلك الخبر، فإن أعوزهم ذلك لقّبوا بعض دعاتهم بألقاب تواطئ ما سبق من الأخبار، وقد تصفّحنا أنواع ما يعدّونه لهذا الغرض فإذا هي ثلاثة أنواع :

- ❖ **النّوع الأوّل** : آثار مرويّة يرجعونها إلى رسول الله ﷺ.
- ❖ **النّوع الثّاني** : أخبار غيبيّة، يكتبونها بأيديهم، ويعزونها لمن ينسب إليه الكشف أو التنبّؤ بالغيب، ثمّ يبثّونها في العامّة، ويعبّرون عنها بالأجفار؛ لأنّها تكتب في رقّ جفر، وهو الصّغير من أولاد المعز.
- ❖ **النّوع الثالث** : أخبار اضطهاد فيها مبالغات أو مختلفة من أصلها، من شأنها أن ترقّق قلوب سامعيها على الجانب المضهود، علمًا بأنّ النّفوس تميل إلى الضّعيف وإن ابتدأ بالظّلم، وأنّ النفوس تتأثّر بالشّيء المشاهد، ولا تلتفت إلى ما غاب عنها بتعاهد.

فإن تحقّقت أمانيهم من هذه الثّلاثة فذاك، وإن خابت اختلقوا أخبارًا يحيون بها لأنصارهم الأمل، ويدفعون عنهم الإخفاق حتّى يعود نهوضهم بعد دهشة الانهزام، وحتّى لا تنقطع آمالهم في مستقبل الأيّام لما سقط في أيدي شيعة الهاشميّين، كما قلنا جعلوا الأمر لمن بقي من أبناء أمير المؤمنين سّيدنا عليّ رضي الله عنه، وهو السيّد محمّد الملّقب بابن الحنفيّة[237]، وزعم غلاتهم أنّه لم يمت ولا يموت حتّى ينصر دين الله، ولأنّه مختف بغمار في جبال رضوى، ولقبّوه بالمهديّ، وقد قال في ذلك شاعر الشّيعة إسماعيل الحميريّ[238] :

ألا إنّ الأئمة من قريش * ولاة العدل الحقّ أربعة سواء

علي والثّلاثة من بنيه * نعم أسباطه والأوصياء

فسبط سبط إيمان وحلم[239] * وسبط غيبته كربلاء [240]

وسبط لا يذوق الموت حتّى * يقود الخيل يقدّمها اللواء[241]

تغيب لا يرى فينا زمانًا * برضوى عند عسل وماء[242]

وله في استبطاء خروج المهديّ أبيات منها :

ألا قل للوصيّ فدتك نفسي * أطلت بذلك الجبل المقاما

وقال جمهور الشّيعة الإماميّة : إنّ للسّيد الحسن العسكري ولد اسمه محمّد، وأنّه اختفى صغيرًا، وأنّه لا يموت وأنّه المهديّ المنتظر وأنّه سيخرج فيملأ

237 - هو أحد أبناء الإمام علي الخمسة – النّجار : الخلفاء الرّاشدون : 461.

238 - أحد شعراء الشّيعة، له ديوان شعر في فضائل علي وأنّه مليء بالأوهام.

239 - يعني به سيّدنا الحسن.

240 - يعني به سيّدنا الحسين.

241 - يعني به محمّد بن الحنفيّة.

242 - رضوى : جبل جهينة قرب ينبع، وهو كثير الشّعاب صعب المسالك.

الأرض عدلاً كما ملئت جورًا، وفي اعتقادهم أنّه لا يصلح جميع النّاس حتّى يخرج المهديّ، وأنّ لا يخرج حتّى تمتلئ الأرض جورًا.

واتّفق جمهور علماء الأنساب على أنّ السيّد العسكري ليس له ولد. ومن اللطائف في هذا المقام الجاري مجرى الإفحام، ما وقع لأبي الفتح المقدسيّ الشّافعي[243] (- 490/ 1096) مع أحد رؤساء الشّيعة الإماميّة، فإنّ الشّيعي أخذ يشكو فساد الخلق وأنّ الأمر لا يصلح إلاّ بخروج المهديّ المنتظر، فقال له المقدسيّ : «هل لخروجه ميقات معلوم ؟»، قال الشّيعي : « نعم له ميقات معلوم». قال المقدسي : « فلماذا تكونون سببا في حرمان الأمّة من خروجه، فقد سمع النّاس إلاّ إياكم، فلو فسدتم واتّبعتم مذهب المهدي للنّاس، فلماذا لا تطلقوه من سجنه ؟ فأفحم الشّيعي.

تلقّف السّامعون قصّة الإمام المنتظر، فرام كلّ قائم بدولة أن يدخل تحت مظلّتها ويجعل أخبارها مطابقة لنزعته، فإن هو روّج ذلك بين طوائف من النّاس، قلب تلك المظلّة رايةً مبرزًا للنّاس مؤيّدا نحلته ورأيه، وقد قلت آنفا : إنّ من شأن الذين يصنعون أخبار المهديّ أن يدسّوا فيها ذكر أمارات، تناسب حالهم أو صفاتهم أو أسماءهم أو مواطنهم، وربمّا ارتقوا إلى التّصريح بأسماء بعض دعاتهم، فإن أعوزهم ذلك جعلوا للدّاعي لقبا يناسب انطباق ما سبق من مرويّ الأخبار، إن كانت الأخبار سابقة لوقت ظهورهم، فقد صنع أصحاب الدّعوة الهاشميّة في خراسان حديثًا عن ابن مسعود : «بينما نحن جلوس عند رسول الله ﷺ إذ أقبل فتية من بني هاشم، فلما رآهم رسول الله ﷺ ذرفت عيناه وتغيّر، قال فقلت : ما نزال نرى في وجهك شيئًا نكرهه فقال : إنّا أهل البيت اختار الله لنا الآخرة ثمّ الدّنيا، وإنّ أهل بيتي

243 - هو نصر بن إبراهيم النّابلسي المقدسيّ إمام الشافعيّة في عصره : السّبكي طبقات الشّافعيّة : 4 /27 - 29 - ابن العماد شذرات الذّهب : 3 /395 - 396.

سيلقون بعدي بلاء وتشريدًا وتطريدًا، حتّى يأتي قوم من قبل المشرق معهم رايات سود، فيسألون الخير فلا يعطونه فيقاتلون وينصرون. الخ»[244].

فانظر إلى كلمة تشريد المنطبق على المستعصين من بني هاشم بخراسان، وإلى كلمة من المشرق، فإنّ بلاد فارس شرق بلاد العرب وإلى الرّايات السّود، فإنّها سعار أصحاب الدّعوة الهاشميّة المتمحّضة بعد في العباسيّة. وقريب من هذا جميع الآثار المرويّة في أنّ المهديّ من أبناء العبّاس، وأنّ الحقّ معه ومع أصحاب الرّايات السّود، ومع الخارجين من المشرق أو من بلاد مصرّح بأسمائها من بلاد فارس، فقد كان محمّد بن عبد الله بن الحسن المثنىّ بالمدينة يتطلّع إلى الخلافة،ويزعم أنّ أبا جعفر المنصور بايعه بها في مكّة في آخر مدّة مروان بن محمّد الأموي، وأنّه هو الرضيّ من آل البيت.

ولّما حجّ المنصور بالنّاس في خلافة أخيه السّفاح، طلب محمّد بن عبد الله بن الحسن في المدينة فاختفى محمّد، ثمّ في خلافة المنصور لم يزل محمّد بن عبد الله ابن الحسن المثنّى، مختفيا في شعاب الجبل رضوى من بلاد جهينة، فمن هنا دخل ذكر جبال رضوى في قصّة المهديّ المنتظر، واختلطت القصّة من عدّة حوادث. وأيضًا نرى أبا جعفر المنصور وقد لقّب ابنه محمّدا بالمهديّ، وأخذ له العهد بالخلافة، وساعده أنّه سمّي رسول الله ﷺ وأنّ أباه سمّي أبي رسول الله ﷺ.

إذ كان من روايات حديث المهديّ الرّواية القائلة : لّما يواطئ اسمه اسمي واسم أبيه اسم أبي كما سيأتي، فالمهديّ العبّاسي أوّ من تلقّب بالمهديّ وتطلّع إلى أن يكون هو المعني من الأخبار المرويّة في شأن القائم المنتظر[245]. وقد كان لصنيعه ذلك فائدته المطلوبة، إذ قد انقطعت عند بيعته مطامع العلويّين المزاحمين للعبّاسيين في الخلافة، من أواخر مدّة مروان بن محمّد آخر خلفاء بني أميّة، ثمّ

244 - أخرجه ابن ماجة :السّنن : باب خروج المهديّ : 2/ 1066، ط مصر.

245 - ابن خلدون : كتاب العبر : 3/ 186 وما بعدها.

انتحل هذا اللّقب أناس من الثّائرين والنّاجمين في الممالك والأمم، مثل المهديّ الذي قام بالدّعوة العبيديّة في إفريقيّة، ودبّر الثّورة على الدّولة الأغلبيّة [246]، ومثل المهديّ بن تومرت الذي قام بدعوة الدّولة الموّحديّة بإفريقية[247]. ومثل الحاكم بأمر الله الفاطميّ بمصر الذي انقطع خبره، وزعم أصحابه أنّه اختفى فلا يظهر إلاّ في زمن مرغوب.

الآثار المرويّة في المهديّ :

لقد كثرت الآثار المرويّة في المهديّ، المتضمّنة أنّه يجيء في آخر الزّمان، فيملأ الأرض عدلا بعد أن ملئت جورا، وربما خلا بعضها عن ذكر وصف المهديّ، ولكنّه يذكر من صفاته ما يوافق الصّفة التي ذكرت في الأحاديث المذكور فيها وصف المهديّ، وقد أسندها رواتها إلى ثمانية عشر من الصّحابة، وهم عثمان، وعليّ وطلحة وعبد الله بن مسعود وعائشة وأمّ سلمة وأم حبيبة، وأبو سعيد الخدري، وأنس بن مالك، وأبو هريرة، وعبد الله بن عمر، وأبو أيوب، وحذيفة، وأبو أمامة، وعمران بن حصين وثوبان مولى رسول الله، وقرّة بن إياس، وعبد الله بن الحارث «رضي الله عنهم»، بأسانيد مختلفة .

ورجال تلك الأسانيد على تفاوتها قسمان :

قسم اختلف أئمّة الحديث ونقد الرّجال اختلافًا متكافئًا في تعديلهم وتجريحهم، وأسانيدهم هي أمثل أسانيد هذه الآثار، وتلك هي التي رواها التّرمذي وأبو داود وابن ماجه ومجموعها ثمانية طرق سنذكرها.

وقسم يأبى جمهور أهل النّقد قبولهم، وهم الذين انفردت بإخراج أحاديث في هذا الشّأن، المصنّفات المعروفة بالخلط بين الصّحيحين والحسن والضّعيف والموضوع،

246 - هو أبو عبد الله الصّنعاني :إبن أبي الضّياف: إتحاف أهل الزمان : 1 /149 وما بعدها .

247 - ابن أبي دينار : المؤنس : 96 وما بعدها. الونشريسي: المعيار : 2 /453.

والتّساهـل في قـبول الـزّواج مثـل معـاجم الطّبرانـي[248] (- 360 /971)، ودلائـل النّبـوّة للبيهقـي[249] (- 458 /1066)، وتاريـخ ابـن عسـاكر[250] (- 723 /1323)، وتاريخ الخطيب[251] (- 463 /1071)، ومسـتدرك الحاكـم[252] (- 405 /1014)، وحليـة أبـي نعيـم[253] (- 430 /1038). ونحـن نقتصـر هنـا علـى أسـانيد القسـم الأوّل، فإنّهـا أشـبه مـا روي في هـذا الشّـأن ونـترك بقيّتهـا الكثـيرة تجنبّـا للتّطويـل، ومجمـوع أسـانيد الـقسم الأوّل يرجـع إلى ثمانيـة طـرق :

الطّريـق الأوّل : روى الترمـذي وأبـو داود مـن طريـق عاصـم بـن بهدلـة عـن زرّ بـن جيش إلى ابـن مسـعود عـن رسـول اللّه ﷺ : « لـو لم يبـق مـن الدّنيـا إلاّ يـوم لطـوّل اللّه ذلـك اليـوم، حتّـى يبعـث اللّه فيـه رجـلا مـن أهـل بيـتي يواطـئ اسمـه اسمي واسـم أبيه اسم أبـي»[254].

الطّريـق الثّانـي : روى أبـو داود مـن طريـق قطـن بـن خليفـة بسـنده إلى علـيّ، عـن رسـول اللّه ﷺ : « لـو لم يبـق مـن الدّهـر إلاّ يـوم لبعـث اللّه رجـلاً مـن أهـل بيـتي يملؤهـا عـدلا كما ملئـت جـورًا»[255].

الطّريـق الثّالـث : روى أبـو داود مـن طريـق عمـران القطّـان إلى أبـي سـعيد الخـدري قـال رسـول اللّه ﷺ : «المهـدي منّـي أجـدى الجبهـة أقنـى الأنـف يمـلأ الأرض قسـطًا وعـدلا، كمـا ملئـت ظلمـا وجـورا يملـك سـبع سنين»[256].

---

248 - هو أبـو الـقـاسم سليمـان : ابن الـعمـاد : شـذرات الـذّهب : 3/ 30 – ابن خـلّـكـان : وفيـات الأعـيان : 1 /269.

249 - هو أبو بكر أحمد بن الحسين : السّبكي : طبقات الشّافعيّة : 3/3 – كحالة : 1 /206.

250 - هو بهاء الدّين القاسم : شذرات الذّهب : 6 /61 - كحالة : 8 /125.

251 - هو أبو بكر أحمد البغدادي : وفيات الأعيان : 1 /32 - طبقات الشافعيّة : 3 /12.

252 - هو أبو عبد اللّه محمّد النّيسابوري : تذكرة الحفّاظ : 3 /139 – كحالة : 10 / 238.

253 - هو أبو نعيم أحمد الأصبهاني الشّافعي : طبقات الشافعيّة : 3 /7 - 11 – وفيات الأعيان : 1 /32.

254 - أخرجه التّرمذي وقال حسن صحيح : باب ماجاء في المهديّ :3 /343، ط المدينة.

255 - أخرجه أبو داود : باب مهديّ : 3 /183.ط بيروت.

256 - أبو داود : باب مهديّ : 3 /183.

الطّريـق الرّابـع : روى أبـو داود مـن طريـق علـي بـن نفيـل بسـنده إلى أمّ سـلمة رضـي الله عنهـا، أنّ رسـول الله ﷺ قـال : « المهـدي مـن ولـد فاطمـة»[257].

الطّريـق الخامـس : روى الترمـذي وابـن ماجـه مـن طريـق زيـد العمّـي إلى ابـي سـعيد الخـدري أنّ رسـول الله صلّـى الله عليـه وسـلّم قـال : « إنّ في أمـتي المهـديّ يخـرج يعيش خمسًـا أو سبعًا أو تسـعًا مـن سـنين، فيجـيء إليـه الرّجـل فيقـول : يـا مهـديّ أعطني، قـال، فيحثـي لـه ثوبـه مـا استطاع أن يحملـه»[258] وفي بعـض رواياتـه زيـادة قليلـة.

الطّريـق السّادس : روى ابـن ماجـة مـن طريـق يـس العجلـي إلى علـيّ، أنّ رسـول الله ﷺ قـال : «الـمهدي منّـا أهـل البيـت يصلحـه الله في ليلـة»[259].

الطّريـق السّابع : روى ابـن ماجـه مـن طريـق فيـه عبـد الـرّزاق بـن همّـام إلى ثوبـان، أنّ رسـول الله ﷺ قـال :«يقتتـل عنـد كبركـم ثلاثـة كلهـم ابـن خليفـة، ثـمّ يصـير إلى واحـد منهـم حتّـى تطلـع الرّايـات السّـود مـن قبـل المشـرق، فيقتلونهـم قتـلاً لم يقتلـه قـومٌ». ثـمّ ذكـر شـيئًا لا أحفظـه قـال : «فـإذا رأيتمـوه فبايعـوه ولـو حبْـوا علـى الثّليـج فـإنّ خليفـة الله المهـديّ»[260].

الطّريق الثّامـن : روى ابـن ماجـه مـن طريـق عبـد الله بـن لهيعـة إلى عبـد الله بـن الحـارث الصّحابـي، قـال رسـول الله ﷺ :«يخـرج النّـاس مـن قبـل المشـرق فيوطئـون للمهديّ»[261].

وهـذه الطّـرق كلّهـا متكلّـم فيهـا، فأمّـا الأوّل ففيـه عاصـم بـن بهدلـة المعـروف بـان أبـي النّجـود عـن زرّ بـن حبيـش، وقـد ضعّفـه مـن جهـة ضبطـه، وحفظـه ابـن

---

257 - ابن ماجه : السّنن باب خروج المهديّ : 2/ 1367. ط مصر.

258 - التّرمذي : وقال الحسن : 3/ 343 – ابن ماجه بلفظ آخر : 2/ 1367.

259 - ابن ماجه : السّنن باب خروج المهدي : 2/ 1367.

260 - ابن ماجه : م.ن : 2/ 1367.

261 - ابن ماجه : م.ن : 2/ 1367.

سعد[262] (- 230 /845) ويعقوب[263] (- 316 /928) وابن عليّة[264] (- 193 /809) وابن حراش والعقيلي[265] (- 322 /934) ويحيى القطّان[266] (194- / 810). وضعّفه العجلي[267] (- 162 /261 هـ) في روايته عن زرّ بن حبيش. ولذلك لم يخرّج له البخاري ومسلم إلاّ مقرونًا بغيره. فحديثه قيل حسن لا يبلغ مرتبة الصّحة وقيل دون الحسن، وهو الظّاهر الجاري على قاعدة الحديث الحسن، وإن كان التّرمذي وسمه بالحسن والصّحة. قلت: على أنّه ليس فيه ذكر المهديّ، ولكن ذكر رجل من آل البيت يلي أمر المسلمين.

وأمّا الطّريق الثّاني ففيه قطن بن خليفة وقد طعن فيه أحمد بن عبد الله ابن يونس[268]، والدّار قطني[269] (- 385 /995) وابن عياش[270] (- 401 - 1011) والجرجاني[271] (- 377 /987) على أنّه ليس فيه ذكر المهديّ.

وأمّا الطّريق الثّالث ففيه عليّ بن نفيل، وقد ضعّفه أبو جعفر العقيلي وابن عديّ[272] (- 365 /976) في الكامل بنقل المقدسيّ في ذخيرة الحفّاظ.

---

262 - هو أبو عبد الله محمّد ابن سعد، كاتب الواقدي : تذكرة الحفّاظ : 2 /425 - كحالة 10 /21.

263 - هو أبو عوانة يعقوب بن اسحاق النّيسابوري الأسفرايني : تذكرة الحفّاظ : 3 /779. وفيات الأعيان : 2 /407.

264 - هو أبو بشر إسماعيل ابن إبراهيم : تذكرة الحفّاظ : 1 /322 - كحالة : 2 /283.

265 - هو أبو جعفر محمّد بن عمرو : شذرات الذّهب : 2 /295 - هديّة العارفين : 2 /32.

266 - هو يحيى بن سعيد بن فروخ : تذكرة الحفّاظ : 2 /298 - هديّة العارفين : 2 /513.

267 - هو أبو الحسن أحمد بن عبد الله نزيل طرابلس : تذكرة الحفّاظ : 2 /560.

268 - جاء في التّذكرة : المسند أحمد بن يونس بن المسيّب الفتيّ الأصبهاني (- 268 هـ) : 2 /560.

269 - هو أبو الحسن علي بن عمر : تذكرة الحفّاظ : 3 /991 - وفيّات الأعيان : 1 /417.

270 - هو أبو عبد الله محمد بن أحمد صاحب الاشتمال على معرفة الرجال : كحالة : 2 /126.

271 - هو أحمد بن محمد صاحب كتاب الصحيح على المسانيد : إيضاح المكنون : 2 /64 - كحالة : 2 /68.

272 - هو أبو أحمد عبد الله بن عدي : من تصانيفه : الكامل في معرفة الضّعفاء المحدّثين وعلل الأحاديث: طبقات الشّافعية : 2 /233 - شذرات الذّهب : 3 /51.

وأمّا الطريق الرّابع ففيه عمران بن القطّان، وقد ضعّفه ابن معين[273] (- 233 /848) والنّسائي، وطعن فيه يزيد بن زريع بأنّه كان حروريًّا أي من الخوارج الغلاة.

وأمّا الطّريق الخامس ففيه زيد العمّي، وقد ضعّفه أبو حاتم والنّسائي وابن عديّ وابن معين وأبو زرعة[274].

وأمّا الطّريق السّادس ففيه يس العجلي، وقد ضعّفه البخاري وابن عديّ وقال: «إنّه يعرف بهذا الحديث حديث المهديّ.»

وأمّا الطّريق السّابع ففيه عبد الرّزاق بن همّام وقد ابتدع في آخر عمره، ولا يحتّج بغير ما هو في مسنده، وهذا الحديث لم يذكروا أنّه في مسند عبد الرّزاق بل هو ممّا روى عنه من غير مسنده.

وأمّا الطّريق الثّامن ففيه عبد الله بن لهيعة، وقد ضعّفه ابن معين ووكيع[275] (- 306 /118) ويحيى القطّان وابن مهديّ[276] (- 198 /814).

الرّأي في الآثار من جهة علم الحديث :

إذا علمت حال أسانيد هذه الأخبار المرويّة في سنن أبي داود والتّرمذي وابن ماجه، علمت أنّها ليست من مرتبة الأحاديث الصّحيحة ولاهي من مرتبة الحسن؛ إذ لم تستوقف شرط الحسن وهو أن يكون رجال سنده سالمين من التّهمة، معروفين بالضّبط مقبولي الحديث. لكنّهم لم يصلوا في تمام الضّبط إلى مرتبة أهل الصّحيح، فتكون هذه الأحاديث من قسم الحديث الضّعيف، لأنّ

---

273 - هو أبو زكريا يحيى بن معين، له كتاب معرفة الرجال : المسعودي مروج الذهب : 7 /231 – كحالة : 13 /232.

274 - ذكر صاحب التّذكرة العديد من الحفّاظ المحدثين تحت اسم : أبو زرعة : 3/ 997 - 1001.

275 - أبو بكر محمّد بن خلف الضّبي : شذرات الذّهب : 2 /249 - كحالة : 9 /284.

276 - هو أبو سعيد عبد الرّحمان اللؤلؤي : تذكرة الحفّاظ :1 /329 - الزّركلي : 4 /115.

أسانيدها لم تسلم من الاشتمال على راوٍ ضعيف، وبعض رواة أسانيدها مطعون فيهم، وإنّ من تكلّم فيه منهم وإن كانوا قد قَبِلَهُم بعض أهل النّقد فقد ردّهم بعضهم، فتعارض فيهم الجرح والتّعديل والرّد والقبول، وقد استقرّ عند علماء الحديث وأصول الفقه، أنّ الجرح إذا صدر من أهل المعرفة، مقدّم على التّعديل الصّادر منه فيقدّم الجرح، ولدى غير الطّائفتين المجروحين والمعدّلين؛ أي لدى من يعتمد على أقوال أئمّة هذا العلم، وهذه القاعدة مسّلمة معمول بها[277].

ولم يزل أئمّة العلماء مثل مالك وأصحابه والبخاري ومسلم، يتحرّون في أخذ الحديث أن يكون من أهل العدالة والضّبط والبصر بالرّجال، وقد ترجم مسلم في مقدّمة صحيحه باب النّهي عن الرّواية عن الضّعفاء ومن يرغب عن حديثهم[278]، وأنّ الإسناد عن رسول الله ﷺ وهو من أسس الدّين، فلا يقبل فيه إلاّ الثّقات الأثبات، وروي عن ابن سيرين[279] (- 110 /729) أنّه قال: «إنّ هذا الحديث دين فانظروا عمّن تأخذون دينكم»[280]، روى ابن وهب[281] (- 197 /813) عن مالك رحمه الله أنّه قال: «أدركت بالمدينة أقوامًا لو استسقى بهم القطر لسقوا، قد سمعوا الحديث كثيرًا ما حدّثت عن أحد منهم شيئًا، لأنّهم كانوا ألزموا أنفسهم خوف الله والزّهد، وهذا الشّأن (يعني الحديث) يحتاج إلى رجل معه تقى وورع وإتقان وفهم وعلم، فيعلم ما يخرج من رأسه وما يصل إليه غدا».

وروى مسلم عن يحيى بن سعيد القطّان أنّه قال: «لم نر أهل الخير في شيء أكذب منهم في الحديث، (يريد أنّهم يكذبون عن توهّم وغلط وحسن ظنّ بمن يروي لهم شيئا إلاّ عن عمد، إذ لو كان عن عمد لم يكونوا أهل الخير)». وقد

---

277 - أبو لبابة حسين: الجرح والتّعديل: 51 وما بعدها.

278 - مسلم بشرح النّووي: 1/ 76 وما بعدها.

279 - هو أبو بكر محمّد بن سيرين، محدّث ومفسّر ومعبّر للرّؤيا: الزّركلي الأعلام: 7/ 27 - كحالة: معجم المؤلّفين: 10/59.

280 - مسلم بشرح النّووي، باب بيان أنّ الإسناد من الدّين: 1/ 84.

281 - هو عبد الله بن وهب المالكي: عياض المدارك: 3/ 183 - الشيرازي: طبقات الفقهاء: 150.

قـرّر أئمّـة الحديـث أنّ أسـباب الوضـع كثـيرة منهـا الافـتراء والنّسـيان والغلـط[282]، ومنهـا التعمّـد عـن حسـن نيّـة باعتقـاد أنّ فيمـا يرويـه حمـل النّـاس علـى فعـل الخـير، كمـا قـال بعـض الوضّاعـين لمـا قيـل لـه : إنّ رسـول الله ﷺ قـال : «مـن كـذب علـيّ متعمّـدا فليتبـوأ مقعـده مـن النّـار»[283]، فقـال : إنّمـا كذبـت لـه لا عليـه، ويكـون لتأييـد المذاهـب والآراء وأنّ سـتور التّمويـه والتّلبيـس في أحـوال الـرّواة وأسمائهـم الخلابّـة، أصنـاف منهـا الخصيـب ومنهـا الشـفّاف.

واتّفـق علمـاء السّـنة علـى عـدم قبـول الحديـث الضّعيـف فيمـا عـدا فضائـل الأعمـال، واختلفـوا في قبولـه في خصـوص فضائـل الأعمـال بنـاءً، علـى أنّ فضائل الأعمـال داخلة تحـت كلّيـات شـرعيّة هـي الشّـاهدة لقبولـه بوجـه كلـيّ، فـلا يفيدهـا الحديـث الضّعيـف إلاّ تعيـين وقـت أو عـدد.

الرّأي فيها من جهة النظر :

لعـلّ فيمـا مهّدتـه أوّل هـذا المقـال مقنعـا للفظـه لا تفوتـه معـه الدّواعـي الوافـرة، الـتي بعثـت علـى ظهـور هـذه الأخبـار بـين النّـاس وتطايرهـا في الآفـاق وكثـرة رواتهـا.

وأزيـد هنـا ماهـو أخـصّ، وهـو أنّ أخبـار المهـديّ، لـو كانـت مـن الشّـهرة الصّحيحـة بالحـال الـتي نشـاهد عليهـا أسـانيدها، مـن عزوهـا إلى روايـة ثمانيـة وعشـر مـن الصّحابـة بأسـانيد مختلفـة، وكانـت تلـك النّسـبة حقّـا وأسـانيدها مقبولـة. لمـا فـات جميعهـا أو بعضهـا الإمامـين الجليلـين البخـاريّ ومسـلما في صحيحيهمـا، المجعولـين لروايـة مـا صـحّ عـن رسـول الله ﷺ في جميـع أنحـاء العلـم، حتّـى كيفيّـة الأكل والاضطجـاع، إذ لا يجـوز مثلهمـا في إحاطتهمـا وحفظهمـا وخبرتهمـا بالرّجـال، حديـث بلـغ مـن الشّـهرة ذلـك المبلـغ لـو كانـت شـهرة صادقـة.

282 - مقدّمة ابن الصلاح : 47.

283 - مسلم بشرح النّووي : باب تغليظ الكذب على رسول الله ﷺ: 1 /66 - 67.

ومن هنا نتيّقن إلى مغمز لطيف، وهو أنّ كثرة أسانيد هذا الحديث ورواياته، ممّا يشير لنا ريبة قويّة في حرص مشيّعيه على رواجه بين النّاس[284]. فيكتسب بتلك الطّرق المختلفة شهرة قويّة حتّى يطمئن له عامّة المسلمين، وهل تظنّ أنّ رسول الله ﷺ الذي سكت عن التعرّض للخلافة من بعده، مع عظم أمرها وشرف منصبها في الدّين، ومع ما يتوقّع من الفتنة بين المسلمين عقب وفاة الرّسول ﷺ، لولا أن عصم الله هذه الأمّة ببركة نبيّها، حتّى التجأ كبراء الصّحابة يوم السّقيفة، إلى استنباط شروط الخليفة من طريق ترسم إشارات أفعال رسول الله ﷺ في حياته، مثل وصايته بالأنصار ولم يوص بالمهاجرين، ومثل تقديمه أبا بكر للصّلاة في مرضه، ومن طريق المصلحة العامّة مثل قول أبي بكر: «إنّ العرب لا تدين إلاّ لهذا الخبر من قريش»، أيترك رسول الله ﷺ ذلك كلّه ويهتّم ببيان قائم يقوم في أمّته في آخر الزّمان، فيملأ الأرض عدلاً بعد أن ملئت جورا. هذا حال أمر الرّوايات في حال المهديّ، وخلاصة القول فيها من جهة النّظر أنّها مستبعدة مسترابة، وإنّنا لو سلّمنا جدلا بارتفاعها على رتبة الضّعف، فإنّا لا نستثمر منها عقيدة لازمة ولا مأمورات مندوبة بلى جازمة.

أمّا بقيّة الآثار المرويّة في هذا الشّأن ممّا هو نازل في الضّعف عن مرتبة هذه الطّرق وتلك، مازادتها كثرتها إلاّ اضطرابًا وتناقضا وندّا على قصد صانعها.

هذا ملاك حالها ولا حاجة إلى التّطويل بتشخيص ذلك تفصيلاً، فمن شاء فليرجع إليها في مظانّها، فإذا تأملّها تأمّل النّاقد البصير وجد مخيّلة التحزّب والعصبيّة واضحة فيها، ووجد معظمها يرمي إلى اليأس من نجاح أمر الأمّة على أيدي خلفاء بني أميّة، وأنّها لا نجاح لها إلاّ بولاة من بني هاشم وأنصارهم، ثمّ وجد جميعها لا يعدو خدمة ثلاثة أحزاب، فقسم يلمّح إلى العلويّين وهو معظمها، وقسم يلمّح إلى العباسيّين، وقسم بقي مطلقا لبني هاشم،

284 - ذكر القرطبي في تذكرته أبوابا كثيرة حول المهديّ : 2/ 609 - 618.

ومن هذا القسم ما يظهر أنّه قصد منه الانتصار للزّبيريّة، والقصد من ذلك الحطّ من الأمويّين، من العجب أنّك تجد في بعض رواياتها التجاوز إلى تعيين المقصود الأخصّ من منتحليها، فبعضها يسّمي القبائل مثل تميم وكلاب وأهل الشّام وأهل العراق، وبعضهم يسّمي البلاد مكّة والمدينة والشّام والعراق والكوفة والزّوراء، ودمشق وبيت المقدس وطبريّة والأردن ومصر والقسطنطينيّة وكوكة وخراسان واصطخر والمشرق، وبعضها يسّمي الأشخاص السّفياني والقحطاني والنّفس الزّكيّة والمنصور والسّفاح وشعيب ابن صالح التّميمي، وكثير منها تصّرح بأنّ اسم المهديّ محمّد واسم أبيه عبد الله.

فإذا رجعت إلى ما قدّمته لك في التّمهيد، لم يعوزك التّحكم في شأنها ﴿فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ﴾[285]. وهذا المبحث على تقادم عهده وإخفاق زنده، هو من المباحث التي أرى للمسلمين الإعراض عن الاشتغال بها تعضيدا أو تزييفا.

وأعجب لتفاقم الجدال في شأنها، وشأنه أن يكون خفيفا؛ إذ هي مسألة لا تفيدهم عملا في دينهم ولا في دنياهم، فما كان لها من الأهميّة كان لدى طوائفهم أن تكون شغل أولاهم وأخراهم، ولكن حين عنّ فيها الجدال وكثر القيل والقال فحقيق بالعلم عندئذ إظهار سلطانه، ليحقّ الحقّ ويدع الباطل راسيًا في أشطائه[286].

---

285 - سورة ق:22.

286 - ابن عاشور: تحقيقات وأنظار:نقلا عن مجلّة هدي الإسلام : 49/60.

28 - شفاعة الرّسول ﷺ

قال الشّيخ الإمام: «جاءني من الأستاذ حسن قاسم مدير مجلّة هدي الإسلام، كتاب يشعرني فيه بالعزم على إصدار عدد ممتاز من المجلّة لذكرى مولد الرّسول ﷺ، ورجا منّي أن أكتب كلمة في ذلك، ولكنّ الكتاب بلغني بأخرة من الوقت، في حال تراكم أشغال بين يدي ولولا أنّ أغتبط بالمشاركة في هذا العمل المبارك، للذت بالاعتذار وقد تذكّرت أنّي كنت وعدت على صفحات مجلّة هدي الإسلام، أن أكتب في حديث «شفاعتي لأهل الكبائر من أمّتي» إجابة لسؤال حسن إبراهيم موسى الذي أرجأته منذ مدّة. فقلت : هذا الوفاء قد أطلّ زمانه وأقام، ورأيت هذا البحث جديرًا بالتّحقيق والتّحرير لتعلقه بالسّيرة وأصول الدّين.

الجواب : الشّفاعة توسّط سيّد أو حبيب أو ذوي نفوذ لدى من يملك عقوبة أو حقّا، بأن يعدل عن الأخذ به[287]. وقد كانت عند العرب في الغالب من شعار الودد، وفي الحديث قالوا : «هذا جدير إن خطب أن يَنْكِحَ وإن شفع أن يشّفع»[288]. وفي شفاعة الحبيب قال الشّاعر :

ونبئت ليلى أرسلت بشفاعة * إليّ فهلاّ نفس ليلى شفيعها

شفع الشّعراء عند الملوك لما للشّعر النّفوذ، شفع علقمة الفحل عند الملك عمرو

287 - ابن منظور: لسان العرب المحيط : 2 /334.

288 - في البخاري : قالوا : حرّي إن خطب أن يُنْكَحَ وإن شفع أن يشفّع : ابن حجر : فتح الباري باب الأكفاء في الدّين: 9 /132.

ابـن هنـد في أخيـه شـاس، وأسـرى مـن قومـه، ولم يتوّسـل لـه إلاّ بكونـه نزيـلاً في بـلاده غريبًـا عـن قومـه فقـال :

فلا تحرمني نائلاً من شفاعة * فإنّي امرؤ وسط القباب غريب

وقـد تطلـق الشّـفاعة مجـازًا وتسـامحًا في الوسـاطة في الخـبر ورفـع الدرجـة، ومنـه قولـه تعـالى : ﴿مَـنْ يَشْـفَعْ شَـفَاعَةً حَسَـنَةً يَكُـنْ لَـهُ نَصِيـبٌ مِنْهَـا﴾[289]، وقـول النـبيّ ﷺ في الحديـث الصّحيـح : « اشـفعوا فلتؤجـروا ويقضـي الله علـى لسـان رسـوله مـا شـاء»[290]، وقـول دعبـل الخزاعـي :

شفيعك فاشكر في الحوائج إنّه * يصونك من مكروهها وهو يخلق

ومـن الشّـواهد لذلـك نكتـة تاريخيّـة قـلّ أن يتفطّـن لهـا، وهـو مـا وقـع فيـه ظهـير الخليفـة القـادر بـالله، الـذي أصـدر للسّـلطان يمـين الدّولـة محمـود الغزنـوي بولايـة خراسـان، فقـد جـاء فيـه : ولّينـاك كـورة خراسـان، ولقّبنـاك يمـين الدّولـة بشـفاعة أبـي حامـد الإسـفرائيني»[291].

والمـراد بالشّـفاعة الثّابتـة لرسـول الله ﷺ، شـفاعته يـوم القيامـة للنّـاس عنـد الله تعـالى لدفـع مـا يلاقونـه مـن العـذاب. وإذ قـد أراد الله تعـالى إكمـال الشّـفاعة وسمّاهـا بالمقـام المحمـود فقـال تعـالى : ﴿عَسَـى أَنْ يَبْعَثَـكَ رَبُّـكَ مَقَامًـا مَحْمُـودًا﴾[292]. تكميـلا لفضائلـه في الآخـرة علـى حسـب مالـه مـن السّـؤدد والقبـول عنـد الله تعـالى، فقـد أعطـي أهـل السّـيادة الدّنيويّـة الزّائلـة خصلـة الشّـفاعة الزّائلـة، وأعطـي صاحـب السّـيادة الحقّـة الدّائمـة الشّـفاعة الصّادقـة في دار الخلـود.

---

289 - سورة النّساء : 85.

290 - البخاري بشرح فتح الباري : باب قوله تعالى : (مَنْ يَشْفَعْ شَفَاعَةً) : 10/ 451.

291 - جـاء في التّعليـق : هـو الشّـيخ أبـو حامـد بـن أبـي طائـر الأسـفرائيني شـيخ العـراق (408- هــ/1016م) وكان معـدودا مـن مجـدّدي هـذه الأمّـة الـوارد فيهـم حديـث : (يبعـث الله علـى رأس كلّ مائـة سـنة مـن يجـدّد لهـذه الأمـة أمـر دينهـا)- ترجـم لـه ابـن العمـاد مثـلاً : شـذرات الذّهـب : 3/ 178.

292 - سورة الإسراء : 79.

وخصّه بها كما خصّه بفضائل لم يشاركه فيها أحد، فقد روى مالك في الموطّإ والبخاريّ ومسلم في صحيحيهما، عن جابر بن عبد الله : أنّ رسول الله ﷺ قال: «أعطيت خمسًا لم يعطهنّ أحد قبلي: نصرت بالرّعب مسيرة شهر، وجعلت الأرض لي مسجدا وطهورا، وأحلتّ لي الغنائم، وأعطيت الشّفاعة، وكان النبيّ يبعث على قومه خاصّة وبعثت إلى النّاس عامّة»[293].

وفي صحيحي البخاري ومسلم عن أنس بن مالك وأبي هريرة وحذيفة، قال رسول الله ﷺ : «يجمع الله النّاس يوم القيامة في صعيد واحد وتدنو الشّمس من رؤوس الخلائق، فيبلغ النّاس من الكرب والغمّ ما لا يطيقون، فيهتمّون بذلك فيقولون : لو استشفعتنا إلى ربّنا حتّى يريحنا من مكاننا، ثمّ ذكر أنّهم يأتون آدم ثمّ نوحا ثمّ إبراهيم ثمّ موسى ثمّ عيسى فكلّ يعتذر، وأنّ عيسى يقول : ائتُوا محمّدًا عبدًا قد غفر له ما تقدّم من ذنبه وما تأخّر، قال فيأتوني فأستأذن على ربّي فيأذنه لي، فإذا رأيته وقعت ساجدًا فيدعني ما شاء الله، ثمّ يقول يا محمّد ارفع رأسك قل تسمع وسل تعط واشفع تشفّع، فأرفع رأسي فأحمد ربّي بتحميد يعلّمنيه ربّي، ثمّ أشفع فيحدّ لي حدّا فأخرجهم من النّار وأدخلهم الجنّة ثمّ أعوذ فأقع ساجداً.»

ووصف مثل ما يصف في المرّة الأولى : «ثمّ أشفع فيحدّ لي حدًّا فأخرجهم من النّار وأدخلهم الجنّة. قال : فلا أدري في الثّالثة أو في الرّابعة فأقول ما بقي في النّار إلاّ ما حبسه القرآن أي وجب عليه الخلود». وزاد مسلم عن حذيفة : «ويقوم محمّد ﷺ فيأذن له فيضرب الصّراط ويمّر النّاس على الصّراط، فيمرّ كمرّ الريح ثمّ كمرّ الطير وشدّ الرّحال تجري بهم أعمالهم، ونبيّكم قائم على الصّراط يقول : ربّي سلّم سلّم حتّى نعجز أعمال العباد حتّى يجيء الرّجل فلا يستطيع السّير إلاّ زحفًا، وفي حافتي الصّراط كلاليب معلّقة مأمورة بأخذ من أمرت به فمخدوش ناج ومكدوس في النّار»[294].

293 - البخاري : بهامش فتح الباري : باب قول النّبيّ ﷺ : «جعلت الأرض لي مسجدا وطهورا» : 1 /533.

294 - مسلم بشرح النّووي : باب الشّفاعة : 3 /58.

وفي صحيحي البخاريّ ومسلم عن أبي هريرة وجابر بن عبد الله وأنس بن مالك، يزيد بعضهم على بعض عن رسول الله ﷺ أنّه قال: «لكلّ نبيّ دعوة مستجابة فأريد أن أختبئ دعوتي شفاعةً لأمّتي يوم القيامة، فهي نائلة من مات من أمّتي لا يشرك بالله شيئًا.»[295]. وفي صحيح البخاريّ عن أبي هريرة قيل: «يا رسول الله من أسعد النّاس بشفاعتك يوم القيامة، قال رسول الله: «أسعد النّاس بشفاعتي يوم القيامة من قال: **لا إله إلاّ الله خالصًا** من قلبه»[296]. وفي صحيح مسلم عن أنس قال رسول الله ﷺ: «أنا أوّل النّاس يشفع في الجنّة»[297].

وفي صحيح مسلم عن جابر بن عبد الله عن رسول الله ﷺ «أنّ الله يخرج قومًا من النّار بالشّفاعة، يريد شفاعة محمّد ﷺ لأنّ التّعريف للعهد»[298]. وروى أبو داود والتّرمذي وابن ماجه وأحمد بن حنبل بأسانيدهم، عن أنس بن مالك وجابر بن عبد الله أنّ رسول الله ﷺ قال: «شفاعتي لأهل الكبائر من أمّتي»[299] قال التّرمذي: هو حديث حسن غريب[300].

وفي صحيح مسلم عن جابر بن عبد الله: «أنّ مقام محمّد ﷺ المحمود هو الذي يخرج الله به من يخرج من النّار»[301].

فشفاعة رسول الله ﷺ يوم القيامة أمر ثابت على الجملة بأدلّة القرآن. قال الله تعالى: ﴿مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ﴾[302] وقال تعالى:

---

295 - مسلم بشرح النّووي: باب الشّفاعة: 3/ 73 - 74.

296 - البخاري: باب الحرص على الحديث: فتح الباري: 1/ 193.

297 - مسلم بشرح النّووي: باب الشفاعة: 3/ 73.

298 - مسلم بشرح النّووي: باب خروج عصاة المؤمنين من النّار: 3/ 50 - 51.

299 - ابن ماجة: كتاب الزّهد: 2/ 1441.

300 - التّرمذي: الجامع الصّحيح: باب ما جاء في الشّفاعة: 4/ 45.

301 - مسلم بشرح النّووي: باب المقام المحمود: 3/ 51.

302 - سورة البقرة 255.

﴿وَلَا تَنْفَعُ الشَّفَاعَةُ عِنْدَهُ إِلَّا لِمَنْ أَذِنَ لَهُ﴾[303] وثبوتًا للنّبيّ ﷺ بأدلّة من القرآن قال تعالى: ﴿عَسَى أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَحْمُودًا﴾[304] ما ثبت في الصّحيح ورويناه آنفا.

والشّفاعات على ما حقّقته أيمّتنا خمسة أقسام:

الأوّل: الشّفاعة إلى الله في إراحة الأمم من هول الموقف، بأن يعجّل حسابهم وتسّمى بالشّفاعة العظمى؛ لأنّها أعمّ أقسام الشّفاعات وهي من خصائص محمّد ﷺ، صريح حديث البخاري ومسلم عن حذيفة بن اليمان.

الثّاني: الشّفاعة لإدخال قوم من المؤمنين الجنّة بغير حساب، وهذه أيضا من خصائص النّبي ﷺ كما في حديث أبي هريرة في صحيح مسلم.

الثّالث: الشّفاعة في قوم استوجبوا النّار فيعتقهم الله منها.

الرّابع: الشّفاعة لإخراج المؤمنين من النّار بعد أن يعذّبوا، على ما اقتضاه حديث أنس وأبي هريرة وحذيفة في الصّحيحين.

الخامس: الشّفاعة لرفع الدّرجات في الجنّة.

وإطلاق اسم الشّفاعة على القسم الأخير مجاز وتسامح. وإنّما هي وساطة ووسيلة لزيادة النّفع، في كلام عياض ما يدّل على أنّ هذا القسم من خصائص محمّد ﷺ؛ إذ ورد في صحيح الآثار أنّ الأنبياء والملائكة يشفعون هذه الشّفاعة، وبذلك جزم عياض في إكمال مسلم.

وأمّا بقيّة الأقسام فاختصاص ﷺ بالقسم الأوّل الذي هو الشّفاعة العظمى، وبالقسم الثّاني، والقسم الثّالث، ثبت بصحيح الآثار التي لا معارض لها من مثلها، وأمّا

303 - سورة سبأ: 23.

304 - سورة الإسراء: 79- راجع مسألة الشّفاعة في القرطبي: التّذكرة: 1/ 246.

القسم الرّابع فقد ورد في بعض صحيح الآثار، أنّ الملائكة والأنبياء يشفعون، وبه جزم عياض في الإكمال أيضا.

ولم يجب عياض عمّا تضمّنه حديث الموطّإ والصّحيحين من اختصاص رسول الله ﷺ بالشّفاعة على الإطلاق، ورأى أن يكون الجواب على مجاراة ما جزم به عياض رحمه الله، أن يكون محمل حديث الموطّإ والصّحيحين: «أعطيت خمسًا لم يعطهنّ أحد قبلي..»[305] فذكر منها: وأعطيت الشّفاعة، أمّا الشّفاعة العظمى فيكون التّعريف للعهد أو للكمال: وإمّا على جنس الشّفاعة بقيد تحقّق إجابة شفاعته، لما ورد في حديث الصّحيحين عن أنس وجابر وأبي هريرة أنّ رسول الله ﷺ قال: «لكلّ نبيّ دعوة مستجابة، فأردت أن أختبئ دعوتي شفاعة لأمّتي يوم القيامة»[306].

وأمّا حديث: «شفاعتي لأهل الكبائر من أمّتي» فهو يقتضي تخصيص الشّفاعة بكونها لأهل الكبائر من المسلمين، فتعيّن حمل هذا الحديث على أنّ المراد بالشّفاعة فيه القسمان الثّالث والرّابع، وهما اللذان يتحقّق فيهما معنى الشّفاعة بمعناه اللّغوي الأتمّ؛ لأنّها شفاعة تتحقّق بها النّجاة من أثر الجناية نجاة مستمّرة، بخلاف القسم الأوّل، فإنّها شفاعة لنجاة خاصّة من آلام الموقف، وبخلاف الخامس إذ إطلاق الشّفاعة عليه مجاز كما علمته.

والتّحقيق عندي في شأن هذه الشّفاعات أنّه ما ورد من الآثار ممّا ظاهره إثبات شفاعة النّبيين وصالحي المؤمنين والملائكة أنّها شفاعة مجازيّة؛ لأنّها إمّا دعاء كقول النّبيين على الصّراط: «اللهمّ سلّم سلّم»[307]، كما في حديث أبي هريرة وأبي سعيد الخدري في الصّحيحين؛ وإمّا شهادة وتعريض بالتّشفّع كقول المؤمنين النّاجين في شأن المؤمنين الذين أدخلوا النّار: «ربّنا كانوا يصومون معنا

---

305 - البخاري بهامش فتح الباري: سبق ذكر الباب: 1/ 533.

306 - مسلم بشرح النّووي: باب الشّفاعة: 3/ 73 - 74.

307 - مسلم بشرح النّووي: باب الشّفاعة: 3/ 71 - 92. البخاري بهامش فتح الباري: باب الصراط جسر جهنّم: 1/ 445.

ويصّلـون ويحجّـون. فيقـول الله لهـم : أخرجـوا مـن عرفتـم»، فهـذا إذن مـن الله لهـم بعـد شـهادتهم كمـا اقتضـاه حديـث أبـي سـعيد الخـدري في صحيـح مسـلم، وإمّـا تلقّي إذن مـن الله تعـالى كمـا ورد أنّ الله يأمـر الملائكـة بإخـراج مـن مـنّ عليـه ممّـن لا يشـرك بـالله شـيئا، كمـا في حديـث أبي هريـرة وأبـي سـعيد في الصّحيحـين. وعليـه فمـا وقـع في بعـض روايـات حديـث أبـي سـعيد في صحيـح مسلم، فيقـول الله تعـالى شـفعت الملائكـة وشـفع النّبيـون هـو مـن بـاب المجـاز، أي وسـطت الملائكـة واسـتجيب دعـاء النّبيـين بالسّـلامة، وقبلـت شـهادة المؤمنـين لأقوالهـم بالإيمـان والأعمـال الصّالحـة، وعليـه فحمـل حديـث الموطّإ والصّحيحـين، المصّـرح بأنّـه أعطـي الشّـفاعة ولم يعطهـا أحـد قبلـه أن يكـون علـى ظاهـره. ويـدّل لـذلك أنّ حـديث الصّحيحـين الـمرويّ عـن أنس وأبـي هريـرة وحذيفـة صريح في أنّ القسـم الرّابـع مـن الشّـفاعات مـن خصائـص النـبيّ ﷺ لتفضّـي أفضـل بقيـة الرّسـل منهـا.

وقـد أنكـر بعـض أقسـام الشّـفاعة طوائـف مـن المبتدعـة في الدّيـن، وأوّل مـن أنكـر الشّـفاعة الخـوارج في عصـر الصّحـابة، ففـي صحيـح مسـلم عـن يـزيد الفقـير قـال: «كنـت قـد شـغفني رأي مـن رأي الخـوارج فخرجنـا في عصابـة ذوي عـدد، نريـد أن نحـجّ ثـمّ نخـرج علـى النّـاس فمررنـا علـى المدينـة، فـإذا جابـر بـن عبـد الله جالـس إلى سـارية يحـدّث النّـاس عـن رسـول الله ﷺ، فـإذا هـو قـد ذكـر الجهنميّـين (أي أهـل المعاصـي الذيـن يخرجـون مـن النّـار فيسـمّيهم أهـل الجنّـة الجهنميّـين) كمـا ورد في حديـث عمـران بـن حصـين وأنـس بـن مالـك، قـال يزيـد : فقلـت لـه : يـا صاحـب رسـول الله، مـا هـذا الـذي تحدّثـون، والله يقـول : **﴿رَبَّنَـا إِنَّـكَ مَنْ تُدْخِـلِ النَّـارَ فَقَدْ أَخْزَيْتَـهُ﴾**[308] ويقـول : **﴿كُلَّمَـا أَرَادُوا أَنْ يَخْرُجُـوا مِنْهَـا مِنْ غَمٍّ أُعِيـدُوا فِيهَـا﴾**[309]، فقـال : أتقـرأ القـرآن؟، قلـت: نعـم، قـال : فهـل سمعـت بمقـام محمّـد

---

308 - سورة آل عمران : 192.

309 - سورة الحجّ :22 .

يعني قوله تعالى : ﴿عَسَى أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَحْمُودًا﴾[310]، قلت : نعم، قال : فإنّه مقام محمّد المحمود الذي يخرج به من يخرج، ثمّ نعت وضع الصّراط ومرّ النّاس عليه»[311].

وإنّ إنكار الشّفاعة مبنيّ على أصلهم، فإنّهم يقولون إنّ مرتكب الكبيرة مستوجب الخلود في النّار إلاّ أن يتوب، فإن قد تاب فالشّفاعة عبث؛ لأنّها تحصيل حاصل، وإن كان لم يتب فالشّفاعة محال؛ لأنّها لا تفيد المشفوع فيه شيئًا لوجوب خلوده في النّار، وأدّلتهم في ذلك ظواهر من القرآن أن تقتضي خلود مرتكب الكبيرة والإيمان إلى أنّه كافر.

وتلك الأدّلة عندهم أقامت لهم أصلاً قاطعا من أصول الاعتقاد في نظرهم، واستدلّوا على بطلان الشّفاعة بالخصوص بقوله تعالى : ﴿وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ﴾[312]، وقوله : ﴿مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَ يَوْمٌ لَا بَيْعٌ فِيهِ وَلَا خُلَّةٌ وَلَا شَفَاعَةٌ﴾[313] فلذلك تأوّلوا الآيات التي تقتضي وجود الشّفاعة لمنافاتها للأصل القاطع، وقد كان حديث جابر من أعظم الحجج على بطلان مقالة الخوارج، ولذلك لمّا حدث به عصابة يزيد الفقير التي عزمت على الخروج على النّاس تبعا للخوارج، علمت تلك العصابة صدق ذلك الصّحابيّ الشّيخ، قال يزيد الفقير : فرجعنا فوا الله ما خرج منّا غير رجل واحد.

ووافقهم المعتزلة على ذلك مع اختلاف الدّليل، وذلك أنّ المعتزلة يقولون بخلود مرتكب الكبيرة في النّار إن لم يتب، ولا يجوّزون المغفرة له لأنّ الإحسان للمسيء والإساءة للمحسن قبيح يستحيل صدوره من الله تعالى، وتأوّلوا ما ورد في الشّفاعة بأنّها شفاعة لرفع الدّرجات في الجنّة.

---

310 - سورة الإسراء : 79.

311 - مسلم بشرح النّووي : باب خروج عصاة المؤمنين من النّار : 3/ 50.

312 - سورة البقرة :48 – ذكر ابن حجر إنكار الخوارج والمعتزلة للشّفاعة، فليراجع : فتح الباري : 13/ 459.

313 - سورة البقرة : 254.

ومذهبنا معاشر أهل السّنة أنّ الشّفاعة ثابتة وسبيلنا في ذلك أنّها جائزة عقلاً، وأنّها ليست بقبيح وأنّ الصفح عن بعض عقاب المذنب ليس بقبيح، وأدلّتنا السّمعيّة واضحة من الكتاب والسّنة، ومحمل آيات نفي الشّفاعة على الكفّار بقرينة قوله : ﴿مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ﴾[314] لأنّ اصطلاح القرآن في الظّلم إنّه الشّرك قال تعالى : ﴿إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾[315]، وقال: ﴿وَمَنْ يَقُلْ مِنْهُمْ إِنِّي إِلَهٌ مِنْ دُونِهِ فَذَلِكَ نَجْزِيهِ جَهَنَّمَ كَذَلِكَ نَجْزِي الظَّالِمِينَ﴾[316]. ونظائر ذلك كثيرة.

واعلم أنّ الشّفاعة التي ينكرها هؤلاء هي الأقسام الثّاني والثّالث والرّابع، ولم ينكروا الشّفاعة للإراحة من هول الموقف، ولا الشّفاعة لرفع الدّرجات كما حقّقه عياض رحمه الله في الإكمال[317].

314 - سورة غافر: 18.

315 - سورة لقمان : 13.

316 - سورة الأنبياء : 29.

317 - يعني به كتاب إكمال المُعْلِمُ بشرح فوائد مسلم، للقاضي عياض اليحصبي (- 544 هـ)، والمُعْلِمُ للإمام المازري، ولقد أكمله الشيخ محمّد الأبيّ الوشتاتي في كتابه : إكمال المُعْلِم بشرح فوائد مسلم. والكتب الثّلاثة مطبوعة – ابن عاشور : تحقيقات وأنظار نقلاً عن مجلّة هدي الإسلام : 164 - 169.



29 - التّفاوت في الإتيان بمأمورات الدّين وفي اجتناب منهيّاته

تناول الشّيخ الإمام مسألة كلاميّة تتعلّق بالإيمان وبالمعاصي، وأكّد في هامش بحثه أنّه انفرد باستدلالات لم يسبقه فيها غيره. قال في كتاب «أصول النّظام الاجتماعي»: «إنّ الإيمان عقد جازم لا يقبل الشكّ، وإنّ التّفاوت في الإتيان بمأمورات الدّين وفي اجتناب منهيّاته لا يؤثّر في انخرام الإيمان، كما لا يؤثّر في إيجاده».

فكما لم تعتبر الأعمال الصّالحة الصّادرة من غير المسلم، مغنية عن صاحبها غنى في اعتباره من المسلمين. كما قال الله تعالى: ﴿وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْعَقَبَةُ * فَكُّ رَقَبَةٍ * أَوْ إِطْعَامٌ فِي يَوْمٍ ذِي مَسْغَبَةٍ * يَتِيمًا ذَا مَقْرَبَةٍ * أَوْ مِسْكِينًا ذَا مَتْرَبَةٍ * ثُمَّ كَانَ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ وَتَوَاصَوْا بِالْمَرْحَمَةِ﴾[318].

وقال: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاءً حَتَّى إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا﴾[319].

كذلك لم يعتبر الأعمال السّيئة الصّادرة من المسلم ناقصة لحبل إيمانه. قال الله تعالى: ﴿فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى لَا انْفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾[320].

---

318 - سورة البلد : 12 - 17.

319 - سورة النّور : 39.

320 - سورة البقرة : 256. جاء في هامش الكتاب قول الشّيخ الإمام «هذا الاستدلال ظهر لي وهو وجيه».

فأصل الإيمان ثابت لكلّ مؤمن وهو اسم واضح الدّلالة على معنى اليقين في اللّغة، لم يطرأ عليه نقل ولا اصطلاح، ومتعلّقه هو توحيد الله بالإلهيّة وتصديق محمد بالرّسالة العامّة الخاتمة، وهو بهذا المعنى لا يحتمل التّفاوت بالزّيادة والنّقصان. فمن يقولون إنّه يزيد وينقص بنقص الأعمال، فالنّقص والزيادة في شرف الأعمال لا في أصل الإيمان، ولا عجب في ذلك فإنّ الإيمان يقين، واليقين يقبل زيادة الرّسوخ، فإنّ مواد البرهان متفاوتة في إفادة اليقين وكلّها موجبة لليقين[321].

ولهذا اتّفق جمهور الأمّة المقتدى بهم على أنّ المعاصي لا تخرج المسلم عن حظيرة الإيمان، وشذّت المعتزلة فقالوا: «هو مؤمن لكنّه خالد في النّار كالكافر» ويسمّونها منزلة بين المنزلتين.

ولا يرتفع عن العاصي ذلك عند الفريقين إلّا إذا تاب. وهذان مذهبان من أكبر الأخطار على الإسلام لما يقتضيان من يأس العاصي في حال دوامه على المعصية، فلعلّ ذلك اليأس يخرجه عن ربقة الإسلام، ولما في مذهب الخوارج خاصّة من انحلال الجامعة الإسلاميّة، لأنّ الذّنوب لا يسلم منها إلا المعصوم، فلو راعى المسلمون مذهب الخوارج، لكان إعلان الكفر والرّدة أهون على العاصي من البقاء في الإسلام مع معصيته، لأنّه يثقل نفسه بقيوده ولا ينتفع برضى معبوده[322].

---

321 - تعليق الشّيخ الإمام: هذا الاستدلال لم أر من أفصح عنه بهذه الطّريقة.

322 - تعليق الشّيخ الإمام: هذا الاستدلال لم أسبق إليه. كتاب أصول النّظام الاجتماعي في الإسلام: 104 - 105.

30 - رؤيا الرّسول الكريم المدينة المنوّرة

تحدّث الشّيخ الإمام عن رؤيا الرّسول ﷺ وسلّم المدينة قبل انتقاله إليها، وبيّن انفراده بطرح خاصّ لحديث الرّؤيا.

جاء في كتاب: «أصول النّظام الاجتماعي»: ابتدأ تهيّؤ نفس الرّسول ﷺ إلى الانتقال إلى المدينة لمّا رأى في رؤياه- ورؤيا الأنبياء وحي- أنّه رأى دار هجرة المؤمنين. وفي الصّحيح أنّ رسول الله ﷺ قال: «أريتُ دار هجرتكم ذات نخل، فذهب وهْلي[323] إلى أنّها اليمامة أو هجر فإذا هي المدينة طابة»، قال الشّيخ الإمام: «ويظهر لي إنّ ظنّه عليه الصّلاة والسّلام أنّها اليمامة أو هجر كان قبل إسلام أهل المدينة، وإنّه كان يرجو أن يُسلم أهل اليمامة أو أهل هجر، فيكون ذلك وسيلة إلى انتقال المسلمين إليهم، إذ لم يكن أهل اليمامة ولا أهل هجر بمسلمين قبل أهل المدينة، ولو كان أهل المدينة يومئذ مسلمين لما ذهب وهله إلى أن يهاجر إلى غير بلدهم. وإنّما لم يذهب وهله إلى أنّها يثرب، إذ كانت يثرب مدينة حجازيّة قريبة من مكّة وبين أهلها وأهل مكّة معاملة ومعاصرة، فكان رسول الله ﷺ لا يستقرب أن يُسلم أهلها بقرب، وكان رجاؤه في إسلام أهل الأقطار البعيدة أقرب، إذ لا روابط بين أهل اليمامة وهجر وبين أهل مكّة[324].

323 - وهلي: وهمي وظنّي أوّل مرّة.

324 - قال في الهامش: هذا التّوجيه لم يوجّه به أحد من شرّاح الحديث، مع أنّ بالحديث إشكالاً لا يدفعه إلا ما قرّرته في معناه.

جـرى ظنّــه هــذا علــى قيــاس الأمــور المألوفــة، ولكــن انكشــف الأمــر علــى خــرق العــادة. فأســلم الأوس والخــزرج بســرعة مترقّبــة وتلــك معجــزة ظاهــرة. فــأذن الله لرســوله بهجــرة المؤمنــين إليهــم، فخــرج المســلمون الذيــن بمكّــة، وخــرج رســول الله فالتحقــوا بالمدينــة، ومــن وقتئــذ اســتعدّ المســلمون الذيــن هجــروا إلى الحبشــة بالتجهّــز إلى الالتحــاق بإخوانهــم، فكانــوا في المبــادرة بذلــك متفاوتــين بحســب مــا سمحــت لهــم مقدرتهــم علــى التّنقــل مــن الحبشــة إلى المدينــة، فأصبحــت المدينــة يثــرب هــي مــأوى الإســلام، ولذلــك قــال رســول الله ﷺ: «إنّ الإيمــان يــأرز[325] إلى المدينــة كمــا تــأرز الحيّــة إلى جحرهــا»[326].

325 - يرجع ويلوذ وهو بكسر الرّاء.

326 - ابن عاشور : كتاب : أصول النّظام الاجتماعي : 109. 110.

31 - رأي الشّيخ الإمام في المعتزلة

سئل الشّيخ الإمام عن المعتزلة وعن رجوع الزّمخشري عن مذهب الاعتزال، فقال : إنّ الخلاف بيننا وبين المعتزلة العدليّة خلاف في أمور خفيفة هي مجال للاجتهاد، ومنارة من الأدّلة التي تعلّقوا بها فيما خالفونا فيه، وتلك الأدّلة وإن كان أكثرها ضعيفا، فليس فيها مخالفة للقواطع، ولذلك فهم أقرب المخالفين لنا في مسائل الاعتقاد، وجميع ما خالفنا المعتزلة فيه من مسائل العقائد، لا يترتّب عليه استحلال حرام ولا استباحة دم المخالف ولا ماله ولا تكفيره، فهم يعتقدون عصمة الرّسل وعدالة أصحاب رسول الله ﷺ، ويعظّمون آل رسول الله ويرون حرمة دم ومال وعرض من قال : **لا إله إلاّ الله**، ولا يكفّرون أحدا بذنب من أهل القبلة، ويثبتون صفات الكمال لله تعالى، ولا يعطّلون آيات الوعد والوعيد، ولم يقع بينهم وبين أهل السنّة قتال، وغاية أمرهم أنّهم يتطاولون في الاستدلال على أهل السنّة بعبارات بذيئة، وذلك لا يخلو منه المختلفون في المسائل العلميّة بإفراط أو إقلال.

وأيضًا فإنّ جميع المعتزلة العدليّة متّبعون في الأعمال الفرعيّة أحد مذاهب السنّة فيها، لا سيما مذهب أبي حنيفة ومذهب الشّافعي رحمهما الله[327]، لأنّ الاعتزال لا علاقة له بالأعمال، ولأنّهم لا ينقصون أئمّة المذاهب، فمعتقدهم لا أثر له في الأمور العمليّة، ولا يفضي إلى ارتكاب ما يخالف شرائع الإسلام.

327 - فالزّمخشري المعتزلي مثلا، ينتمي إلى المذهب الشّافعي.

إذن، فاعتقاد الاعتزال ليس فسقا، وقد صرّح علماؤنا بأنّ حال المخالفين لنا في الاعتقاد مع التزام عقيدة الإسلام، إذا لم يصرّحوا بالكفر، بل قالوا مقالات تجرّ إلى الكفر أو إلى مخالفة ظواهر الأدلّة من الكتاب أو مخالفة السنّة، يرجع النّظر في تكفيرهم وتفسيقهم إلى قاعدة أصليّة، وهي قاعدة المؤاخذة بلازم المذهب، فمن العلماء من يرون لازم المذهب مذهبا، فيرتّبون على أقوال الفرق المخالفة لنا في الأصول ما يلزم أقوالهم لزوما بيّنا، فإن لزم منه إبطال أصل من أصول الإيمان، أو إنكار معلوم بالضّرورة يعتبرونهم كفّارا أو فسقة على تفاوت قوّة اللّزوم وضعفه، وهؤلاء أمثال الشّيعة الغرابيّة والباطنيّة، وعلى اختلاف العلماء في اعتبار اللاّزم مساويا للملزوم، أو اعتباره دون ملزومه فيما يترتّب عليه وإن لم يلزم من مذاهبهم كفر، ولكن يلزم منه فسق، مثل الحروريّة الذين يكفّرون الفرق الإسلاميّة عدا فرقهم، ومثل الخطابيّة المجوّزين للكذب في الرّواية والشّهادة، ومثل المرجئة النّافين للوعيد، ومثل الذين يقولون بكفر مرتكب الكبيرة، فهؤلاء فسّاق عندنا وليسوا كفّارا، لأنّ مقالاتهم لا تُفضي إلى إنكار أصل من أصول الإيمان، ولكنّها تنشأ عنها أعمال هي كبائر، كاستباحة دماء كثير من المسلمين العصاة.

وإن لم يلزم من مقالاتهم شيء إلا الخطأ في العلم والدّين في مسائل النّظر، فهم مخطئون وليسوا كفّارا ولا فسّاقا مثل المعتزلة، وكذلك فرق الشّيعة الإماميّة الذين يفضّلون عليّا على أبي بكر، والخطأ العلميّ لا ينافي الصلاح في الأعمال.

وأمّا العلماء الذين لا يرون لازم المذهب مذهبا، فهم لا يعتبرون إلا حالة لوازم أقوالهم وما يترتّب عليها من أعمالهم، فكانوا يعدّون غلاة الفرق المخالفة فسّاقا، ولا يعدّون من عداهم فسّاقا، قال شهاب الدّين القرافي في «تنقيح الفصول» : «قد قبل البخاريّ وغيره رواية عمرو بن عبيد وغيره من المعتزلة، نظرا إلى أنّهم من أهل القبلة».اهـ. يعني ونظرا إلى أنّهم ليس في أقوالهم ما ينشأ عنه ارتكاب أعمال من الكبائر. وفي كتاب الجنائز من «تهذيب المدوّنة»، قال مالك:

«لا يصلّى على أحد من أهل الأهواء، قال أبو الحسن[328] في شرحه : اختلف المالكيّة في تأويل قول مالك، فقال سحنون : إنّما أراد به التّأديب وكراهة مخالطتهم ووافقه ابن رشد على ذلك وجماعة، أي لا يصلّي عليهم أهل السنّة، وإنّما يصلّي عليهم أهل نحلتهم، ألا ترى أنّ مالكا لم يُفْتِ بأنّهم لا يدفنون في مقابر المسلمين، ولم يصرّح بأنّهم يتركون بدون صلاة عليهم، ولأنّه لو لم يوجد في البلد الذي مات فيه أحد من أهل الأهواء من يصلّي عليه من أهل نحلته، يترك بدون صلاة عليه، وقال غير سحنون : أراد مالك أنّ أهل الأهواء كفّار وأنّهم لا يصلّى عليهم، ولا يدفنون في مقابر المسلمين.

وإنّ فقهاءنا اختلفوا في صحّة الصّلاة خلف المبتدعة. فقال ابن القاسم : يعيد المصلّي في الوقت، فلم ير الابتداع مبطلا للصّلاة. وقال كبار أصحاب مالك وسحنون : لا إعادة عليه أصلا، وعن الإمام رحمه الله التوقّف في الإعادة. وقال ابن عبد الحكم : يعيد أبدا، وإنّ ذلك كلّه في أهل الأهواء، أي الذين يفسّرون متشابه القرآن على حسب هواهم. ألا ترى أنّ أئمّة الحديث قالوا بقبول رواية المسلم العدل، الذي يعتقد عقيدة باطلة لا تنافي الإسلام، بشرط أن تكون بدعته لا تبيح له الكذب، وزاد مالك رحمه الله على ذلك شرطا وهو أن لا يكون داعية إلى عقيدته.

ولم يزل كثير من عظماء المعتزلة مشهودا لهم بالتّقوى والورع، منهم عمرو ابن عبيد إمام المعتزلة الذي قال فيه أبو جعفر المنصور : «كلّكم قانص صيد»، كلّكم طالب يد، غير عمرو بن عبيد. وقد كتب الإمام الحافظ أبو الطاهر أحمد السّلفي الأصفهاني الشّافعي (- 576هـ) إلى العلاّمة محمود الزّمخشري يطلب منه الإجازة في جميع سماعاته وإجازاته ورواياته من الحديث والعلوم.

328 - أبو الحسن الصغيّر الزّرويلي المغربي : له شرح جيّد على تهذيب المدوّنة للبراذعي القيرواني مخطوط.

وكتب القاضي أبو الفضل عياض المالكي الشّهير إلى الزّمخشري يستجيره كذلك، وهل يظنّ بأمثالهما رواية حديث رسول الله ﷺ عمّن في مغمز، وقد كان العلاّمة الزمخشري في الورع والتّقوى بتلك المثابة، حتّى لقد بلغت به الخشية مبلغا عظيما كما هو مسطور في ترجمته[329]. وقد كتب تفسير الكشّاف في المسجد الحرام[330].

329 - يعتبر محمود الزّمخشري صاحب الكشّاف من أساطين التّفسير والبلاغة، وكتابه كان يدرّس لطلبة الطّبقة العليا بجامع الزّيتونة المعمور.

330 - ابن عاشور : تحقيقات وأنظار : 132 - 134.

32 - الاستدعاء إلى الوليمة

تطرّق الشّيخ ابن عاشور إلى إشكال عند شرح حديث رواه مالك عن أبي هريرة: وهو قوله ﷺ: شرّ الطّعام طعام الوليمة يُدعى إليها الأغنياء ويُترك المساكين، ومن لم يأت الدّعوة فقد عصى الله ورسوله[331].

وبعد أن قدّم رجال الحديث الذين تولّوا تخريجه، وهناك من عدّه مرفوعا وهناك من قال بأنّ الحديث مرفوعا، ممّا أشكل على الشّيخ الإمام في رفعته أوّلا وفي شرحه ومقصده ثانية.

جاء في كشف المغطّى: وإنّ اتّفاق أهل الضّبط من رواته عن مالك وسفيان ابن عيينة، مع تعدّدهم على وقفه، يجعلنا في شكّ من صحّة رفعه إلى رسول الله ﷺ، فالظّاهر أنّه من قول أبي هريرة عن اجتهاد منه، بأنّه حمل الأمر الوارد عن رسول الله في إجابة الدّعوة في قوله «فليجب»[332] على الوجوب. وقد عرفت نظائر لهذا من أحاديث أبي هريرة رضي الله عنه، ولو كان ذلك من كلام رسول الله لصرّح به أبو هريرة، فالرّوايات القليلة التي رفعته إلى رسول الله ﷺ لا تكافئ الرّوايات التي وقفته على أبي هريرة، وليس مقامها مقام قبول زيادة العدل، لأنّ محلّه أن لا تكون تلك الزّيادة ما لا يغفل أمثال تاركيها عنها، وعن التّنقيب عليها.

---

331 - مالك بن أنس : الموطأ : كتاب النّكاح : 2 /555.

332 - عوض : «ومن لم يأت».

وليس مثل هذا ممّا لا يقال من قبل الرّأي، فيحمل موقوفه من الصّحابي على حكم الرّفع، لأنّ جميع ما في هذا الحديث يثبت بطريق الرّأي.

أمّا صدره فهو حكمة طريقها السّبر والمشاهدة، عبّرت عن حقيقة صادقة لأنّ خير الطّعام أكثر ثوابا، وهو ما صادف محتاجا إليه.

أو ما عجز الحديث فهو مجال للاجتهاد، فقد يرى المجتهد – إذا حمل صيغة الأمر على الوجوب – أن يثبت لضدّه المأمور به الحرمة، لأنّ ترك الواجب حرام.

وقد تقرّر في كتب الفقه أنّ للمجتهد أن يقول في الحكم الذي طريقه الاجتهاد: هذا حكم الله. ويحتمل أنّ من رواه مرفوعا إلى رسول الله، كان رفعه مقتصرا على قوله : «شرّ الطّعام طعام الوليمة، يُدعى إليها الأغنياء ويُترك المساكين». فأمّا قوله: « ومن لم يجب الدّعوة، فقد عصى الله ورسوله» فذلك من قول أبي هريرة لا محالة»[333].

ولأبي هريرة نظائر أمثال هذه الزّيادة في أحاديث مثل قوله : «هذه من كيس أبي هريرة، والحديث الذي فيه : «فرطن بالفارسيّة[334] عصى الله ورسوله» من كلام رسول الله ﷺ ؟ قلت : أمّا من وجهة الإسناد فقد عرفته، وأمّا من جهة المعنى فللفرق البيّن بين صيغة الأمر وهي : «فليُجب» فإنّها صالحة للحمل على النّدب المؤكّد، وبين الإخبار بقوله : «فقد عصى الله ورسوله». لأنّ العصيان لا يستعمل في الكراهة. وتعليقه باسم الله ورسوله يؤكّد أنّ المقصود من المعصية التي يعاقب على فعلها في الآخرة.

وأصول الشّريعة لا تقتضي أن تكون عدم الإجابة معصية، إذ لا يترتّب عليها فساد في المعاملات بين النّاس، ولكنّها غضاضة في المعاملة، ولنظائرها حكم الكراهة لا حكم التّحريم فقياسها الكراهة.

---

333 - يرى محقّق كشف المغطّى رأيا آخر فليراجع : 254.

334 - مثلا مسلم : الجامع الصّحيح : كتاب السّلام : حديث رقم 2221 تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي : دار إحياء التراث العربي : بيروت.

وقوله : «شرّ الطّعام» أراد بالشّر أقلّ الطّعام ثوابا. فالشّر مستعمل في عدم النّفع في الآخرة، وإلاّ فإنّ الوليمة مطلوبة، وقد أمر رسول الله ﷺ بها عبد الرحمن بن عوف[335]، وهي من سنّة النّكاح والإجابة مأمور بها شرعا، ولكن لمّا كانت الوليمة لا يقصد بها معيّن، كانت دون إطعام الفقير، ودون إضافة ابن السّبيل، ودون إطعام الصّديق والقريب، وربّما عرض لها الرّياء.

والأظهر أن تجعل جملة : «يدعى إليها الأغنياء» صفة الوليمة، أي : التي يقصد أن لا يُدعى إليها الفقراء لفقرهم، فيكون تحذيرًا من هذا القصد، لأنّ ذلك ناشئ عن الكبر والرّياء، وليس المراد أنّ الوليمة كلّها كذلك. والمشاهد أنّ الولائم تقع على الحالتين[336].

335 - البخاري : الجامع الصّحيح : كتاب النّكاح : رقم الحديث 553. ط دار المعرفة مع فتح الباري لابن حجر : ط : بيروت 1984.

336 - ابن عاشور : كشف المغطّى : 253. 255.

33 - ما يُتّقى من الشّؤم

اختار الشّيخ الإمام حديثا في «باب ما يُتّقى من الشّؤم» اعتبره أحسن حديث في بابه، وتولّى تفصيله بطريقة مقصديّة جدّ هامّة.

الحديث رواه سهل بن سعد السّاعدي أنّ رسول الله ﷺ قال: «إن كان في الفرسِ والمرأة والمسكن» يعني الشّؤم[337].

بيّن الشّيخ الإمام أنّ هذا الحديث صحيح ونسبته قويّة إلى رسول الله، لأنّ راوية توخّى فيه لفظ النّبي ﷺ بدون زيادة ولا نقص، حتّى أنّه لمّا جرى كلام الرّسول ﷺ على إضمار لفظ الشّؤم، لأنّه جرى الكلام عليه بحضرة الرّسول ﷺ - حكى الرّاوي لفظه كما صدر منه - ثمّ فسّر معاد الضّمير الواقع في الكلام النّبوي، بقول الرّاوي - يعني الشّؤم - فصار هذا الحديث الذي رواه سهل بن سعد رضي الله عنه، هو الحاكم على جميع ما روي في هذا الباب، ومعناه أنّ الشّؤم غير كائن، لأنّ رسول الله لا يخبر عنه بقوله : « إن كان» إلاّ وهو غير واقع، إذ ليس رسول الله بالذي يشكّ في الشّؤم أواقع هو أم لا ؟

وإنّما جاء بصيغة الشّرط «بأن» الغالبة في الشّروط المعرّضة لعدم الوقوع على إيجاز بليغ، وهو إظهار مثار توهّم النّاس الشّؤم في أمور ثلاثة هي أظهر الأشياء في حصول الشّؤم لو كان شؤما.

337 - مالك بن أنس : الموطأ : كتاب الجامع : 2/ 566.

فمعنى الكلام : الشّؤم ليس بموجود، فإن كان موجودا فأعلق الأشياء بتخيّله فيها الفرس والمرأة والمسكن، وإنّما خصّ هذه الثّلاثة، لأنّها هي الملابسات للإنسان التي يريد منها صاحبها فوق ما يريد من بقيّة الملابسات، فإنّ المرء يريد من الأشياء التي يستعملها نفعا هو ذاتيّ فيها وهو راض به، فيريد من الشّاة صوفها ولبنها، ومن البقرة حرثها ولبنها، ومن السّيف القطع به، ومن النّار الدّفء بها والطّبخ، ومن النّاقة الحمل عليها ولبنها، ومن الحمار الرّكوب عليه والسّير، فالأشياء كلّها لا تخيّب مراد مستعملها منها، إذ كانت منافعها المرادة حاصلة معها بالجبلّة.

– فأمّا الفرس فهو دابّة تراد للرّكوب، ولفهم مقاصد راكبها عند السّير بها من سرعة وبطء، وكرّ وفرّ، وإقدام وإحجام. فصاحبها بحاجة إلى أن يحمل منها اشتراك معه في مقاصده العقليّة، وإلى استعمال ذكائها في استكشاف مراده منها، وفي هذه الحالة قد تكون عند ظنّه فيعدّها ميمونة، وقد يتخلّق ظنّه فيها فيعدّها مشؤومة، لأنّ إخلافها ظنّه يجرّ عليه المصائب.

– والمرأة يراد منها أن تكون مخلصة له، حافظة لسرّه ولعهده، راعية لماله، مجلبة لنسله وبخاصّة الذّكور، موافقة لطبعه. فقد يتّفق أن تكون طبائعها موافقة له وجارية على مراده فيعدّها ميمونة، وقد لا يتّفق الطّبعان ولا تقبل المرأة الانطباع على أخلاق زوجها ولا تلد له، فتلحقه منها أضرار تقلّ وتعظم بحسب مقدار تخلّف مقصده، فيعدّها مشؤومة عليه، ولذلك كانوا يدْعون للمعرس بقولهم : «بالرّفاء والبنين» أي : الوفاق وولادة الأولاد الذّكور.

– وأمّا المسكن فهو قرارة المرء، وفيه تعرض له الحوادث، فإن حدث له فيه ما يسّره أو ما هو الكثير من أحوال أمثاله، من يوم مسرّة ويوم مساءة حسبه منزلا مألوفا، وإن اتّفق أن تواردت عليه فيه الهموم أو الأمراض سمّاه منزلا مشؤوما.

وهذه الثّلاثة يعسر على صاحبها استبدالها لوفرة نفقاتها، ولشدّة الإلف بها ولقلّة إلفاء عوضٍ عنها، فكانت مراقبة ما يحصل معها عندهم شديدة، ولذلك

كثر بين أهل الجاهليّة التحدّث بشؤم هذه الأمور الثّلاثة أكثر من غيرها، وذلك من حكم الوهم المحض لا حقيقة له. ولما سبق من رسول الله ﷺ أن نهاهم عن توهّم الشّؤم، خاطب فريقا رأى منهم إعادة الخوض في إثباته بما يردعهم، فجعله مشكوكا فيه في خصوص هذه الثّلاثة التي يعسر استبدالها كالمنكّل لهم مبالغة في تأديبهم، وحاشى رسول الله ﷺ أن يقرّ ذلك أو أن يشكّ في تقريره. كيف ؟ وذلك يناقض صريح نهيه عن الطّيرة ونفيه لوقوعها، وما الشّؤم إلا فرع منها، هذا ما ظهر لي في وجه الجمع بين نفي الشّؤم وبين هذا الكلام، وقد رويت أحاديث بقريب من لفظ هذا الحديث، أو زيادة عليه أو بلفظ آخر، وكلّها ظاهرها إثبات فاعليّة الشّؤم، وتأويل جميعها متعيّن لما دلّت عليه جمهرة الآثار، وما دلّ عليه هذا الحديث الحاكم على جميعها كما ذكرنا.

ويجمع تأويلها أن يكون في كلّ منها راو لم يحافظ على اللّفظ النّبوي، كما نطق به صاحبه عليه الصّلاة والسّلام، أو لم يستوعب ما قبله من الكلام فتوهّم ما يقتضي تقرير ثبوت الشّؤم في هذه الثّلاثة وما يزيد عليها[338].

ثمّ أضاف الشّيخ ابن عاشور:

«وقد رأيت ما رأيت من كلام العلماء يؤوّل هذا الحديث وغيره بتأويلات، مرجعها أنّ الشّؤم واقع في هذه الثّلاثة، وأنّ أحاديث نفيه ونفي الطّيرة معناها نفي التّأثير، ومعنى هذا إثبات مقارنة القضاء والقدر، وهو تأويل باطل إذ لا يناسب الاقتصار على هذه الثّلاثة، لأنّ مقارنة القضاء والقدر موجود معها ومع غيرها».

ولم يسلم من هذا التّأويل إلا عياض رحمه الله ولا عجب في تحقيقه، وقد ذكر الزّرقاني أنّ أبا داود الطّيالسي روى عن مكحول عن عائشة رضي الله عنها: أنّها قيل لها إنّ أبا هريرة. قال: قال رسول الله: «الشّؤم في ثلاثة» الخ،

338 - كشف المغطّى: 381 - 382.

فقالت : لم يحفظ أبو هريرة، إنّه دخل وهو (أي : رسول الله) يقول : «قتل الله اليهود يقولون الشّؤم في ثلاثة» فسمع آخر الحديث ولم يسمع أوّله. وروى أحمد ابن حنبل[339] : ولابن خزيمة عن أبي حسّان أنّ عائشة قالت : ما قال رسول الله ذلك، وإنّما قال: «إنّ أهل الجاهليّة كانوا يتطيّرون من هذه الثّلاثة» ، اهـ.

ومن العلماء من حمل الآثار المثبتة والنّاهية على أنّ المثبتة منسوخة، وهو فاسد لأن النّسخ لا يدخل في الأخبار، فيقتضي أنّ رسول الله ﷺ لّما أخبر بما يقتضيه الشّؤم أخبر عن متابعته لاعتقاد الدّهماء، وهذا ينزّه عنه المقام النّبوي، فيعلم العالم ما يخرج من فمه أو ما يكتبه في قلمه[340].

---

339 - ابن حنبل، أحمد: المسند، 6/ 150. دار صادر بيروت.

340 - ابن عاشور : كشف المغطّى: 382. 383.

الباب الرّابع
الاجتهادات في العبادات

34 - مقصد أوقات الصّلاة : كشف المغطّى.

35 - الصّبر والصّوم : أصول النّظام الاجتماعي.

36 - تعجيل الفطر في رمضان : كشف المغطّى.

37 - الحلاق والتّقصير في منى : كشف المغطّى.

38 - حول صوم شهر رجب : المجلّة الزيتونيّة.

39 - حول صوم شهر رمضان : المجلّة الزيتونيّة.



34 - مقصد أوقات الصّلاة

افتتح الشّيخ الإمام كتابه : «كشف المغطّى من الألفاظ والمعاني الواقعة في الموطّإ بباب وقوت الصّلاة، ووقف عند إشكال تارك الصّلاة، ومقصد توقيتها. قال طيّب الله ثراه :

«لم يختلف علماء الإسلام في عقوبة تارك الصّلاة عقابا شديدًا، وإنّما اختلفوا في دلالة تركها بعد الوعظ والتّأخير إلى آخر وقت الصّلاة على كفر تاركها. فقال بكفره جمع من الصّحابة والأئمّة وهو قول ضعيف المدرك، إذ لا كفر بذنب عند كافّة أهل السنّة، وإثبات ذلك في ترك الصّلاة دون غيرها من العبادات تحكّم»[341].

ثمّ تناول الشّيخ الإمام توقيت الصّلاة والقصد من ذلك، فقال : «عناية الشّريعة بأمر الصّلوات الخمس عناية قويّة، ومن آثار تلك العناية أن حدّدت للصّلوات أوقاتا توقع فيها، لئلا يكون إيكال ذلك إلى تعيين النّاس لأنفسهم أوقاتا، وسيلة إلى التّقاعس عنها، وتعلّة النّفوس بالمطل فيها، فتجتمع صلوات فتثقل على المصلّي فيتركها.

وكان من الحزم لإقامة الصّلوات أن تعيّن لها أوقات ضيّقة، إلا أنّ رحمة الله

---

341 - ابن عاشور : كشف المغطّى : 60.

تعالى وسعت كلّ شيء، فوسّع على الأمّة أوقات الصّلوات رفقا بهم، ولينظر تفاوت حرصهم على العبادة، فلذلك لم يختلف علماء الأمّة في أنّ أوائل الأوقات أفضل لإيقاع الصّلوات، أو هي متعيّنة عند القائلين بأنّ الوقت الذي هو أداء هو أوّل الوقت، وما بعده قضاء سدّ مسدّ الأداء وهو نظر ضعيف، ثمّ جعلت الشّريعة لأهل الضّرورات سعة أخرى في الوقت، وما بعد ذلك فهو قضاء يُعدّ المؤخّر إليه آثما.

فأوقات الصّلوات هي أزمنة مقدّرة لإيقاعها بتقدير من الله تعالى، ولا شكّ أنّ تعيين تلك الأوقات مشتمل على حكم ومصالح.

وجماع القول فيها عندي : إنّها أوقات لذكر الله تعالى بابتداء شؤون النّاس، وانتهاء تلك الشّؤون ليراقبوا الله في أعمالهم وصنائعهم، وليشكروه عند العود منها بأحوال الشّمس ظهورا ومغيبا، لأنّ على أحوال الشّمس انتظمت مبادئ شؤون النّاس ونهاياتها، وتلك الشّؤون هي الهبوب من النّوم والرّجوع من العمل، واستقبال عمل المساء والرّجوع منه والاستعداد للنّوم، فتلك على التّرتيب هي الفجر والظهر والعصر والغروب والعشاء، ومناسباتها الرّوحيّة لشكر الله تعالى، الذي هو السّر الأعظم للصّلاة واضحة للمتأمّل[342].

342 - ابن عاشور : كشف المغطّى : 60. دار السّلام 2006.

35 - الصّبر والصّوم

قال الشّيخ الإمام : للصّبر فائدة عظيمة وهي تربية قوّة الإرادة في النّفس، وتسمّى هذه القوى بالهمّة وبالعزيمة، وهي خلق تنشأ عليه النّفس، من شأنه أن يدفعها إلى السّعي في تحصيل ما تتطلّبه بدون كلل، فلا يزال هذا الخلق ينمو حتّى تصير الأخطار لديه محتقرة، وصاحب هذا الخلق مظهر للأعمال العظيمة في كلّ غرض يعمد إليه، من علم أو تأليف أو تدبير دولة أو قيادة جيش أو غير ذلك...

إلى أن قال : «... وقد رأيت أنّ معظم العبادات الإسلاميّة مشتملة على التّخليق بخلق الصّبر والعزيمة لا سيما الصّوم، فالذي ظهر لي في سرّه وحكمته، وشرحْتُه منذ زمن أنّه مقصود منه الدّربة على العزيمة بالصّبر على أحبّ اللّذات البشريّة، ولذلك كان حظّ الإنسان منه روحيّا محضًا لا يتفطّن إليه بخلاف بقيّة العبادات، ففي الصّلاة للإنسان حظّ وافر وهو الدّعاء ورجاء تحصيل ما يدعو به. وفي الحجّ كذلك مع مسّرة التّنقل ومشاهدة البقاع المحبوبة للمؤمن بخلاف الصّوم، فإنّه عبادة عدميّة محضة، وهذا هو الذي أفسّر به قوله في الحديث القدسيّ :» كلّ عمل ابن آدم له إلاّ الصّوم فإنّه لي وأنا أجزي به[343]».

فمعنى كونه لله أنّه ليس فيه حظّ ظاهر ينتفع به الصّائم، وليس معناه أنّ فائدته لله لأنّ الله غنيّ عنّا، فإن فسّر بأنّه امتثال لله، فجميع العبادات كذلك.

---

343 - أخرجه مسلم في صحيحه : كتاب الإيمان، باب إذا همّ عبدي بحسنة كتبت، وإذا همّ بسيّئة لم تكتب. الحديث رواه أبو هريرة ورقمه 128 وأخرجه أحمد في مسنده : 277.242/1.

وفي حديث البخاريّ ومسلم عن ابن عبّاس، عن رسول الله ﷺ: «وإن همّ بسّيئة فلم يعملها كتبها الله عنده حسنة كاملة»[344]. فإنّ ذلك لكون الانصراف عن فعل السّيئة بعد الهمّ بها أثر من آثار الصّبر والعزم، ثمّ إنّ معظم الأخلاق لا تكون محمودة إلاّ إذا أحسن صاحبها وضعها في مواضعها، كما قال الله تعالى: ﴿أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ تَرَاهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلاً مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا سِيمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِمْ مِنْ أَثَرِ السُّجُودِ ذَلِكَ مَثَلُهُمْ فِي التَّوْرَاةِ وَمَثَلُهُمْ فِي الْإِنْجِيلِ﴾[345].

344 - ابن عاشور: أصول النّظام الاجتماعي في الإسلام: 66، 67.

345 - سورة الفتح: 29.

36 - تعجيل الفطر في رمضان

بيّن الشّيخ الإمام محمد الطّاهر ابن عاشور مقصد تعجيل الفطر في رمضان، عند تعليقه على ما ورد في الموطّإ أنّ رسول الله ﷺ، قال: «لا يزال النّاس بخير ما عجّلوا الفطر»[346]، وأنّ المراد بالخير لم يقع توضيحه عند شرّاح هذا الحديث، فقدّم شرحه الخاصّ قائلاً: «أنا أقول: كلمة رسول الله ﷺ أكثر معنى، والمراد بالخير هو خير الدّنيا في صحّة أجسامهم، وخير الآخرة في استكمال مقدرتهم على أداء تلك العبادة. والحكمة في ذلك فيما أرى أنّ الصّوم تغيير لأوقات الأكل، فإنّ النّاس يأكلون أكلات ثلاثا في النّهار وأكلة في اللّيل، وأنّ إكثار الأكلات في النّهار شيء اقتضاه تطلّب المزاج، لما يخلف عليه ما أضاعه من القوّة بعمل سائر الحواس والأعضاء بقصد أو بغير قصد.

ومعظم عمل الجسد عمل داخليّ يديره نظام المجموع العصبيّ، المنزّل من الحيوان منزلة المحرّك الميكانيكي، مع ما يمدّه تبعا لحركته من حركة الدّم في دورته، وما يتأثّر تبعا لذلك كلّه من عروق وعضلات ونسيج لحميّ وجلد. فهو لا جرم يحتاج إلى الاستراحة بعد حين من العمل استجدادا للقوى، ومن لطف الله تعالى بالنّوع أن جعل لنظام هذه الكرة الّتي نعيش عليها سببين عظيمين: أحدهما للعمل والآخر للرّاحة وهما النّور والظّلمة.

---

346 - مالك بن أنس: الموطأ: كتاب الصّيام: باب ما جاء في تعجيل الفطر 1 /389. تح بشّار عوّاد. ط دار الغرب الإسلامي 1996 بيروت.

ولذلك قال تعالى : ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ﴾[347]، فالنّور يوقظ المجموع العصبيّ ويبعثه على العلم، والظّلام يهديه ويعينه على الرّاحة ويحمله عليها.

ومن أهمّ آثار أعمال المجموع العصبيّ حركة الجهاز الهضميّ، فهو يحتاج إلى الدّافع العصبيّ وإلى دورة الدّم، فلذلك يكون الهضم أسرع في أكلات النّهار منه في أكلة اللّيل. ولمّا كان الصّوم إمساكا عن الأكل في النّهار، وكان الإفطار ابتداء أكل بعد ذهاب النّهار، ندبت الشّريعة أن تكون تلك الأكلة في أقرب الأوقات بساعات النّهار، انتفاعا ببقايا النّشاط الذي في الجهاز الهضمّي، لأنّه بمقدار امتداد ما بعد الغروب ينقص ذلك النّشاط، وتتوغّل الأعضاء في طلب الرّاحة مع الفتور عن العمل.

وقد أشارت السنّة بفعل الرّسول ﷺ وأصحابه، إلى أنّ السّحور يكون في آخر أجزاء اللّيل، لتكون تلك الأكلة مستقبلة ظهور النّهار وهبوب الأعضاء إلى العمل. فلذلك كان من السنّة تعجيل الفطر ثابتا بالسنّة القوليّة، وتأخير السّحور بالسنّة الفعليّة.

وإنّما قال رسول الله ﷺ «لا يزال النّاس بخير ما عجّلوا الفطر»[348] ولم يزد عليه: وأخّروا السّحور. فإنّ الثّابت في الصّحيح هو الاقتصار على ذكر تعجيل الفطر ولم تثبت زيادة «وأخّروا السّحور»، لأنّ رسول الله ﷺ قد علم أنّ كثيرًا من أصحابه كان يحبّ التملّي من الصّوم، والاستكثار من الخير والقربة، حتّى رام كثير منهم أن يصل صوم اليوم بصوم الموالي له، وهو ما دعا رسول الله إلى النّهي عن الوصال، كما في أحاديثه المثبتة في الموطّإ وما بعده. ومن البيّن أنّ معنى التعمّق في الصّوم يبعث على تأخير الفطر وتأخير السّحور. فكان تعمّقهم في ذلك منافيّا لمقصد الشّريعة في أوّل طرفه، وموافقا لمقصدها في طرفه الآخر وهو

---

347 - سورة الأنعام : 1.

348 - أخرجه البخاريّ في صحيحه : كتاب الصّوم. باب تعجيل الفطر، عن سهل بن سعد، حديث رقم 1856، ومسلم في صحيحه : كتاب الصّيام، باب ما يفطر عليه الصّائم. وأحمد في مسنده.172.147/5.331.

تأخير السّحور، ندبهم رسول الله ﷺ إلى تعجيل الفطر، لأنّه المظنون بهم، ولم يندبهم إلى تأخير السّحور لأنّه حاصل منهم.

ثمّ ختم الشّيخ الإمام شرحه لهذا الحديث الشّريف بقوله : «فكما كانوا لقوله من المتثلين، لا تكونوا عن فهم قوله من الغافلين»[349].

349 - كشف المغطّى من المعاني والألفاظ الواقعة في الموطأ : 163 - 164. ط دار السّلام.2006.

37 - الحِلاَق والتّقصير في منى

روى مالك عن نافع عن عبد الله بن عمر أنّ رسول الله ﷺ قال: «اللّهم ارحم المحلّقين، قالوا : والمقصّرين يا رسول الله. قال : اللّهم ارحم المحلّقين. قالوا: والمقصّرين يا رسول الله. قال : والمقصّرين[350].

قال الشّيخ الإمام في كشف المغطّى معلّقا على هذا الحديث الشّريف : «لم أر من شفى الغليل ببيان وجه الاقتصار على الدّعاء للمحلّقين ابتداء، وبيان وجه الإعراض عمّن قال له : والمقصّرين مرّة أو مرّتين الدّال على أنّ المحلّقين هم الجديرون بالثّناء، وكلّ ما قالوا في توجيهه مدخول.

والذي يظهر لي أنّه لمّا كان الإحرام يمنع التّطيّب والتدهّن مع كثرة الشّعث، كان الحلاق عقب الفراغ من الحجّ أنْقى للرّأس وأقطع للقمل والوسخ، والنّظافة مقصد شرعيّ، فدعا رسول الله ﷺ للذّين أتوا بأقصاها تنبيها على فضلها. كما في قوله تعالى : ﴿فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَنْ يَتَطَهَّرُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُطَّهِّرِينَ﴾[351].

ولمّا رام المقصّرون أن لا تفوتهم بركة دعائه ﷺ، لقّنوه طلب الدّعاء لهم، فأعرض عنهم أوّلا إظهارًا لفضل الحلق، ثمّ شركهم في الدّعوة بعدُ، كيلا يحرمهم من بركته[352].

---

350 - الحديث أخرجه مالك في الموطّإ برواية يحيى الليثي : كتاب الحجّ :1 /529. تح بشّار عواد. دار الغرب الإسلامي. بيروت 1996.

351 - سورة التّوبة : 108.

352 - ابن عاشور : كشف المغطّى :ط : دار السّلام. 207 - 208.



الباب الخامس
الاجتهادات الأسريّة

40 - حفظ الأنساب والأعراض : مقاصد الشّريعة.

41 - الزّينة والجلباب : مقاصد الشّريعة.

42 - القول في الإسرار بالنّكاح ونكاح المتعة : مقاصد الشّريعة.



40 - حفظ الأنساب والأعراض

تناول الشّيخ الإمام حفظ الكلّيات الخمس : الدّين – النّفس – العقل – المال – النّسب بالدّرس، إلاّ أنّه قدّم طرحا طريفا لحفظ الأنساب.[353] واعتبر أنّ حفظ العرض ليس من باب الضّروري وإنّما هو من قبيل الحاجيّ. قال في مقاصده: «وأمّا حفظ الأنساب ويعبّر عنه بحفظ النّسل، فقد أطلقه العلماء ولم يبيّنوا المقصود منه، ونحن نفصّل القول فيه، وذلك أنّه إن أريد به حفظ الأنساب – أي النّسل – من التّعطيل، فظاهر عدّه من الضّروريّ، لانّ النّسل هو خلفة أفراد النّوع، فلو تعطّل يؤول تعطيله إلى اضمحلال النّوع وانتقاصه، كما قال لوط لقومه ﴿وَتَقْطَعُونَ السَّبِيلَ﴾[354] على أحد التّفسيرين.

فبهذا المعنى لا شبهة بعدّه من الكلّيات، لأنّه يعادل حفظ النّفوس، فيجب أن تحفظ ذكور الأمّة من الاختصاء مثلا، ومن ترك مباشرة النّساء باطّراد العُزوبة ونحو ذلك، وأن تُحفظ إناث الأمّة من قطع أعضاء الأرحام التي بها الولادة، ومن تفشّي إفساد الحمل في وقت العلوق، وقطع الثّدي فإنّه يكثر الموتان في الأطفال بعسر الإرضاع الصّناعي، على كثير من النّساء وتعذّره في البوادي[355].

353 - ر : مثلاً : الشّاطبي : الموافقات : 2/ 10.

354 - قوله تعالى: ﴿وَلُوطًا إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ إِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ مَا سَبَقَكُم بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِّنَ الْعَالَمِينَ * أَئِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ وَتَقْطَعُونَ السَّبِيلَ﴾ العنكبوت : 27 - 28.

355 - ابن عاشور : مقاصد الشّريعة : 81.

وأمّا إن أريد بحفظ النّسل، حفظ انتساب النّسل إلى أصله، وهو الذي لأجله شرعت قواعد الأنكحة وحرم الزّنا وفرض له الحدّ، فقد يقال : إنّ عدّه من الضّروريّات غير واضح، إذ ليس بالأمّة من ضرورة إلى معرفة أنّ زيدًا هو ابن عمرو، وإنّما ضرورتها في وجود أفراد النّوع وانتظام أمرهم، ولكن في هذه الحالة مضرّة عظيمة، وهي أنّ الشّك في انتساب النّسل إلى أصله، يزيل من الأصل الميل الجبلّي الباعث عن الذّب عنه والقيام عليه، بما فيه بقاؤه وصلاحه وكمال جسده وعقله بالتّربية والإنفاق على الأطفال، إلى أن يبلغوا مبلغ الاستغناء عن العناية وهي مضّرة لا تبلغ مبلغ الضّرورة، لأنّ في قيام الأمهّات بالأطفال كفاية ما لتحصيل المقصود من النّسل، وهو يزيل من الفرع الإحساس بالمبرّة والصّلة والمعاونة والحفظ عند العجز، فيكون حفظ النّسب بهذا المعنى بالنّظر إلى تفكيك جوانبه من قبيل الحاجيّ.

ولكنّه لما كانت لفوات حفظه من مجموع هذه الجوانب عواقب كثيرة سيّئة، يضطرب لها أمر نظام الأمّة وتنخرم بها دعامة العائلة، اعتبر علماؤنا حفظ النّسب في الضّروري، لما ورد في الشّريعة من التّغليظ في حدّ الزّنا، وما ورد عن بعض العلماء من التّغليظ في نكاح السّر والنّكاح بدون وليّ وبدون إشهاد[356]...

وأمّا حفظ العرض في الضّروري فليس بصحيح، والصّواب أنّه من قبيل الحاجيّ، وأنّ الذي حمل بعض العلماء مثل تاج الدّين السّبكي في «جمع الجوامع» على عدّه في الضّروريّ، هو ما رأوه من ورود حدّ القذف في الشّريعة، ونحن لا نلتزم الملازمة بين الضّروري وبين ما في تفويته حدّ، ولذلك لم يعدّه الغزالي وابن الحاجب ضروريّا...

وحفظ الأعراض أي حفظ أعراض النّاس من الاعتداء عليها هو من الحاجيّ، لينكفّ النّاس عن الأذى بأسهل وسائله وهو الكلام...[357].

---

356 - يراجع في هذا الموضوع : إسهامات الدّكتور عزّ الدّين بن زغيبة في مقاصد الشّريعة الإسلاميّة مثلا.

357 - ابن عاشور مقاصد الشّريعة الإسلاميّة : 79 . 80.

41 - الزّينة والجلباب

قال الشّيخ الإمام في كتاب المقاصد :

... القول بمراعاة عوائد الأمم المختلفة هو خلاف الأصل في التّشريع الإلزامي، وإنّما يسعه تشريع الإباحة حتّى يتمتّع كلّ فريق من النّاس ببقاء عوائدهم، لكنّ الإباحة لما كان أصلها الدّلالة على أنّ المباح ليس فيه مصلحة لازمة ولا مفسدة معتبرة، لزم أن يراعى ذلك في العوائد، فمتى اشتملت على مصلحة ضروريّة أو حاجّية للأمّة كلّها، أو ظهرت فيها مفسدة معتبرة لأهلها، لزم أن يصار بتلك العوائد إلى الانزواء تحت القواعد التّشريعيّة العامّة من وجوب أو تحريم، ولهذا نرى التّشريع لم يتعرّض لتعيين الأزياء والمساكن والمراكب، فلم يندب النّاس إلى ركوب الإبل في الأسفار[358]، ولم يمنع أهل مصر والعراق من ركوب الحمير، ولا لأهل الهند والترك من الحمل على البقر، لذلك لم يحتجّ المسلمون إلى تطّلب دليل على إباحة استعمال العجل والعربات والأرتال، وكذلك أصناف المطاعم التي لا تشتمل على شيء محرّم الأكل، بحيث لا يسأل عن ذلك إلاّ من جاهل بالتّركيب أو جاهل بكيفيّة التّشريع.

فنحن نوقن أنّ عادات قوم ليست يحقّ لها بما هي عادات أن يحمل عليها قوم آخرون في التّشريع، ولا أن يحمل عليها أصحابها ذلك، نعم يراعي التّشريع حمل أصحابها عليها ماداموا لم يغيّروها؛ لأنّ التزامهم إيّاها واطّرادها فيهم يجعلها منزّلة

358 - تأسيًّا به ﷺ في حلّه وترحاله.

منزلة الشّروط بينهم، يحملون عليها في معاملتهم إذا سكنوا عمّا يضادّها. ومثاله قول مالك رحمه الله بأنّ المرأة ذات القدرلا تجبر على إرضاع ولدها في العصمة؛ لأنّ ذلك عرف تعارفه النّاس فهو كالشّرط[359]. وجعل قوله تعالى: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ﴾[360] مخصوصًا بغير ذات القدر، أو جعله مسوقًا لغرض التّحديد بالمدّة، وليس مسوقًا لأصل إيجاب الإرضاع.

ومن معنى حمل القبيلة على عوائدها في التّشريع، إذا روعي في تلك العوائد شيء يقتضي الإيجاب أو التّحريم، يتّضح لنا دفع حيرة وإشكال عظيم يعرض للعلماء، في فهم كثير من نهي الشّريعة عن أشياء لا تجد فيها وجه مفسدة بحال، مثل تحريم وصل الشّعر للمرأة، وتفليج الأسنان والوشم في حديث ابن مسعود[361](-32/ 651) أنّ رسول الله ﷺ : «لعن الواصلات والمستوصلات والواشمات والمستوشمات والمتفلّجات للحسن المغيّرات خلق الله»[362]، فإنّ الفهم يكاد يضلّ في هذا إذا يرى ذلك صنفًا من أصناف التّزين المأذون في جنسه للمرأة، كالتّحمير والخلوق والسّواك، فيتعجّب من النّهي الغليظ عنه.

ووجهه عندي الذي لم أر من أفصح عنه، أنّ تلك الأحوال كانت في العرب أمارات على ضعف حصانة المرأة، فالنّهي عنها نهي عن الباعث عليها، أو عن التعرّض لهتك العرض بسببها.

وفي القرآن : ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ. ذَلِكَ أَدْنَى أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا﴾[363].

---

359 - سحنون : المدوّنة الكبرى : 2 /294 - 295.

360 - سورة البقرة : 231.

361 - الصّحابي الجليل : عبد الله بن مسعود : الشّيرازي : طبقات الفقهاء : 43. ابن الأثير : أسد الغابة : 3 /384. ابن حجر: الإصابة : 2 /360.

362 - البخاري : الصّحيح : بهامش فتح الباري : باب المتفلّجات للحسن : 10 /372. مسلم : الصّحيح: النّووي بشرح مسلم: باب تحريم فعل الواصلة : 4 /102. ابن عطيّة : المحرّر الوجيز : 4 /260.

363 - سورة الأحزاب : 59.

فهـذا شـرع روعيـت فيـه عـادة العـرب، فالأقـوام الذيـن لا يتّخـذون الجلابيـب لا ينالهم مـن هـذا التّشـريع نصيب.

والتفقّه في هـذا والتهمّـم بـإدراك علـل التّشـريع في مثلـه، لا يلـوح لنـا منـه بـارق فـرق بـين مـا يصلـح مـن جزئيّـات الشّـريعة؛ لأن يكـون أصـلاً يقـاس عليـه نظـيره وبـين مـا لا يصلـح لذلـك، فليـس الأمـر في التّشـريع علـى سـواء[364].

ويضيـف الشّـيخ الإمـام في مقاصـده : «وكذلـك قـد أخطـأ بعـض المتقدّمـين في حكـم وصـل الشّـعر للمـرأة ذات الـزّوج، وتفليـج أسـنانها وتنميـص حاجبيهـا، فجعـل لذلـك مـن التّغليـظ في الإثـم مـا ينـافي سماحـة الإسـلام، تمسّـكا بظواهـر أثـر يـروى عـن رسـول الله ﷺ، لعـن فيـه الواصلـة والواشمـة والمتفلّجـة والمتنمّصـة[365].

وأنـا أجـزم بـأنّ مـا ورد عـن رسـول الله ﷺ في ذلـك - إذا كان كذلـك ورد عنـه - إنّمـا أراد بـه مـا كان مـن ذلـك شـعارا لرّقـة عفـاف نسـاء معلومـات» اهـ[366].

علّـق الشّـيخ محمـود شمـام في تراجمـه بقولـه : «فالشـيخ ابـن عاشـور رحمـه الله يفـتي هنـا بحلّيـة لبـس الباروكـة[367] ومـا شـابهها، وتزجيـج الحواجـب، وتكحيـل العيـون، تفهّمـا لمعنـى الأثـر والمـورد الـذي ورد فيـه، ولأنّ هـذه الأمـور يقصـد بهـا الزّينـة لا تغيـير خلـق الله ولا تبديلـه، ومـا ورد مـن نهـي علـى فـرض صحّتـه وصحّـة سنده، فالمقصـود بـه نسـاء في ذلـك العصـر اتّصفـن برقّـة في العفـاف وضعـف في الدّيـن وسـوء السّـيرة، ولا يشـمل كافـة النّسـاء ولا كافـة العصـور».

ويضيـف الشيـخ شمـام (-2012م) : «وهكـذا انحـلّ هـذا المشـكل الـذي تعثّـرت الأقـلام في تفسـيره، وعجـزت الأفـكار عـن حلّـه، حتّـى أفتـى بـه بالـرّأي السّـديد والفهـم الرّشـيد أستاذنا الجليـل رحمـه الله[368]»

364 - ابن عاشور : المقاصد : 90 - 91.

365 - يرى ابن حجر الهيتمي أنّ الوصل والوشم والتّنميص من الكبائر : كتاب الزّواجر : 1/ 147.

366 - مقاصد الشّريعة : 111.

367 - وصل المرأة شعرها.

368 - شمام، محمود : أعلام من الزّيتونة : 256 - 257. ط2. وتعليق الشّيخ محمود شمام رحمه الله يُلزم صاحبه ويختلف معه غيره.



42 - القول في الإسرار بالنّكاح ونكاح المتعة

بيّن الشّيخ الإمام محمد الطّاهر ابن عاشور في مبحث آصرة النّكاح، أسمى المقاصد المتعلّقة بالزّواج منها صور التّعاقد، والمهر الذي يبذله الزّوج للزّوجة، وإشهار الزّواج، وتوقّف عند الإسرار بالنّكاح وعند نكاح المتعة، وممّا ورد في مقاصده قوله برّد الله ثراه :

«إنّ الإسرار بالنّكاح يقرّبه من الزّنا، وإنّ الإسرار به يحول بين النّاس وبين الذّب عنه واحترامه، ويعرّض النّسل إلى اشتباه أمره، وينقض من معنى حصانة المرأة. نعم قد يدعو داع إلى الإسرار به عن بعض النّاس مثل الضّرة المغيارة، فلذلك قد يغتفر إذا استكمل من جهة أخرى مثل الإشهاد وعلم كثير من النّاس.

وقد قيل : إنّ المتواصي بكتمانه المطلق نكاح سرّ، ولو كان الشّهود ملء الجامع وفيه خلاف. والأظهر أنّ السّر في مثل ذلك مبطل. وأمّا الإسرار به عن بعض النّاس فلا يضرّ. ويجب النّظر في أنّ التّوثيق بتسجيل الإشهاد لعقد النّكاح، تسجيلا يقطع تأتّي إنكاره أو الشّك فيه، هل يقوم مقام الشّهرة في معظم حكمتها فذلك مجال الاجتهاد.

ثمّ قدّم مقصد الشّهرة بالنّكاح، وتعرّض إلى نكاح المتعة وقال : «رخّص نكاح المتعة في صدر الإسلام ثمّ نُسخ يوم خيبر، واتّفق جمهور علمائنا على بطلانه

وفسخه. ومن العلماء من شذّ فجوّزوه، قيل مطلقا وينسب إلى الزّيديّة، وقيل في ضرورة السّفر خاصّة. وكأنّ القائل هذا ينظر إلى قاعدة ارتكاب أخفّ الضّررين خشية الوقوع في الزّنا، وينسب إلى ابن عباس نسبة مشهورة[369].

369 - ابن عاشور : مقاصد الشّريعة : 157-158. قلت: والكتب التي تحدثت عن هذا النّوع من الزّنا المحرّم كثيرة جيدا يمكن مراجعتها. وقد جمع الكثير ممّا قيل في الموضوع المقدسي : راجع مثلا : المقدسيّ، أبو الفتح نصر بن ابراهيم (-490 هـ): تحريم نكاح المتعة : تحقيق الشّيخ حمّاد الأنصاري : ط : مكتبة التّراث، المدينة المنوّرة : 1987.

الباب السّادس
الاجتهادات في المطعوميّة



43 - حكم استعمال التّدخين والقهوة

تـقـديم :

خالـف الشّـيخ الإمـام مـن أفتـى بحرمـة التّدخـين وحرمـة شـرب القهـوة، وممّـا قـال في كتابـه المقاصـد :

الـجواب : ... وقـد غلـط بعـض المفتـين فأفتـى بحرمـة التّدخـين بـورق التّبـغ في الفـم، لأنّـه لـمّـا ظهـر التّدخـين بـه في أوائـل القـرن الثامـن عشـر للميـلاد سمّـوه الحشـيش، وتوهّمـوه أنّـه الحشـيش المخـدّر الـذي يدخّـن بـه الحشّاشـون[370].

وكذلـك لـمّـا ظهـرت الحبـوب اليمانّيـة الـتي نسـمّيها القهـوة، أفتـى بعـض العلمـاء أوّل القـرن العاشـر الهجـري بحرمـة منفوعهـا؛ لأنّهـم سمّوهـا القهـوة الـذي هـو اسـم الخمـر في اللّغـة العربيّـة، مـع أنّ تسـمية تلـك الحبـوب قهـوة اسـم محـرّف مـن اسـم غـير عربـي هـو كفّـا[371].

---

370 - وضّح أحمد عبد السّلام كيف انتشر التّدخين في تونس : المؤرّخون التّونسيون : 59. وانظر كذلك رأي محمود شلتوت في المسألة : كتاب الفتاوى : 383 وما بعدها، أقول بأنّ الشّيخ الإمام لم تثبت لديه مضارّ التّدخين التي بيّنها العلم الحديث، فلم يذهب إلى تحريمه في زمنه. إلاّ أنّه وُفّق في القهوة فهي من المطعومات التي لها منافع أكثر من مضارّها. والله أعلم.

371 - ابن عاشور : مقاصد الشّريعة : 106.



44 - المقصود بالحلال والحرام في الأطعمة

قال الشّيخ الإمام عند حديثه في باب الحلال والحرام وما حرم أكله وشربه، بأنّ الإسلام ما حرّم إلا ما فيه معنى حقيقيّا يضرّ بالدّين أو بالبدن أو العقل، وأنّ ما عداه مباح. بدليل قوله تعالى: ﴿قُل لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا﴾[372].

قال: «فأين ذلك ممّا حرّمه المشركون على أنفسهم تتبّعا لأوهامهم»، وقال ﴿وَقَالُوا هَذِهِ أَنْعَامٌ وَحَرْثٌ حِجْرٌ لَا يَطْعَمُهَا إِلَّا مَنْ نَشَاءُ بِزَعْمِهِمْ﴾[373]، وقال ﴿مَا جَعَلَ اللَّهُ مِنْ بَحِيرَةٍ وَلَا سَائِبَةٍ وَلَا وَصِيلَةٍ وَلَا حَامٍ﴾[374].

وأين أحكام الإسلام المساوقة للفطرة المناسبة للعموم من أحكام المحرّمات في الشّريعة الإسرائيليّة، المراعى فيها فريق خاصّ من البشر ﴿وَعَلَى الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا كُلَّ ذِي ظُفُرٍ﴾[375]. ولذلك كان القول بكراهة أكل ذي النّاب من السّباع أرجح من القول بتحريمها[376]، وكان القول بتحريم أكل لحوم الحمر الإنسيّة على خلاف فيه، نظرا لمعنى تعبّدي متابعة لنهي الرّسول عنها يوم خيبر، إلا إذا قيل إنّ

---

372 - سورة الأنعام: 145.

373 - سورة الأنعام: 138.

374 - سورة المائدة: 103.

375 - سورة الأنعام: 146.

376 - أقول: هذه المسألة مختلف فيها، وإنّ الأميل إلى اعتبار حرمة أكل السّباع والذّئاب والكلاب والقطط وما شاكلها قياسا على حرمة أكل لحم الخنزير.

ذلك كان لأنّها حمولتهم، وهو قول كثير من أهل العلم من السّلف، وأنّ الأمر بإرهاق القدور كان تأديبا لهم.

ومن الحقيقة الوقوف عندما يحصل المقصود من مشروعيّة الأحكام، فالغلوّ في ذلك من الوهم، لأنّ المقصود إذا حصل فالزّيادة على المقدار المطلوب، لا تعدو أن تكون طلبا لإعادة الحاصل، وتلك الإعادة زيادة على التّشريع، ورمي للشّريعة بالتّقصير، أو أن تكون تلك الزّيادة إضاعة لما حصل وإبطالا لمقصد الشّارع، ولذلك قال تعالى : **﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ﴾**[377].

وقد كان للعرب في الجاهليّة مَحَامِدُ جمّة أفسدها الغلوّ فيها، مثل : الكرم والشّجاعة وعزّة النّفس وحماية الجار، فلمّا أزال الإسلام عنها ما فيها من الغلوّ صارت محامد خالصةً[378].

---

377 - سورة النّساء : 171.

378 - ابن عاشور : أصول النّظام الاجتماعي في الإسلام : دار السّلام : 31.

الباب السّابع
الاجتهادات في المعاملات

45 - موارد بيوت الأموال والاقتراض منها : أصول النّظام الاجتماعي في الإسلام.

46 - القول بالمساقاة في الشّجر المخلف للأثمار : مقاصد الشّريعة الإسلامية.

47 - موقع الوقف من الشّريعة : رسالة مرقونة ردّا على سؤال نشر بالنّهضة في سنة 1936 و جريدة الأهرام المصريّة في سنة 1936 أيضا.



45 - موارد بيوت الأموال والاقتراض منها

تحدّث الشّيخ الإمام عن موارد بيوت الأموال في مبحث عنْونه بـ«مال الأمّة» في كتابه «أصول النّظام الاجتماعي» وبيّن أنّ هذه الموارد هي : الزّكاة التي هي أساس مال بيت المال ولذلك جُعلت في عداد العبادات، وخمس الغنائم والفيء والجزية والخراج، وعشر التّجارة على أهل الذّمة والحربّيين، والأرضون التي ينجلي عنها أصحابها (مثل خيبر وقريظة) وموات الأرض في بلاد الإسلام، والأموال التي لم تعيّن الشّريعة لها مالكا، وما يخرج من المعادن في الموات.

وبيّن أنّه لما اتّسعت بلاد الإسلام وكثرت موارد بيوت الأموال...استعمله ولاة الأمور في السّرف والتّرف، ولم تتعطّل مع ذلك مصالح المسلمين، إلى أن قال : «ثمّ أخذ الأمر في التّراجع وقلّت الموارد، ولم يقلع ولاة الأمور عن إسرافهم، فانتدب أهل الخير من المثرين إلى تسديد مصالح المسلمين، بما وقّفوه من الأوقاف على مختلف المصالح العامّة، ولم ينازعوا ولاة الأمور فيما يتلفونه وتلك همّة إسلاميّة.

وقد وردت الأحاديث الصّحيحة بضبط ما يجب على المسلمين في أموالهم لإقامة مصالح جماعتهم، وتعيين أصناف تلك الأموال، وللفقهاء فيها أقوال مختلفة، ولكن يجب الجمع بينها والأخذ بجميعها، إذ لا تعارض بينها فيما يظهر لي، ويستنْور في طريقة هذا الأخذ بأعمّ الأقوال للفقهاء، لا سيما إذا أصبحت حاجات الأمّة كثيرة بتغيّر الأزمان وتجدّد العوائد. فلا يرضى للمسلمين بأن يكونوا دون

رتبة أمثالهم من الأمم، لكن مع الحفاظ على آداب الإسلام ومقاصده. ويجب نصب رقابة على النّاس فيما لهم من أموال ظاهرة وخفيّة، ولا يترك العلم بها موكولاً للنّاس ولا تفويض إبلاغ ذلك لمستحقّيه إليهم، لضعف الوازع وتفاوت الإخلاص في الدّين والتّأويل فيه.

وقد روى ابن نافع عن مالك في تجّار أهل الذّمّة، إنّهم إن خيفت خيانتهم فيما يبيعونه من سلعهم التي تعشّر أنّه يجعل معهم أمين، ويجب أن يجعل قول النّبي ﷺ: «لا يحلّ مال امرئ مسلم إلا عن طيب نفس»[379] نصب الأعين.

فإن نابت المسلمين نوائب ولم يكْف ما في بيت المال لسدّ حاجياتهم، فعلى ولاة الأمور انتداب المسلمين لما يتبرّعون به، كما فعل النّبي ﷺ فيما رواه ابن عبّاس وأصحابه من حديث البعث المتقدّم آنفا، وكما فعل حين التجهّز لغزوة تبوك، فانتدب عثمان رضي الله عنه لتجهيز الجيش الملقّب بجيش العُسرة.

ويجوز أن يقترض بيت المال من أثرياء الأمّة الذين بأيديهم أموال ناضّة، كما يؤخذ من فتوى عزّ الدّين بن عبد السّلام[380] حين استشاره سلطان مصر المظفّر (قطز)، لمّا دهم جيش التّتار أطراف البلاد المصريّة من جهة الشّام سنة 658هـ، وقال له: «إنّ المال في خزانتي قليل، وأنا أريد أن أقترض من أموال التجارة»، فقال عزّ الدّين: «إذا أحضرت ما عندك وعند حريمك وأحضر الأمراء ما عندهم من الحليّ وضربته سكّة، وفرّقته في الجيش ولم يقم بكفايتهم ذلك الوقت أطلب القرض، وأما قبل ذلك فلا. اهـ».

وبعد فللنّظر مجال في إباحة جعل أداء على القادرين عليه، مقدّر بنسبة مداخيل الثّروة إلى الأبد الذي تنفرج عند الشدّة[381].

379 - أورده أحمد بن محمد الكناني العسقلاني في كتابه: التّلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرّافعي الكبير: كتاب الصّلح، 102/3.

380 - هو سلطان العلماء، الذي كان لا يخشى في الله لومة لائم.

381 - ابن عاشور: أصول النّظام الاجتماعي: 186.185.

46 - القول بالمساقاة في الشّجر المخلف للأثمار

قال الشّيخ الإمام بجواز المساقاة في الشّجر المخلف للأثمار، معتبرًا أنّ تكثير المعاملات المنعقدة على عمل الأبدان مقصود للشّريعة.

جاء في كتاب المقاصد: «المقصد الأوّل: تكثير المعاملات المنعقدة على عمل الأبدان[382]، وهذا مدلول لاغتفار الغرر فيها، فلولا الحاجة إليها لما اغتفرت الشّريعة فيها ما لم تغتفره في المعاملات الماليّة من الجانبين، وقد رجعت بذلك إلى قسم المصالح الحاجيّة[383]، وقد أعطى الأنصار حوائطهم للمهاجرين على أن يكفوهم العمل ولهم نصف الثّمرة، وعامل رسول الله ﷺ يهود خيبر، على أنّ عليهم عمل النّخيل ولهم نصف الثّمرة، مع العلم بأنّ أرض خيبر صارت للمسلمين؛ لأنّها فتحت عنوة[384]، وقد كاد أن يتّفق علماء الإسلام على مشروعيّة المساقاة والمزارعة[385].

وقال المالكيّة بالمغارسة[386]، وأهملها الحنفيّة والشّافعيّة، ولأجل هذا المقصد جزمنا بضعف القول بقصر المساقاة على النّخيل والكروم، ورجّحنا القول بجواز

382 - رأي الأئمة في شركة الأبدان: راجع مثلا الدّمشقي: رحمة الأمّة: 160 - 161.

383 - الشّاطبي: الموافقات: 2/ 10 وما بعدها.

384 - عن ابن عمر رضي الله عنهما أنّ رسول الله ﷺ: أعطي خيبر اليهود على أن يعملوها ويزرعونها ولهم شطر ما يخرج منها. البخاري: باب المزارعة مع اليهود: ابن حجر فتح الباري: 5/ 15.

385 - ابن جزي: القوانين الفقهيّة: 306.

386 - ابن جزي: ن.م: 308.

المساقاة في الشّجر والزّرع المحتاج إلى العمل، على القول بتخصيصها بالشّجر دون الزّرع، ورجّحنا ما جرى عليه العمل بالأندلس من إعطاء أرض الحبس مغارسة[387].

وجاء في المقصد الثّامن... الابتعاد عن كلّ شرط أو عقد يشبه استبعاد العامل، بأن يبقى يعمل طول عمره أو مدّة طويلة جدًّا، بحيث لا يجد لنفسه مخرجًا، ولأجل هذا نجد علماءنا يقولون بفساد المساقاة في الشّجر الذي لا ينقطع إثماره، في وقت من السّنة، كشجر الموز والقصب، وكذلك ما تطول مدّة إثماره لصغره كالمساقاة، في ودي النّخل ونشء شجر الزّيتون[388]، وقد قال علماء إفريقيّة إنّ تلقيح الشّجر الذي لا ينتفع به مثل الزّيتون العتيق في جبل وسلات قرب القيروان، أنّ ذلك يجري مجرى المغارسة لا مجرى المساقاة، وعندي أنّ تأجيل مدّة المساقاة في الشجر المخلّف للأثمار كالموز أجلا يحصل به الانتفاع للعامل خير من إبطال المساقاة في مثله[389]، لما علمت من المقصد الأوّل أنّ تكثير هذه المعاملات مقصود الشريعة. ولأجل هذه كانت المزارعة المسمّاة عندنا في تونس بشركة الخمّاس[390]. التي كان معظم مزارعات تونس جاريا عليها، شركة منافية لمقصد الشّريعة لا محالة؛ وإن كانوا يزعمون أنّ الضرورة دعت إليها[391].

387 - ابن عاشور : مقاصد الشّريعة : 185 - 186.

388 - سحنون : المدوّنة : 4/ 14. ابن الجلاّب : التّفريع : 2/ 201 ومابعدها.

389 - خالف الشّيخ ابن عاشور رأي الإمام مالك : راجع المدوّنة : 4/ 14.

390 - الخمّاس شريك المزارعة بخمس ما يخرج من الزّرع : انظر ترتيب 25 صفر 1291 الفصل : 35 : السّنوسي : مطلع الدّراري : 94.

391 - ابن عاشور : المقاصد : 188.

47 - موقع الوقف من الشّريعة

ورد على الشّيخ الإمام محمد الطّاهر ابن عاشور، اقتراح قدّمه أحد أعضاء مجلس النّواب المصري في سنة 1355/ 1936، يطلب فيه إصدار قانون في تحجير انعقاد الوقف المعبّر عنه بالأهليّ[392]، واستند لعلل ذكرها في اقتراحه، وطُلِب إبداء رأي الشّيخ الإمام في مواقفه الأنظار الشّرعيّة أو معارضتها، لما تضمّنه ذلك الاقتراح[393].

قال الشيخ الإمام :

وفيما يلي نصّ عضو مجلس النّواب المصريّ عبد الحميد عبد الحقّ :

زال الوقف الأهليّ من جميع بلاد الدّنيا إلاّ من مصر، فقد بقي فيها عاملا من أكبر عوامل الشّقاء والظّلم والتّعاسة والحرمان، ومثارا للشّكايات ومنشأ للخصومات وفساد الأخلاق وخراب الأرض والدّيار، وتمكين المرابين من رقاب المستحقّين.

إنّ أضرار الوقف أوّلا– فالوقف حجر ليس فقط على المستحقّين بل على الأعيان، فهو يفرض غرامة وحجرا قسريّا على أشخاص عقلاء، ومتمتّعين

---

392 - هو الحُبسُ الخاصّ في اصطلاح أهل تونس.

393 - كان الطّلب من مدير جريدة النّهضة بتونس بناء على رسالة مصر المنشورة في جريدة الأهرام: 26 جمادى الثّانية 1355هـ

بكامل الأهليّة، ويخرج الأعيان نفسها من التّعامل أو من مجموع الثّروة، فيجعلها في حكم غير الموجودة لا تصلح للضّمان ولا للثّقة، ولو أطلقت الحريّة في الوقف لكان هذا مصير جميع أطيان القطر، وهكذا نحن نجري سريعا نحو الحجر على جميع سكّان القطر، وعلى إخراج جميع ثروته من التّعامل، وهي نتيجة تخالف العقل.

ثانيا- لا شكّ أنّ نظام الوقف أدّى إلى عكس الغرض الذي قصده الواقفون، من ضمان عيش هنيء للمستحقّين، ففي سنة 1926 - 1927 بلغت المبالغ المحجورة تحت يد وزارة الأوقاف فقط نحو مليون جنيه، حالة أنّ استحقاق المحجور عليهم في السّنة 122000 جنيه.

ثالثا- أنّه قد ارتفعت المصلحة في الإصلاح، وحلّت محلّها المصلحة في الاغتيال، لأنّ من يدير لحساب نفسه ليس كمن يدير لحساب غيره، وقد أدّى نظام الوقف إلى خراب الدّور والأماكن الموقوفة، فعدد الأماكن التي تتنظّر عليها الوزارة كان 7930، منها 2025 مكانا خربا أو في حكمه، وأكثر الباقي يسير نحو الخراب.

وقس على ذلك الأراضي الزراعيّة، فإنّه ثبت أنّ من ضمن الأطيان المتنظّرة عليها وزارة الأوقاف 31524 فدّانا، فاتها الإصلاح فأصبحت بورا.

رابعا- أنّه يؤدّي إلى تجزئة الوقف إلى أجزاء صغيرة تنعدم معها كلّ منفعة.

خامسا- ومن أضراره كثرة الخصومات والشّكايات وانتشار البغضاء بين الأهل والأقارب، وإفساد المستحقّين بنشر البطالة بينهم، لأنّ العمل للنّاظر، والمستحقّ يعيش عيشة المحال على المعاش ولو كان في ريعان الشّباب.

سادسا- أنّه يجبر الإنسان على البقاء في الشّيوع، ويعطي الفرصة لبعض الواقفين الواقعين تحت تأثيرات غير مشروعة لمخالفة الفرائض الشّرعيّة، بحرمان ذوي الفروض، أو إيثار بعض الورثة على بعض، أو تضمين وقفيّاتهم شروطا تعسّفية

لم تصدر إلاّ عن شهوات ذاتيّة، كاشتراط عدم زواج البنت أو إبعاد الأهل أو عدم زواج الزّوجة، أو حرمان أولاد البطون، إلى غير ذلك، غير أنّ أصحاب المصالح الذين ينتفعون من نظام الوقف، لا حجّة لهم إلا التحكّك بالدّين، والدّين بريء منهم. ويكفي أن نذكر للرّد عليهم أنّ الوقف ليس نظاما إسلاميّا، بل إنّه كان موجودا عند قدماء المصريّين وعند الرّومان وعند الأفرنج عامّة، فتخلّصوا منه جميعا ولم يبق إلاّ في مصر. وأقوى ردّ عليهم أنّ القاضي شريحا وهو من كبار التّابعين ومن أعظم فقهاء الإسلام، يقول بعدم جواز الوقف أصلا، وأنّ الإمام أبا حنيفة يرى أنّ للواقف أن يرجع عن وقفه وينحلّ حتما بعد وفاته، وتوزّع رقبته ومنفعته بين الورثة، وفي مصر نفسها لجأ برْقوق إلى علماء مصر، فأفتوه بحلّ الوقف الأهليّ. كما لجأ محمد علي باشا إليهم فأعطوه نفس الفتوى، وممّا جاء في فتواهم أنّ الوقف من الأمور التي وقع فيها خلاف أئمّة الاجتهاد، وأنّ أمر الآمر متى صادف فصلا مجتهدا فيه نفذ أمره، أي وجب امتثاله والامتناع عن مخالفته، وبما أنّ الوقف الخيريّ الغرض منه صدقة من الصّدقات، وهو ممّا يحثّ عليه، كما أنّه هو الأصل في الشّريعة الإسلاميّة، فإنّنا نحبّذه فضلا عن أنّه لم يبلغ من الكثرة ما يخشى منه، وبما أنّ حلّ الوقف تعترضه مشاكل كثيرة، فإنّنا نكتفي في هذا المشروع بمنع الوقف الأهلّي من وقت صدور هذا القانون اهـ.

هذا خلاصة الاقتراح الذي قدّمه النّائب المحترم إلى مجلس النّواب، ويليه إبداء رأينا في هذا الموضوع المهمّ بتفصيل لا يدع للشّبه مجالا.

اجتهاد الشّيخ الإمام :

أصل التملّك قبل الإسلام :

كان من أصول الحضارة البشريّة من أقدم أزمان التّاريخ، أن يدأب المرء إلى تحصيل ما يحتاجه لقوام أود حياته وسلامته، فهو يصيد القنيصة لطعامه،

ويجتني الثّمرة ليتفكّه بها، ويحطب حطبا ليوقد عليه، ويبني البيت أو الخصّ ليقيه الحرّ والقرّ، ويجاور حوض الماء خشية العطش، ويربط الفرس ويعدّ السّلاح ليدافع به، ويقتني الجزع والرياش وفريد الذّهب والفضّة ليتحلّى به، وهو في سعيه لنوال كلّ أولئك يتجشّم عرق القربة ومشقّة الكدّ، وخطر الخوف ووحشة الاغتراب، وهو يعمد أيضا إلى السّبق إلى الأشياء السّهلة النّوال كاحتشاش الحشيش، واختباط ورق الشّجر واجتناء البرير[394] والنّبق، والجلوس في الظّل وتحويل ساقيه من الوادي إلى زرعه، وكان ذلك التّعب وذلك الاحتيال يدعوه إلى التكثّر مما يتطلّبه، والتحفّظ على ما يفضل عن حاجته، ادّخارا لشدائد الأزمان أو تباعد المكان، وتطلّبا للرّاحة بقدر الإمكان «كجابية الشّيخ العراقي تفهق»[395].

وقد رأى الإنسان ذلك الكدّ الذي نال به ما يسعى إليه، وتلك الحيلة التي سبق بها غيره لتناول ما تناوله، يخول له حقّ الاختصاص بنواله، وكونه أولى به ممّن جاء بعده، فإذا امتدّت إليه أيدي الطّامعين رأى عملهم ظلما، وحمي غضبه وقام إلى مدافعتهم، كما قال زهير :

ومن لم يذد عن حوضه بسلاحه * يهدم ومن لا يظلم النّاس يظلم

أي لا يظنّ أنّ مسألة النّاس كافة له عن الذّود عن حياضه، لأنّه لو ترك النّاس فالنّاس لا يتركونه (هذا مراد الشّاعر من المصراع الثّاني).

ثمّ ارتقى بالإنسان اعتقاد أحقيّته بما اكتسبه، إلى أن رأى لنفسه الحقّ في التصّرف فيما حصله بكدّ يمينه، تصرّفا مطلقا لا يقبل تدخّل متدخّل، إذ قدر

394 - البرير بفتح الباء الموحّدة تمر الأراك.

395 - مصراع من بيت الأعشى أوّله : «نفي الذّم عن رهط الحلق جفنة» ومحلّ الشّاهد منه أنّه اختار النّسب لجابية الشّيخ، لأنّها أشّد امتلاء من غيرها لأنّه مظنّة الادّخار.

أنّ التدخّل في شأنه ما هو إلا محاولة لانتزاع بعض حقّه. وقد عجب أهل مدين أن جاء رسولهم شعيب، يضيّق عليهم بعض أصناف المعاملة المشتملة على مفاسد، حين لم يفقهوا حكمة التّشريع، ولم يفهموا من منعه إلا تدخّله في شؤونهم فشافهوه بالإنكار والتهكّم به، فيما حكى عنهم القرآن: ﴿قَالُوا يَا شُعَيْبُ أَصَلَاتُكَ تَأْمُرُكَ أَنْ نَتْرُكَ مَا يَعْبُدُ آبَاؤُنَا أَوْ أَنْ نَفْعَلَ فِي أَمْوَالِنَا مَا نَشَاءُ إِنَّكَ لَأَنْتَ الْحَلِيمُ الرَّشِيدُ﴾[396]، فالاستفهام في قوله ﴿أَصَلَاتُكَ﴾، استفهام إنكاريّ، وهو حكاية مساوية لكلامهم والتّأكيدات وصيغة الحصر في قوله﴿إِنَّكَ لَأَنْتَ الْحَلِيمُ الرَّشِيدُ﴾، المفيدة معنى من أنت الحليم وحدك بلا شكّ، أي وبقيّة النّاس سفهاء؟ تلك قرينة على قصد التهكّم.

مقصد الشّريعة الإسلاميّة في تصريف الأموال:

اختصاص المالك بما يملكه وتصرّفه فيه بوجوه التصرّف المعبّر عنه بجديّة التصرّف، أصل طبيعيّ كما علمت، وهو أيضا أصل شرعيّ، دليله قول النّبي ﷺ «من أحيى أرضًا ميتة فهي له وليس لعرق ظالم حقّ[397]» لكنّ الشّريعة قيّدت هاته الحريّة بقيود قليلة راجعة إلى حفظ مقاصد الشّريعة في الأمّة، إمّا لدرء مفسدة عامّة مثل معاملة الربّا، أو مضرّة خاصّة. كما حجّر الإسلام على السّفيه مباشرة التصرّف لدفع مفسدة الإسراف[398]، الذي يجعل صاحب المال في أضرار جمّة، وكما منع بيع شيء لأحد على شرط أن لا يبيع لغيره، فإنّ المشتري بذل ماله لرغبته في الشّيء المبيع، فإذا اشترط عليه البائع ذلك الشّرط قبله مكرها لأجل الرّغبة، ثمّ صار ذلك في المستقبل ضررا عليه، قد يعطّل عليه الانتفاع بثمنه عند الحاجة، أو عند العجز عن الانتفاع بمنافعه، وبيان أسباب هاته التقّييدات ومراجعها إلى أصول الشّريعة ليس هنا محلّ بسطه.

---

396 - سورة هود: 87.

397 - أخرجه البخاري في صحيحه: كتاب المزارعة، باب من أحيي أرضا موتا، عن عائشة رضي الله عنها: حديث رقم 2210.

398 -قال تعالى: ﴿وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا وَارْزُقُوهُمْ فِيهَا وَاكْسُوهُمْ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا﴾ النّساء: 5.

وفيما عدا تلك التّقييدات المعلومة، أبقت الشّريعة التصّرفات الملكيّة على احترامها أو حرّيتها، ولذلك كان من آخر أقوال الرّسول ﷺ في خطبة حجّة الوداع «إنّ دماءكم وأموالكم عليكم حرام[399]»، وفي الموطإ أنّ عمر رضي الله عنه لمّا حمى أرضا لرعي إبل الصّدقة، قال : «وأيم الله إنّهم (أي القائل : التي كانت ترعى أرض الحمى، قبل أن يتّخذ عمر حمى[400]، ليرون إنّي قد ظلمتهم، إنّها لبلادهم قاتلوا عليها في الجاهليّة وأسلموا عليها في الإسلام، والذي نفسي بيده لولا المال الذي أحمل عليه في سبيل الله، ما حميت عليهم من بلادهم شبرا».

ومن أكبر مقاصد الشّريعة في الأموال تيسير دورانها على آحاد الأمّة، وأن لا تكون في طائفة معيّنة يتلقّاها الفرع عن أصله، وإنّي فهمت الإشارة في هذا المقصد من قوله تعالى : ﴿كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ﴾[401]. (الدّولة بضمّ الدّال العاقبة في المال أي التّعاقب فيه من واحد إلى آخر).

فلأجل هذا شرع الإسلام للأموال حكمين : حكما خاصّا بحياة المالك، وحكما خاصّا بما بعد موته، فجعل المالك في حياته حرّ التصرّف فيما ملك، حثّا للنّاس على السّعي في الاكتساب لتوفير ثروة الأمّة بالعمل، وجعل ماله بعد موته موزّعا في طائفته، فقد شرّع في صدر الإسلام فرض الوصيّة للوالدين والأقربين، ثمّ نسخ بشرع المواريث المبّين في الكتاب والسّنة، وجعل للمالك حريّة التصرّف في ثلث ماله فيما يعينه له من بعد موته[402]. فكان إقدام الشّريعة على تنفيذ مقصدها من دوران الأموال مجعولا في حالة ما بعد الموت، لأنّ مكتسب المال قد قضى منه مرغوبه في حياته من إنفاق أو كنز، وصار تعلّقه بماله بعد الموت

---

399 - أخرجه ابن سعد في الطّبقات الكبرى : عن العداء بن خالد... وممّن أسلم من سائر قبائل العرب، ومن بني عامر ابن ربيعة.. حديث رقم 11027.

400 - أخرجه مالك في الموطّإ : كتاب الجامع، باب ما يتّقى من دعوة المظلوم. : 87.

401 - سورة الحشر : 7.

402 - أخرجه البخاري في صحيحه : كتاب الوصايا. باب الوصيّة بالثّلث عن ابن عبّاس : الثّلث والثّلث كثير. حديث رقم 2592. وفي صحيح مسلم في كتاب الوصيّة. باب الوصيّة بالثّلث، عن عامر بن سعد عن أبيه : حديث رقم 1628. .

تعلّقا ضعيفا، فصار علمه بتشريع قسمته بعد موته لا يثبّطه عن السّعي والكدّ في تنميته مدّة حياته، لأنّ تفكير المرء في مصير ماله بعد وفاته، أضعف من تفكيره في مصيره في حياته.

على أنّ الشّريعة لم تنس رفقها بالنّاس، فجعلت مال الحيّ بعد موته سائرا إلى أقرب النّاس إليه، وذلك ممّا تطيب به نفس صاحب المال في مدّة حياته، وراعت في مقدار القرب الأحوال الغالبة ومظنّة الودّ والحيل، وإلى ذلك أشار القرآن في قوله تعالى عقب آية الفرائض ﴿**آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا فَرِيضَةً مِنَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا**﴾[403].

الوقف في نظر الشّريعة الإسلاميّة :

عرّف أبو عمر بن عبد البرّ[404] الوقف في كتابه المسمّى بالكافي بقوله : «هو أن يتصدّق المالك لأمره بما شاء من عقّاره، لتجري غلاّته وكذلك وخراجاته ومنافعه، في السّبيل الذي سبلها فيه ممّا يقرب إلى الله تعالى، ويكون الأصل موقوفا لا يباع ولا يوهب ولا يورث عنه أبدا ما بقي منه شيء، والحبس من مبتكرات الإسلام، وهو من الاصطلاحات الإسلاميّة الجليلة ولا يعرف له نظير في الجاهليّة، قال ابن رشد في المقدّمات : لا يعرف جاهليّ حبّس داره على ولده أو في وجه من الوجوه المتقرّب بها إلى الله تعالى، وإنّما فعلت الجاهليّة البحيرة والسّائبة والوصيلة والحامي[405]»، اهـ.

وعن الشّافعي رحمه الله : الوقف من خصائص هذه الأمّة ولا نعرف أنّ ذلك وقع في الجاهليّة[406].

---

403 - سورة النّساء : 11.

404 - أبو عمر : هو يوسف بن عبد الله المعروف بابن عبد البرّ بن عاصم النّمري، القرطبي، وشيخ فقهاء الأندلس ومحدّثهم في عصره، ولد سنة 368هـ وتوفي في شاطبة. 461هـ ألّف شروحا على الموطّإ والكافي في الفقه المالكي في مجلّدين كبيرين، والاستيعاب في معرفة الأصحاب وغيرها.

405 - ابن عبد البرّ : الكافي. : 11.

406 - راجع مثلا : الرّملي، شمس الدّين : نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج : ط. مصطفى حلبي 1386 هـ مصر : 358/5.

قلت : ليس في البحيرة ونحوها ما يشبه الحبس، إلا البحيرة التي يمنع لبنها فلا تحلب إلا للطّواغيت، فلها بالحبس شبه ضعيف. والوقف غير موجود أيضًا في شريعة التّوراة ولا في المسيحيّة.

وكان أوّل وقف في الإسلام وقف عمر بن الخطّاب، ففي صحيح البخاريّ عن ابن عمر أنّ عمر بن الخطاب جاء إلى النّبي فقال : «يا رسول الله إنّي أصبت أرضًا بخيبر لم أصب مالاً قطّ أنفس عندي منه ملذا تأمرني به؟ قال : إن شئت حبّست أصلها وتصدّقت بالثّمرة[407]. فتصدّق بها عمر أنّه لا يباع ولا يوهب ولا يورث، وتصدّق بها في الفقراء وفي القربى وفي الرّقاب وفي سبيل الله وابن السّبيل والضّيف، لا جناح على من وليها أن يأكل منها بالمعروف ويطعم غير متموّل.

وقد وقّف النّبي ﷺ سهمه بخيبر وأرض مخيريق[408]. فشريعة الإسلام حين شرعت الوقف وأباحته، لاحظت قاعدة عامّة وهي حريّة تصّرف المالك في ملكه في حال حياته، وهي حرّية مطّردة إلاّ فيما يفضي إلى مضرّة عامّة أو مضرّة خاصّة كما تقدّم، ولاحظت قاعدة ثانية، وهي أنّ تمليك العطيّة يقبل فيه من الشّروط على الملك (بفتح اللاّم) ما لا يقبل مثله في المعاوضات، بعلّة أنّ المملّك (بفتح اللاّم) لم يعط عوضا من ماله في مقابلة ما أخذه. فهو منتفع بما صار إليه على كلّ حالة صار بها إليه. فالواقف صرم الشّيء الموقوف عن ملكه، وملّكه للموقوف عليه تمليكا مشروطا بشروط، فلم تحصل مضّرة للمعطي، إذ هو طيّب النّفس بما صنع، ولا للمعطى (بالفتح) إذ هو مستفيدٌ بمال لم يكن من ماله، ولذلك اتّفق جمهور فقهاء الإسلام الذين تقلّدت الأمّة مذاهبهم، على إجازة

407 - أخرجه البخاري في صحيحه : كتاب الوصايا. باب الوقف عن عبد الله بن عمر. حديث رقم 2620، ومسلم في صحيحه : كتاب الوصيّة : باب الوقف عن عبد الله بن عمر. حديث رقم 1633. وأحمد في مسنده : 3/11-13.

408 - الحوائط السّبع التّي تصدّق بها مخيريق لرسول الله ﷺ: ابن سعد، محمّد : الطّبقات الكبرى: ط. الخانجي مصر 2001 : 501/1 وما بعدها. ابن حجر العسقلاني : فتح الباري. شرح صحيح البخاري : ط. السّلفيّة مصر : 402/5.

أصل الوقف ولزومه للواقف على شروط مرعيّة مختلف فيها بينهم، ترجع إلى تحقيق مكمّلات المقاصد الشرعيّة في أنظارهم وبحسب مبالغ اجتهادهم، ولم يشذّ عن ذلك إلاّ شُريح[409] إذ منع انعقاد الحبس، واحتجّ بما روي أنّ رسول الله قال: «لا حُبُس عن فرائض الله» وما روى عن ابن عبّاس من طريق عبد الله بن لهيعة أنّ رسول الله قال : «لا حبس بعد سورة النّساء» (يعني آية الفرائض)، وإلاّ أبو حنيفة إذ نقل عنه موافقة شريح في عدم جواز الحبس أصلا، قال الزّيلعي» : وهذا هو منقول عنه قديما، ونقل عنه أنّه جائز أي مباح لكنّه غير لازم، فللواقف الرّجوع عنه حال حياته، وإذا مات لا يلزم ورثته، ويورث عنه بعد موته، وهذا هو الصّحيح عن أبي حنيفة[410]، اهـ.

واعلم أنّ أئمّة مذهبه قائلون كلّهم بجواز الوقف ولزومه، وقد اتّفق علماء الأمّة من المائة الثّانية إلى الآن على عدم العمل بهذين القولين، وعلى ضعف مدركهما وتزييف الحديث الذي اعتضدا به[411].

واعلم أنّ المراد بالجواز هنا الجواز المقابل للمنع، أي ليس الوقف ممنوعا، وليس المراد بالجواز الإباحة، لأنّ حكم الوقف النّدب لأنّه عطيّة، ففيه نفع المعطى، قال عياض في المدارك وابن رشد في المقدّمات : قيل لمالك إنّ شريحا لا يرى الحُبس ويقول : «لا حبس عن فرائض الله»، فقال مالك : «رحم الله شريحا تكلّم ببلاده، ولم يدر ما صنع أصحاب رسول الله ﷺ، ولم يرد المدينة فيرى آثار الأكابر من أزواج النّبي ﷺ، وأصحابه والتّابعين بعدهم وما حبسوا من أموالهم،

409 - شريح بن الحارث الكندي كان من كبار التّابعين، استقضاه عمر على الكوفة ثمّ استعفى في زمن الحجّاج، توفي سنة 79 وهو ابن مائة وعشرين سنة.

410 - راجع مثلا : السّرخسي : شمس الأئمّة : المبسوط : دار المعرفة. بيروت : ط. ١٤٠٦ هـ : 27/12- الكاساني، علاء الدّين : بدائع الصّنائع في ترتيب الشّرائع : ط. بيروت 218/6 وما بعدها.

411 - أمّا حديث «لا حبس عن فرائض الله» فغير معروف من غير احتجاج شريح، وأمّا حديث «لا حبس بعد سورة النّساء» فهو ضعيف انفرد به البيهقي من رواية عبد الله بن لهيعة : وابن لهيعة ضعّفه يحيى بن معين ووكيع : ولهم في هذا الحديث على تقديره تأويلات في المعنى تطلب من كتب الحديث والفقه.

وهـذه صدقـات النّبي ﷺ سبع حوائـط، وينبغـي للمـرء أن لا يتكلّـم إلا فيمـا أحـاط بـه خـبرًا. قـال ابـن رشـد : «وهـذه المسـألة تناظـر فيهـا مالـك وأبـو يوسـف صاحـب أبـي حنيفـة بحضـرة الرّشـيد، فقـال مالـك لأبـي يوسـف : هـذه أحبـاس رسـول الله ﷺ وصدقاتـه ينقلهـا الخلـف عـن السّـلف : فقـال أبـو يوسـف: كان أبـو حنيفـة لا يراهـا جائـزة وأنـا أراهـا جائزةً» ،اهـ.

أقـول : ولذلـك كان الأرجـح مـن تفريعـات مذاهبهـم في هـذا البـاب، جاريا علـى مراعاة أصـل قاعـدة جـواز العطايـا، وذلـك في كلّ فـرع يقتضـي إمضـاء شـروط الواقفـين، ولا ينـافي مقصـد الشّريعة مـن الوقـف، قـال المالكيّـة : يتبـع شـرط الواقـف إذا لم يشـترط شـيئا حرامـا[412]، ولهـذا منـع جمهـور فقهـاء الإسـلام تحبيـس المـرء علـى نفسـه ثـمّ لمـن يعيّنـه بعـد موتـه، ومنعـوا التّحبيـس المشـترط فيـه الانتفـاع بكامـل غلّـة الحبـس أو معظمهـا، وضيّقـوا في شـروط تولّـي المحبّـس الحـوز لمحاجـيره إذا كانـوا صغـارًا، وفي شـروط رجـوع الشّـيء المحبّـس إلى حـوز المحبّـس بعـد مضـيّ مـدّة علـى الحـوز، لأنّ مـا لاحظـوه كلّـه مقصـود منـه التّفـادي عـن التـذرّع للتوصّـل إلى التّصّـرف في المـال بعـد المـوت، الـذي هـو منـاف لأصـل الشّـريعة في تقييـد حرّيـة الأمـوال كمـا مـرّ آنفـا، ولم يشـذّ عـن ذلـك إلاّ أبـو يوسـف صاحـب أبـي حنيفـة، إذ رأى الحبـس صحيحًـا لازمـا في معظـم الأمـور الـتي منعهـا الجمهـور ممّـا أشـرنا إليـه، وزاد عليهـم صـورة غريبـة، وهـي أن يحبّـس المـرء علـى نفسـه مـدّة حياتـه ثـمّ لـمن يعيّنـه بعـد وفاتـه، وسـنبدي الـرّأي في هـذا القـول في المبحـث الخامـس، فجمهـور الفقهـاء كانـوا وسطًا عـدلا بـين طـرفي التّضييـق الـذي في قـول شـريح، والتّوسـيع الـذي في قـول أبـي يوسـف.

انـقسـام الـحـبس

قسّـم فقهاؤنـا الحبـس باعتبـار المحبّـس عليـه إلى ثلاثـة أقسـام : (**الأوّل**) المحصـور المعّـين كالحبـس علـى زيـد مـدّة حياتـه. (**الثّانـي**) المحصـور غـير المعـيّن كالحبـس

412 - راجع مثلا : سحنون بن سعيد : المدوّنة الكبرى : دار الفكر للطّباعة، وبهامشها مقدّمات ابن رشد الجدّ : 341/4 وما بعدها.

علـى أنـاس وذرّياتهـم. (**الثّالـث**) غـير المحصـور ولا يكـون إلا غـير معـيّن، وهـو الحبس علـى مـن لا يحـاط بهـم كالفقـراء والغـزاة والقناطـر والمسـاجد وطلبـة العلـم، وهـذا التّقسـيم لا أثـر لـه إلا في كيفيّـة قسـمة الرّيـع، ووقـت اسـتحقاق المسـتحّق.

وقـد اصطلح أهـل تونـس أخـيرًا علـى تسـمية القسـمين الأوّلـين بالحبس[413] الأهلـيّ، وتسـمية القسـم الثّالـث بالحبـس الخـيريّ، وليصطلـح كلّ قـوم علـى ماشـاؤوا، فـإنّ ذلـك لا أثـر لـه، فـإنّ الذيـن أجـازوا الحبـس أجـازوا نوعيـه، ومـن شـذّ عـن ذلـك مثـل شـريح منـع الجميـع، فـلا يصـحّ التّفصيـل بـين نوعـي الحبـس بـأن يبطـل نوعيـه ويقـرّر الآخـر.

ثـمّ إنّ الوقـف الخـاصّ أو الأهلـيّ هـو الـذي كان أعظـم سـبب لإيجـاد الوقـف الخـيريّ، لأنّ غالـب الأوقـاف تبتـدئ بالوقـف علـى الأقـارب والطّبقـات الخاصّـة، ثـمّ تعقّـب علـى جهـات الـبرّ العامّـة، لأنّ إيجـاد قـول بإباحـة أحـد الصّنفـين ومنـع الآخـر، إحـداث قـول ثالـث بعـد إجمـاع الأمّـة علـى قولـين، وهـذا النّـوع مـن الأحـداث في حكـم خـرق الإجمـاع عنـد كثـير مـن علمـاء أصـول الفقـه، ولنـا فيـه نظـر، ولكنّـا ذكرنـاه هنـا جريـا علـى ظاهـر قولهـم.

هـل الـوقف من الإسـلام؟

قـد وقـع في كلام الفاضـل المقـترح أنّ الوقـف ليـس نظامـا إسـلاميًّا، فتعـيّن أن نشـرح المـراد مـن كونـه ليـس نظامًـا إسـلاميّا، فـإنّ هـذه عبـارة توهـم أنّـه يخالـف نظـم الإسـلام، وقـد علّلهـا بقولـه : «بـل إنّـه كان موجـودًا عنـد قدمـاء المصريـين الخ»، وكونـه كان موجـودًا عنـد المصريّـين والرّومـان لا يقتضـي نفـي كونـه نظامًـا إسـلاميّا، لأنّ الإسـلام حـين شـرّع الوقـف لم تكـن لـه علاقـة بنظـم المصريّـين ولا الرّومـان، وحينئـذ فوجـوده عنـد الأمـم السّـابقة علـى الإسـلام لا يزيـد مشـروعيّته في الإسـلام إلا قـوّة. وقـد ثبـت في المبحـث السّـابق أنّ الوقـف نظـام إسـلاميّ بحـت، وأنّـه لم

---

413 - بالحبس الخاصّ وتسمية الثّالث بالحبس العام.

يكن معروفًا للعرب في الجاهليّة. وقد ثبت بالسّنة أنّ عمر رضي الله عنه حبّس «ثمغا» وصرمة بن الأكوع، والمائة سهم التي له بخيبر، وقد اشتمل على الصّنف الأهليّ، فإنّه قد جاء في نصّ وقفه : «للفقراء وذوي القربى والرّقاب وفي سبيل الله وابن السّبيل» رواه أهل الصّحيح[414]. ولا شكّ أنّ ذوي القربى هم ذوو قرابة عمر.

وبعد : فليست المدارك منحصرة في الكتاب والسنّة، فإنّ القياس يعظّم المدارك الإسلاميّة، وأنّ الحبس صرف مالك المال ماله عن ملكه إلى ملك غيره في حياته، فهو مثل الهبة والصّدقة، وأنّ في كليهما مضرّة ورثته بتنقيص التّركة، وأن ليس في شيء منها تغيير للمواريث، إذ المواريث لا تتصوّر إلا بعد الموت كما قدّمناه في المقدّمة. فلا نجد معنى في قياس الشّريعة يمنع من انعقاد الوقف.

وأمّا ما استند إليه شريح من اشتمال الوقف على تغيير المواريث، وما روي أنّه ﷺ قال : «لا حبس بعد سورة النّساء»، فنقول : إنّ الحبس الأهليّ ليس فيه تغيير المواريث لأنّه تفويت المال في الحياة، إذ الحبس يشترط في لزومه عند المالكيّة وعند معظم العلماء، أن يقع الحوز في حياة المحبّس وصحتّه وملائه، وأمّا المواريث فإنّما تكون فيما تركه الميّت من ماله بعد الموت. ثمّ الحبس الأهليّ قد يكون على غير الورثة، وهذا لا إشكال في كونه لا يخالف المواريث. وقد يكون على الورثة، على الفريضة الشرعيّة حتّى الزّوجيّة، وأنّ من مات عن وارث فحقّه لورثته، وهذا قريب من الأوّل، وقد يكون على بعض الورثة دون بعض، كالذي هو على الذّكور دون الإناث.

وهذا قد تكلّم الأئمّة في جوازه ومنعه، والذي عليه الانفصال أنّه يمضي، ولكن المحبّس يؤاخذ بنيّته في ذلك. وقد نقل عن مالك رحمه الله القول ببطلان الحبس الواقع فيه التّنصيص على إخوان البنات أو المتزوّجات منهنّ، وهي رواية ابن القاسم عنه : قال ابن القاسم : فإن حازه المحبّس لهم مضى. وروى

414 - أخرجه البخاري في كتاب الوصايا. باب الوقف كيف يكتب : عن عبد الله بن عمر. حديث رقم 2620.

علي ابن زياد التّونسي[415] عن مالك أنّه مكروه، وفسّرت الكراهة بكراهة التّنزيه، وبكراهة التّحريم، واختار محقّقو المذهب المالكيّ رواية علي ابن زياد: كما اختاره اللّخمي(- 478 هـ) وعياض(- 544 هـ) وكثير من المالكيّة، وبذلك جرى القضاء والفتوى، إلا أنّ هذا الخلاف ليس منظورًا فيه إلى التّعليل بمخالفة الفرائض، بل إلى قاعدة تفضيل بعض الأولاد على بعض في العطيّة، وهي مسألة ذات خلاف من أصلها، خلافًا مستندًا لما رواه النّعمان بن بشير أنّ أباه بشير بن سعد الخزرجي جاء إلى رسول الله ﷺ فقال: «يا رسول الله: «إنّي نحلت ابن النّعمان شيئا وإنّ أمه قالت لي: أشهد على ذلك رسول الله، فقال له النّبيﷺ: أكّل ولدك نحلته مثله؟ قال لا، قال رسول الله ﷺ: «ارتجعه». وفي رواية: «لا تشهدني على جور[416]»، ولأنّ إخراج البنت يشبه فعل الجاهليّة من عدم توريث البنات، كما قال مالك رحمه الله».

وبعد هذا كلّه فليس وجود الفساد في بعض الأحباس ممّا يقتضي إبطال أصل الحبس، وإلا للزم أن تبطل الهبة والصّدقة، فإنّ القائلين بمنع التّحبيس على بعض الأولاد دون بعض، قائلون أيضًا ببطلان الهبة لبعض الولد، وهي التي ورد فيها حديث النّعمان بن بشير. وما يكون من الحبس على غير الورثة، لا يتّهم فيه المحبّس على قصد تغيير المواريث، لأنّ التحويز المشترط عند عامّة الفقهاء يدفع هاته التّهمة، إذ لا يظنّ بأحد أن يخرج من ماله في صحّته نكاية بوارثه.

نعم: تقوم التّهمة المذكورة على رأي أبي يوسف صاحب أبي حنيفة، القائل بصحّة وقف الواقف شيئا على نفسه، ثمّ من بعده من يعيّنه، والقائل بصحّة شرط الواقف في وقفه أن يبقى حوز الموقوف في يده إلى موته، فيصير

415 - أحد كبار علماء تونس المحروسة (- 183 هـ/799م)، له قطعة من الموطّإ حقّقها الشّيخ محمد الشّاذلي النّيفر (1997-م).

416 - أخرجه مالك في الموطّإ: كتاب الأقضية. باب ما لا يجوز من النّحل عن النّعمان بن بشير: حديث رقم 1413.

بعده لمن عيّنه. وهذا رأي اختصّ به أبو يوسف، ولم يوافقه عليه أحد من علماء المذاهب، وفيه مجال من النّظر يجول في قاعدة اعتبار المقصد أو اللّفظ[417].

فأمّا تحبيس المرء على نفسه ثمّ على من يعيّنه، فهو مخالف لأصل الحبس في الشّريعة، لأنّ أصل الحبس على اختلاف كيفياته إنّما هو من العطايا، وماهية العطية أنّها إخراج مالك المال شيئا من ماله عن ملكه إلى غيره، فأيّ معنى للتّحبيس على النّفس؟ ولذلك قال فقهاء المالكيّة ببطلان حبس من حبّس على نفسه وعلى غيره، ولم يزالوا يحكمون بفساد هذا النّوع من الحبس عندما يقع التّخاصم فيه لدى قضاة المالكيّة.

وأمّا شرط المحبّس الانتفاع بغلّة ما حبّسه مدّة حياته، فهو في معنى الحبس على النّفس، لأنّه عطيّة لا يستحقّها المعطى إلاّ بعد موت المعطي، فهو في معنى الوصيّة، فيقتضي أن لا يمضي إلاّ في ثلث تركة المحبّس وعلى غير وارث، وإلاّ لكان تغييرا للمواريث. وإن نظرنا إلى اللّفظ وجدناه قد عبرّ عنه بالحبس، واعتضد بجعل المحبّس نفسه كواحد من المحبّس عليهم، إذ حجّر على نفسه بيع ما حبّسه ورهنه، وبذلك قد خالف الوصيّة وكذلك التّحبيس مع اشتراط عدم التّحويز. فغلّب أبو يوسف اللّفظ على المقصد. ولعلّنا نعضّد تغليبه بأنّ فيه بناء على أصل حرّية الأموال، لكن هذا التّغليب ضعيف من حيث النّظر، إذ العبرة بالمعاني لا بالألفاظ، فهو تغيير للمواريث لا محالة، أو حرمان للوارث أصلا، ولأنّ حرّية التصرّف في المال لها حدّ قد خرج عنه هذا النّوع من التّحبيس. غير أنّ فقهاء الحنفيّة استحسنوا قوله وجعلوا القضاء به، لما فيه من تيسير التّحبيس على النّاس، ترغيبا في حصول المنافع الرّاجعة لمراجع خيريّة من مصالح المسلمين، فلو اشترط تحويز المحبّس عليهم في حياة المحبّسين، لانْكَفَّ كثيرًا منهم عن التّحبيس، لأنّ خلع المالك ملكه عن نفسه أمر صعب على

---

417 - راجع مثلا : القاضي عبد الوهّاب : الإشراف على نكت مسائل الخلاف : تح. الحبيب بن طاهر : دار ابن حزم بيروت 1999 : 673/2.

النّفوس. ولذلك قلّد قول أبي يوسف كثير من النّاس في أحباسهم، وكأنّهم رأوا أنّ هذا التّحبيس لا يخلو من مرجع عام بعد الأعقاب أو بعد نفس المحبّس، فكرهوا أن يحولوا بين تلك المصارف الخيريّة وبين منفعة هاته الأحباس، هذا ملاك الاجتهاد والتّرجيح في قول أبي يوسف ومن رجّحه[418].

والتّحقيق أنّ قول أبي يوسف مناف لمقصد الشّريعة، من إبطال حريّة التّصرف من المال في حالة ما بعد الموت، مع ضعف مدركه بعدم وجود نظير له في أحباس السّلف، وفيه تهمة قصد المحبّسين حرمان بعض الورثة دون بعض، لأنّهم لمّا علّقوا إنجاز التّحبيس إلى ما بعد الموت، فقد صاروا يراعون حالة الميراث لا محالة.

بقي أن يقال : إنّ الحبس الذي يشتمل على إعطاء بعض الأولاد دون بعض، أو على حرمان الزّوجة، إذا تسلّط على جميع المال أو على معظمه، كان فيه تهمة قصد حرمان من أخرج من الورثة. فنقول : هو لا يندرج تحت قاعدة مخالفة مقصد الشّريعة في إبطال المواريث، لأنّ المحبّس لم يعلّقه على موته، ولكنّه يندرج تحت قاعدة المعاملة بنقيض المقصود الفاسد، وهي قاعدة من قواعد الفقه غير المطّردة عندنا، ولذلك اختلف العلماء في العطيّة التي قصد منها حرمان الوارث، وقد فرضها فقهاؤنا في الوصيّة، والمشهور من المذهب عدم الالتفات إلى قصد التبرّع حرمان وارثه.

ليس الوقف حجرًا على الرّشداء:

أكبر شبهة عرضت لصاحب اقتراح إبطال الوقف أنّه قال : إنّ الوقف حجر على المستحقّين فيه، وهم أشخاص عقلاء أهل للتصرّف، يقصد بذلك أنّه مخالف لقواعد الشّريعة حيث تخصّ الحجر بالسّفهاء.

---

418 - راجع مثلا : قاضي خان الأوزجندي (- 295 هـ) الفتاوى الخانيّة بهامش الفتاوى الهنديّة : دار إحياء التّراث العربي بيروت. ط 4: 3/ 285 وما بعدها.

وهذا الكلام سفسطة؛ لأنّ مسمّى الحجر[419] هو منع شخص من التّصرف التّام في الأشياء التي يملكها ملكا تامًّا، بأن يكون تصرّفه دون تصرّف غيره ممّن لا منع عليه، وأسباب الحجر مقرّرة في كتب الفقه والقوانين. أمّا تحديد التصرّف في الأشياء بحسب الالتزامات والشّروط المتّفق عليها بين المتعاقدين، وهي التّحديدات الجعليّة، أو بحسب التّحديدات الشّرعيّة، فليس بحجر، إذ من الواجب الوقوف عند الحدود التي تعاقد عليها النّاس، وذلك من الوفاء. قال تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ**﴾[420]. وفي الحديث الصّحيح «المسلمون عند شروطهم إلا شرطا أحلّ حراما أو حرّم حلالا[421]»، فأشار هذا الحديث إلى صنفي التّحديدات، أعني التّحديدات الجمليّة النّاشئة عن الوفاء بالشّروط؛ والتّحديدات النّاشئة عن التّعيينات الشّرعيّة. ألا ترى أنّ منع المكتري من التّصرف في ذات المحلّ بالهدم والبناء ليس من الحجر، لأنّ عقد الكراء يقتضي منعه من ذلك. وأنّ منع الشّريك من تغيير المحلّ المشترك بدون إذن شريكه ليس من الحجر، وأنّ اشتراط المقارض على عامل القراض ضمان الخسارة شرط باطل ولو رضي به العامل. ولا يعدّ ذلك حجرا على المتقارضين، وأنّ اشتراط ربّ الأرض على عامل المغارسة أن يبني جدارا يُسيّج به البستان شرط باطل ولو رضيا به. ولا يعدّ ذلك حجرا عليهما ؟ فمستحقّ الحبس بمثابة المكتري قد صار إليه حقّ الانتفاع بريع العقّار، ودون تملّك ذاته على شروط مبنيّة يضعها المحبّس، فإن رضي المحبّس عليه بذلك التّحبيس قبله، وإلاّ فليرجعه إلى ربّه.

---

419 - راجع الموسوعة الفقهيّة الكويتيّة : ط. وزارة الأوقاف والشّؤون الإسلاميّة : ط 5 : 431 / هـ : 101-84/17.

420 - سورة المائدة : 1 .

421 - أخرجه التّرمذي في سننه : كتاب الأحكام. باب ما ذكر عن رسول الله ﷺ في الصّلح بين النّاس : عن كثير بن عبد الله بن عمرو بن عوف المزني عن أبيه عن جدّه. حديث رقم 1352.

هــل في الـوقف مصلحة أو مفسدة ؟

المصلحــة مــا فيــه الصّــلاح العــام أو الخــاصّ، والمفســدة مــا فيــه الفســاد أي الضّــرر العــام أو الخــاصّ، فكــون الفعــل مصلحــة أو مفســدة لــه معنيــان :

أحدهمـا : أن يترتّــب عليــه صــلاح خالـص أو فســاد خالـص، أي فيــه صــلاح حيثمـا وقـع، كالإيمـان بـالله والرّسـول، وحمايـة بيضـة الإسـلام. ويكـون فيـه فسـاد حيثمـا وقــع كالشّـرك بـالله، وتكذيـب الـرّسول ﷺ، وإهــلاك الـحرث والنّسـل.

وثانيهمـا : أن يترتّــب عليــه صــلاح مخلــوط بفســاد، أو فســاد مخلــوط بصــلاح، للخصــوص أو العمــوم. والأقســام كثــيرة، وأمثلتهــا غــير عسـيرة كإحــراق عمــر بيــت رويشـد الثّقفـي الـذي جعلـه مـأوى للدّعـارة، فذلـك صـلاح مخلـوط بإفسـاد مـال ينتفع بـه النّـاس، وكشـرب الخمـر، والمقامـرة، فهمـا فسـاد مخلـوط بصـلاح بشـهادة قولـه تعـالى : ﴿**فِيهِمَـا إِثْـمٌ كَبِـيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّـاسِ**﴾[422]، والشّـرائع جـاءت لجلـب الصّلاح ودفـع الفسـاد، ، فقـد حكـى الله عـن بعـض رسـله قولـه : ﴿**إِنْ أُرِيـدُ إِلَّا الْإِصْـلَاحَ مَـا اسْـتَطَعْتُ**﴾[423] وقـال تعـالى : ﴿**وَاللَّهُ لَا يُحِـبُّ الْفَسَـادَ**﴾[424]، وإذا تمحّضـت المصلحة أو المفسـدة، فحكـم الشّـريعة جلـب المصلحـة ودرء المفسـدة بـدون تـردّد، وإذا اختلطـت المصلحـة والمفسـدة فحكـم الشّـريعة اعتبـار الأرجـح مـن الأمريـن، اسـتنباطا مـن قولـه تعـالى : ﴿**وَإِثْمُهُمَـا أَكْبَرُ مِـنْ نَفْعِهِمَـا**﴾[425] وربّمـا اعتـبرت الشّـريعة جانـب المفسـدة وإن كانــت مرجوحــة، إذا كان رجحــان المصلحــة علــى المفســدة غــير قــوّي، ولذلــك قـال أئمّـة الأصـول: «درء المفاسـد مقـدّم علـى جلـب المصـالح[426]».

ثــمّ المصلحــة والمفســدة قــد تكونــان ذاتيّتــين للفعــل، وقــد تعرضــان للفعــل عروضــا، فــإن كانتــا ذاتيّتــين كان للفعــل حكــم مســتمّر مناســب لمــا فيــه مــن قــوّة المصلحــة

---

422 - سورة البقرة : 219.

423 - ســورة هــود : 88.

424 - سورة البقرة : 205.

425 - سورة البقرة : 219.

426 - راجع مثلا : العزّ بن عبد السّلام : قواعد الأحكام في مصالح الأنام : تحقيق عبد الغنيّ الدّقر : دار الطّباع للنّشر: دمشق 1992.

أو المفسدة، فيكون الفعل ركنا من الدّين أو واجبا أو مندوبا، ويكون بالعكس كبيرة أو حراما أو مكروها. وإن كانت المصلحة أو المفسدة عارضتين للفعل في بعض الأوقات كان الفعل ذريعة، فيأخذ حكما عارضًا مناسبا لعروض المصلحة أو المفسدة له، وذلك هو الأصل المسمّى في أصولنا بسّد الذّريعة[427]، أي ذريعة الفساد. والذي استقّر عليه أمر العلماء أنّ الذّريعة إن غلب إفضاؤها إلى الفساد وجب سدّها، كما عدل رسول الله ﷺ عن تجديد الكعبة على قواعد إبراهيم، وقال لعائشة: «لولا حدثان قومك بكفر، لبنيت الكعبة على قواعد إبراهيم ولجعلت لها بابين[428]». وإن ندر إفضاؤها إلى الفساد ألغيت ولا تسدّ، كما ألغى الشّرع ذريعة زراعة العنب إلى عصره خمرًا، وألغى ذريعة حفر الآبار إلى ما قد يسقط فيها من إنسان أو حيوان لندرة وقوع ذلك.

فالحبس في حدّ ذاته، أي بقطع النّظر عمّا يعرض له من مقاصد المحبّسين السّيئة، هو مصلحة واضحة، لما فيه من الصّلة، وإحداث المودّة بين المعطى والمعطي وإغاثة الملهوف، وإغناء المحتاج، وإقامة كثير من مصالح المسلمين، وتسديد ضروريّاتهم العامّة، فقد أغنت الأحباس خير غنى عن المسلمين في عصور كثيرة، لا سيما العصور التي أساء فيها ولاة الأمور، التصرّف في أموال بيت المال وبذورها وأفقروا بيت المال، فلولا أن وجد المسلمون في تلك الأحوال أوقاف أسلافهم على إقامة مصالحهم، فسدّدوا بها ضروريّاتهم، للَحق بهم ضرر كثير وفساد كبير. وقد أظهر المسلمون في العصور المظلمة إعراضًا عن الوقوف بأبواب أناس، لا يعبؤون بمصالحهم ولا يعدّون العدد لنوائبهم، وكرما عن مناقشتهم الحساب فيما جالت فيه أيديهم، فاعتبروا بيت المال كالمعدوم،

---

427 - يعتبر سدّ الذّرائع من أصول المذهب المالكي الهامّة: انظر: ابن الطّالب، محمّد بن يحيي: إيصال السّالك في أصول الإمام مالك. المطبعة التّونسيّة 1346 هـ. المشاط، حسن: الجواهر الثّمينة في بيان أدلّة عالم المدينة: تح. عبد الوهّاب أبو سليمان ن.ط. دار الغرب الإسلامي: 1422 هـ

428 - أخرجه مسلم في صحيحه: كتاب الحجّ. باب نقض الكعبة وبنائها، عن عائشة: الحديث رقم 1333. وأخرجه أحمد في مسنده: 262.253.177.113/6.

وانبرى أهل الفضل منهم لإقامة مصالح العموم، وذلك ممّا يسجّله لهم التّاريخ في مقام السّخاء والشّمم، والصّبر على الأذى، واجتناب أسباب الفتنة والثّورة وشقّ العصا.

فإذا نظرنا إلى الحبس باعتبار ما يعرض له من المقاصد السّيئة، تجده أنواعا:

الأوّل: الحبس على المصالح العامّة المسّمى بالحبس العام وبالخيريّ، وهذا لا يتّهم فاعله على قصد حرمان الوارث ولا على تغيير المواريث.

الثّاني: الحبس على نوع معيّن من الأجانب عن المحبّس، وهذا قريب من الأوّل.

الثّالث: الحبس على بعض الأبناء دون بعض، أو على شروط تخالف الفريضة كاشتراط التأيّم، في استحقاق الأنثى من البنات، واشتراط أن يكون الذّكر والأنثى سواء، وهذا قد يتّهم فاعله بأنّه تذرّع به إلى تغيير أحكام الميراث، فعاجل بإعطاء ماله لوارثه على مقادير مخالفة لما يأخذونه أن لو مات. وهذه التّهمة غير ملتفت إليها شرعًا، لأنّ تحويز العطيّة في حياته وصحّته ينفي عنه تهمة قصد تغيير الميراث، إلاّ أناسًا لهم حالات نادرة لا يلتفت إليها في التّشريع، فليس الحبس ممّا اشتمل في ذاته على مفسدة معتبرة شرعًا، لأنّه لو كان مشتملاً على مفسدة في ذاته لما أباحه الإسلام وندب إليه.

فبقي علينا أن ننظر هل طرأت على الحبس عوارض في عصرنا، جعلته مشتملا على مفسدة؟ وقد ادّعى الفاضل المقترح أنّ الوقف مشتمل على مفاسد، ونحن لا نتكلّم هنا على المفاسد التي يؤذن كلامه باعتبارها ذاتيّة للوقف، مثل كون الوقف حجرًا على المستحقّين، وحجرًا للعقّار الموقوف، لأنّ تلك الصّفات ثابتة للوقف من وقت مشروعيّته، وقد ألغتها الشّريعة، فدلّ إلغاؤها على أنّ ما يتخيّل فيها من مفسدة الحجر أمر وهميّ، وقد أشرنا على إبطاله في كلامنا آنفا، وإنّما نتكلّم على ما يشعر به كلامه من المفاسد الطّارئة على الأوقاف،

وهـي اضطـراب هنـاء عيش مستحقّيه، وتجزئـة ريـع الوقـف أجـزاء صغـيرة، وكثـرة الخصومـات بـين المسـتحقّين، وإجبـار المـرء علـى البقـاء في الإشـاعة ومخالفـة الفرائض الشّـرعيّة، وتصـرّف نظّـار الأوقـاف فيهـا تصـرّف اغتيـال، لأنّ مـن يديـر لحسـاب غـيره ليـس كمـن يديـر لحسـاب نفسـه.

فأمّـا اضطـراب هنـاء عيـش المسـتحقّين للوقـف، فقـد اسـتدلّ عليـه بكثـرة الأمـوال المحجـوزة تحـت يـد وزارة الأوقـاف، عـن مسـتحقّي الأوقـاف في مصـر في سـنين حتّى بلغـت في عـام 1327 إلى مليـون جنيـه. ولم أدر مـراده بهـذا هـل كان هـذا الحجـز لأجـل مطالـب علـى المسـتحقّين؟ فـإذا كان كذلـك فكـم علـى الأمـلاك مـن عقلـة ومـن حجـز، ولـولا أنّ تلـك العقّـارات وقـف لبيعـت علـى المدينـين، إذ لا فـرق بـين تدايـن مالـك الرّقبـة وتدايـن مالـك المنفعـة، وإن كان لأجـل غيبـة بعـض المسـتحقّين فذلـك حفـظ لأموالهـم، وعلـى كلّ تقديـر لا يسـتطيع أحـد أن يظهـر فرقـا مـن هـذه النّاحيـة، بـين مـا يعـرض لمالـك رقـاب العقّـار وبـين مـا يعـرض لمسـتحقّ ريـع الوقـف. وأمّـا تجزئـة الوقـف أجـزاء فذلـك في أوقـاف قليلـة، وهـي الأوقـاف الـتي ليـس فيهـا ترتيـب الطّبقـات، أمـا معظـم الأوقـاف فهـي جاريـة علـى شـرط ترتيـب الطّبقـات، بمعنـى أنّ الأبنـاء لا تدخـل مـع الآبـاء، وأنّ مـن مـات عـن أبنـاء خلفـوه في حظّـه مـن الوقـف، فهـذا النّـوع لا يـردّ عليـه المصير إلى أجـزاء صغـيرة، علـى أنّ النّـوع الآخـر وهـو الوقـف علـى الذّريـة كلّهـم لا يخلـو عـن فائـدة، لأنّـه يحصـل مـن أنصبـاء مجمـوع أفـراد العائلـة الواحـدة مـال لـه بـال.

وأمّـا تصـرّف النّاظريـن فهـذا خلـل يمكـن تلافيـه، بـأن لا تجعـل علـى الأوقـاف نظّـارًا إلا في الأحبـاس الخيريّـة، أعـني العامّـة، وفي صـورة مـا إذا أسـاء المسـتحقّون التصـرّف في الوقـف بالإهمـال أو إرادة إبطـال الوقفيّـة، وفيمـا إذا اشـترط الواقـف إسـناد وقفـه لنظـر مـن عيّنـه بالشّـخص أو بالوصـف.

وأمّـا الأحبـاس الأهليّـة فللمسـتحقّين التصـرّف بأنفسـهم، أو بإقامـة وكلاء عليهـم، وذلـك هـو مقتضـى المذهـب المالكـيّ، خلافـا للمذهـب الحنفـيّ الـذي يـرى نصـب

النّاظر على كلّ وقف، ولكن هذا المذهب لا يلزم الجري على مقتضاه، إذا تبيّنت المصلحة في الجري على غيره من مذاهب الأئمّة. وإذا ظهر لزوم بقاء نظّار الوقف فليكونوا لهم إدارة.

وأمّا كثرة الخصومات فقدر مشترك في الحقوق التي فيها شركاء، وأمّا الإجبار على البقاء على الإشاعة فليس كذلك، لأنّ لمستحقّي الوقف قسمته قسمة انتفاع، ويجبر على القسمة من يأباها على قواعد المذهب المالكيّ، فيجب إجراء أحكام الوقف على مقتضى هذا المذهب.

وإذ قد نفينا عن الوقف الخاصّ ما يتوهّم منه أنّه مشتمل على مفاسد، فنحن نحيل بيان ما فيه من المصالح على ما يشتمل عليه الفصل بعد هذا، وأمّا مخالفة الفرائض الشرعيّة فهذا ما استند إليه شريّح، وزيّفه جمهرة الفقهاء فزاف.

هل الوقف خرم نظام الاقتصاد العام ؟

قال حضرة النّائب المقترح: إنّ عدد الأوقاف الأهليّة في تزايد، فهو يجري سريعا نحو الحجر على جميع سكّان القطر، وعلى إخراج جميع ثروته من العامل.

ومرجع هذه النظريّة إلى أنّ الوقف مانع للأمّة من التّداين، من حيث إنّ الأوقاف لا تصلح لأن تكون رهنا في البنوك وعند المرابين، ولعلّ هذا ينقلب تأبيدًا لفائدة الوقف وترغيبا فيه، إذ لا يخفى ما في تداين أمّة ضعيفة، يداينها أصحاب رؤوس أموال قويّة من الخطر المهدّد لها بالإفلاس. وقد رأينا ما للأوقاف من الفائدة للأمّة في أمثال هاته الأحوال، فإنّ أرضها لم يسلم منها مزاحمة المنافسين فيها من أصحاب رؤوس الأموال، إلاّ الأرضون الموقوفة وقفا أهليّا، وأمّا الأرضون المملوكة فقد خرجت من أيدي أربابها اختيارا بالبيع وبالرّهن، مع عدم الوفاء بالدّفع المفضي إلى أن يباع المرهون بالاختيار أو بالحكم، على أنّ الثّقة التجاريّة قد تحصل بوفرة أموال الأمّة بوفاء تجّارها بالتزامهم، وبإجراء تجارتهم على الأساليب العصريّة، فإنّ كثيرًا من الأمم ذوات الثّروة ليس لتملّك الأرض فيها

اعتبار قويّ، على أنّ علم الاقتصاد السّياسي، يصرّح بأنّ الثّروة عبارة عن الأشياء النّافعة القابلة للتّداول، وأنّ إيجاد الثّروة إنّما يكون بالإحداث والإيجاد بواسطة العمل، وأنّ أصول إحداث الثّروة هي الأرض والعمل ورأس المال، وأنّ رأس المال ثابت وهو المعامل والآلات والمراكب والسّكك الحديديّة، ومنه متداول وهو السّلع والأمور الضّروريّة للأمم، وأنّ للعمل شروطا كثيرة، وأنّ الأرض إنّما تعتبر في إحداث الثّروة من حيث إنّها مادّة استثمار طبيعيّة.

فيتّضح من ذلك أنّ أرض الوقف أصل من أصول الثّروة في نظر علم الاقتصاد، وأنّ وقفيتّها لا تحول دون الاستثمار منها، كما سنوضّحه في المبحث الآتي.

أمّا مسألة رهن الأملاك عند الحاجة للمال فهي من توابع مباحث الاقتصاد، غير أنّها لا ينظر إليها في المرتبة الأولى، وقد يرهن الإنسان عند الحاجة معملا أو سهام سكّة حديديّة، أو مقادير من الذّهب أو نحو ذلك من كلّ ما يمكن الوفاء منه.

وذكر السّيد المقترح من المفاسد الرّاجعة إلى خرم نظام الاقتصاد، أنّ في الوقف تحجيرا على مستحقّيه في تمام التّصرّف في أملاك مورّثيهم، فيصيرون عالة على الهيئة الاجتماعيّة الخ...

وجوابه أنّ من سعة الشّريعة ومناسبة عمومها لسائر الأمم، وصلوحيّتها لمختلف العصور والأجيال والأحوال، أن تجد في أحكامها ما يلائم تلك المختلفات، والرّشداء صنفان : صنف له مقدرة على إدارة أمواله وتنميتها بكدّه وعمله، وصنف لا يقدر إلاّ على حفظ ماله من التّلف، إلاّ أنّ هذا الصّنف لم يبلغ بهم الحال إلى السّفه أو العجز، فكما أنّ الأوّلين من مصلحتهم أن يكونوا مطلقي التصرّف فيما هو لهم. كذلك الآخرون من مصلحتهم أن يكونوا ممنوعين من تفويت ما هو لهم، لأنّهم لو أطلق لهم التصرّف لتعرّضت أموالهم للنّفاذ في ضائقات ماليّة تمرّ عليهم، أو نوائب زمنيّة تعتريهم، ولكنّهم إذا لم يجدوا سبيلاً

إلى تفويت الأحباس تجلّدوا لمعاناة تلك الكوارث بما استطاعوا، ووجدوا من غلق باب الحيلة في وجوههم معذرة لأنفسهم في الصّبر والجلد، فحفظت ثروتهم لهم ولأعقابهم. وكم رأينا من نوائب مرّت على بعض العصور، فكان للحبس فيها منافع جمّة أبقت على ثروة البلاد، والنّاس أكْيس من أن يفكّروا في منع أبنائهم وأعقابهم من مطلق التصرّف في أموالهم، ما لم يكونوا قد لمحوا بوارق الأخطار تذرهم بسوء المستقبل، والحبس لا يمنع من يكون من مستحقّيه ذا مقدرة على تنمية المال، من أن يكتسب لنفسه ثروة ممّا يحصّله من حظّه من ريع الوقف.

على أنّ هنالك أسبابا لانتفاع المستحقّ ذي المقدرة بعقّار الحبس، منها إمكان قسمة الحبس قسمة انتفاع. فإنّها ممّا يجبر عليه المستحقّون في المذهب المالكيّ، وممّا يمكن الاتّفاق عليه بينهم في نظر المذهب الحنفيّ، أو تقع المهايأة. فمن سعة الشّريعة الإسلاميّة أن كان التملّك فيها نوعين : تملّك أعيان بمنافعها، وتملّك منافع فقط، لتصليح الشّريعة بذلك لأصناف النّاس ومختلف الأحوال.

ومنها أنّ من الواقفين من يجعل البيع للمستحقّين عند الاحتياج، أو عند اجتماع كلمتهم على البيع، فيصير المشتري مالكا لذلك المناب الذي اشتراه، ويزول عنه وصف الحبسيّة.

ومنها أنّ أرض الوقف إذا لم يقدر المستحقّ على حرثها ويسوّغها من يحرثها، وكذلك ريع الوقف.

ومنها أنّ أرض الوقف يصحّ فيها المغارسة، فتسلّم لمن يغرسها شجرًا إذا كانت أصلح للغرس منها للحرث، وبعد بلوغ الأشجار حدّ الإثمار، تقسّم الأرض والشّجر بين الواقف والغارس، على النّسبة التي يغارس لمثلها على اختلاف عوائد الأقطار.

ومنها أنّ أجنّة الأوقاف تقع فيها عقود المساقاة. ومنها عقود الإنزال في الأوقاف

لا سيما الرّباع على حسب فتوى ناصر الدّين اللّقاني[429] والغرقاوي[430] ومن جاء بعدهم، وهو أن تكرى كراء مؤبّدًا بقدر معيّن لا يغيّر، فيصير المستنزل متصرّفا فيها تصرّف المالك في ملكه.

فهذه عدّة وسائل لاستثمار عقّار الوقف وريعه للمستحقّ ولغيره. ثمّ إنّ تسويغ هناشير الأوقاف وأطيانها لمن يزرعها أمر جار في سائر الأقطار، فينتفع المتسوّغون بفلاحتهم فيها، وينتفع مستحقّو الأوقاف بأثمان التّسويغ.

هل من حقّ ولاة الأمور منع النّاس من الوقف ؟

كلّ أمّة متديّنة بالإسلام لا ترضى بإجراء أحوالها على غير أحكام الشّريعة الإسلاميّة، بما في تلك الشّريعة من السّعة والسّماحة، وكلّ حكومة جعلت الإسلام دينا رسميّا للمملكة، فالواجب عليها مراعاة أحكام الإسلام في تشريعاتها، إذ على ذلك الشّرط انعقدت ضمائر الأمّة التي انتخبتها للحكم، وإذ قد كان الوقف بنوعيه جائزًا في الشّريعة الإسلاميّة، وكان من عمل الرّسول ﷺ وعمل أصحابه، وأجمع عليه علماء الأمّة؛ فليس للملوك ولا للحكّام المتشرّعين أن يمنعوا النّاس منه، وليس ذلك من التصرّف بالسّياسة الشرعيّة، إذ السّياسة الشّرعيّة هي التصّرف في عموم مصالح الأمّة ممّا زاد على القضاء له، كما أشار له القرافي في السّؤال الرّابع من كتاب «الإحكام»، وفي طالعة الفرق الثّالث والعشرين والمئتين[431]، ومثله بتدبير أمور المسلمين وحاجاتهم. وقد أشار هنالك إلى أنّ المباحات ليس لوليّ الأمر تحجيرها إلاّ إذا حفّت بها مفسدة، وقد علمت ممّا قدّمناه أنّ الحبس لا مفسدة فيه، فليس تحجيره بحقّ لوليّ الأمر. على أنّه

429 - هو نصر الدّين محمّد بن حسن (- 975 هـ / 1551م) : كحالة. عمر رضا : معجم المؤلّفين : دار إحياء التّراث العربي. بيروت : 203/9 - 167/11.

430 - هو أحمد بن أحمد الفيّومي المالكي (- 1101 هـ / 1690) رسالة في مسألة الخلوّ عن الأوقاف المعمول بها عند المالكيّة : كحالة : م.س: 152/1.

431 - الشّهاب القرافي : كتاب الفروق.الفرق 223. 4 /39 ط دار المعرفة بيروت.

لا يكفي في إثبات كون شيء مفسدة أن يعتقد ذلك رجل أو رجال، أو يشيروا به على وليّ الأمر، فقد قال سهل بن حنيف رضي الله عنه، وهو من أهل بيعة الرّضوان : اتّهموا الرّأي. فإذن لا بدّ لولاة الأمور في مثل هذه الحوادث من جمع علماء الشّريعة وعرفاء الأمّة، لينظروا في تحقّق صفة الفعل وتطبيق القواعد الشرعيّة عليه كما هي قاعدة الشّورى. فإذا تبيّن لهم أنّ في الفعل مفسدة عارضة له، فالواجب النّظر في إزالة العارض، وإن وجدوا العارض ملازما للفعل الأصليّ، تعيّن عليهم النّظر في كثرة الملازمة ونجريها على قاعدة أصل سدّ الذّريعة الذي تقدم آنفا.

فإن قال قائل : «هل لولاة الأمور أن يجعلوا الأمّة على الجري على قول ضعيف لبعض العلماء، مثل قول شُريح بعدم جواز الحبس؟» قلنا : إن كان القول الضّعيف له دليل وجيه، إلاّ أنّ دليل غيره أرجح منه، فالواجب استشارة علماء الأمّة حتّى يشهدوا بأنّ في الحمل عليه مصالح معتبرة، لأنّه يجب على وليّ الأمر إن كان من رجال العلم بالفقه والشّريعة أن يستشير غيره، لاحتمال أن يخطىء في نظره، وليس الخطأ في مصالح الأمّة بالأمر الهيّن، وإن لم يكن عالما فوجوب الاستشارة عليه أشدّ، وعدوله عنها تعريض بمصالح الأمّة للإضاعة، وذلك ينافي أمانة ولاية أمور المسلمين.

وقد اتّفق علماء الإسلام على أنّ ولاة الأمور، لا يجوز لهم التصّرف في شؤون الأمّة بمجرد الشّهوة والهوى، بل الواجب عليهم توخّي المصلحة الرّاجحة والمساوية، وهذا الحمل من قبيل ما يسمّى عند المالكيّة بالعمل[432]، إذا أذن به السّلطان أو حكم به ثلاث قضاة من قضاة العدل، ومنه عند الحنفيّة ممّا يسمّى بالمعروضات. وهي معروضات أبي السّعود، وإن كان القول الضّعيف واهي الدّليل مختلّ المدرك، وذلك إذا صار بحيث لو حكم به الحاكم لنقض حكمه،

---

432 - من الكتب المالكيّة التّي اعتنت بالعمل، كتاب فتح الجليل الصّمد في شرح التّكميل والمعتمد، المشتهر بكتاب «العمليّات العامّة». المطبعة التّونسيّة. 1290 هـ.

فهذا ليس لولاة الأمور حمل النّاس عليه، لأنّ إلزام ولاة الأمور النّاس بالجري عليه ضرب من الحكم، وقد تقرّر أنّ حكم الحاكم بالقول الواعي المدرك ينقض ولا يرفع الخلاف. وأقوال العلماء بالنّسبة للمقلّدين هي بمنزلة الأدّلة الشّرعيّة بالنّسبة للمجتهدين، فكما لا يجوز للمجتهد العمل بالحديث الضّعيف، كذلك لا يجوز للمقلّد الأخذ بالقول المرغوب عنه، ولأنّ ضعف الدّليل يبعد القول عن الاعتبار شرعًا، وإذا لم يكن معتبرًا شرعا لم يكن مظنّة جلب مصلحة للأمّة، لأنّ مصالح الأمّة إنّما تجلبها الأدّلة للمعتبرة الشّرعيّة، فالدّليل الملغى شرعا ليس بمظّنّه جلب المصلحة، لأنّ المصلحة تابعة للاعتبارات الشّرعيّة.

ثمّ إنّ تصرّفات ولاة الأمور قد تكون بطريق القضاء، وقد تكون بطريق الفتيا، وقد تكون بطريق الإمامة، وهي أعمّ، كما قال القرافي في السّؤال الخامس والعشرين من كتاب الإحكام[433]، وفي الفرق السّادس والثلاثين، وعليه فهم في كلّ باب يجب عليهم الجري على ما يشترط في التّصرّف فيه، من وجوب جريانها على الشّرع.

ولّما كان تصرّفهم في مثل هذا تصرّفا بالقضاء، إذ يرجع إلى إبطال عقود النّاس والتزاماتهم، وإبطال العقود من قسم القضاء، فإنّ المنع من التّحبيس لا معنى له إلاّ القضاء بإبطال ما يقع منه، إذ ليس في قدرة وليّ الأمر منع تصريح النّاس بصيغ التّحبيس والإشهاد به. ولما آل تصرّفه إلى الحكم بإبطاله صار قضاء لا محالة، فيلزم أن تتوفّر فيه شروط القضاء من الدّعوى والجواب والثّبوت، وإنّما يكون تصرّفه سياسة إذا تعلّق بتدابير أحوال عموم الأمّة؛ كزجر العصاة وإسناد الولايات وتقدير الأمن؛ وإشهار الحرب وتنفيذ القانون؛ أمّا الحكم بمنع صور من الأحباس، مشتملة على شروط مختلف فيها بين مذاهب المقتدى بهم من أئمّة الإسلام، فذلك يجري على قواعد التّقاضي والنّوازل عند المرافعات.

---

433 - القرافي : الإحكام على تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرّفات القاضي والإمام : س 25. ط الأنوار مصر : 1317 هـ الفروق : فـ 26 : 161/1.

هل صدرت الفتوى بإبطال بعض أنواع الوقف ؟

وهل إذا أفتى بذلك من أفتى تكون فتواه صحيحة، قال الفاضل المقترح : «لجأ برقوق إلى علماء المسلمين فأفتوه بحلّ الوقف الأهليّ، كما لجأ محمد علي باشا إليهم».

أقول: لا شكّ أنّ المقرّر يشير إلى ما ذكره السّيوطي(- 911 هـ) في حسن المحاضرة: «عقد برقوق أتابك العساكر مجلسًا بالقضاة والعلماء. وذكر أنّ أراضي بيت المال أخذت منه (أي من بيت المال) بالحيلة، وجعلت أوقافا من بعد النّاصر بن اقلاون وضاق بيت المال بسبب ذلك؛ فقال سراج الدّين البلقيني (- 805 هـ)[434]: أمّا ما وقف على فاطمة وعويشة وفطيمة (يعني ما وقف على من ليس لهم حقّ في بيت المال، وأراد بعويشة وفطيمة وفاطمة أسماء مسمّياتها مجهولة كما نقول زيد وعمرو، أي ما وقف على حظايا الملوك والأمراء، ولذلك اقتصر على أسماء النّساء) فنعم؛ وأمّا ما وقف على المدارس والعلماء والطّلبة فليس لأحد نقضه، لأنّ لهم في الخمس أكثر من ذلك»، اهـ[435].

فالموضوع هو أنّ تلك الأوقاف من أراضى بيت المال أخذت منه بالحيلة، أي أخذها الأمراء ووقفوها، فهي أوقاف صادرة من غير من تملّك، فرجعت إلى اعتبار صحّة تصرّف الولاة في أموال بيت مال المسلمين، ولذلك فما أعطي منها لغير مستحقّ فهو عطيّة باطلة، وما أعطي منها لمن يستحقّه فهو عطيّة صحيحة، لأنّ تصرّفه بوجه شرعيّ، ولذا علّل البلقيني بقوله «لأنّ لهم في الخمس أكثر من ذلك».

وبهذا يتّضح أن ليس مورد فتوى البلقيني على الأوقاف الأهليّة أو العامّة. وهذا الذي ذكره البلقيني، قدر مشترك يتّفق فيه المذهب المالكي مع المذهب الشّافعي.

---

434 - هو عمر بن رسلان الشّافعي : راجع مثلا : ابن العماد الحنبلي : شذرات الذّهب في أخبار من ذهب : منشورات دار الآفاق الجديدة. بيروت : 51/7- كحالة : عمر رضا : معجم المؤلّفين :284/7.

435 - السّيوطي : جلال الدّين : حسن المحاضرة في أعيان مصر والقاهرة : 2 /216 ط مصر.

وقد ذكر المسألة صاحب المعيار في نوازل الأحباس، في مسألة تحبيس السّلطان أحمد بن أبي سالم لجنان على ضريح جدّه، وذكر أنّ علماء فاس : البجائي والعمراني والمزدغي والعبدوسي والمزجلدي[436]، أفتوا ببطلان ما حبّسه السّلاطين من عقّار بيت المال، إذا كان على غير المصارف المستحقّة في بيت المال من أولادهم وأقاربهم، بما هو مبسوط من صحيفة 206 إلى صحيفة 210 من الجزء السّابع من المعيار من الطبعة الحجريّة الفاسيّة[437].

وأمّا ما ذكره من أنّ العلماء أفتوا للمرحوم محمد علي باشا خديوي مصر، فهو يشير إلى فتوى صدرت من مفتي الاسكندريّة خاصّة، فحاصل تلك الفتوى أنّ وليّ الأمر له أن يمنع النّاس من تحبيس أملاكهم فيما يستقبل سدًّا للذّريعة، واستنادًا لقول من قال بمنع الوقف، لأنّ أمر الأمير متى صادف قولا مجتهدًا فيه نفذ. هذا حاصلها. وهي فتوى مختلّة المبنى من جهتين : إحداهما أنّ استناده لسدّ الذّريعة باطل لما ذكرناه آنفا من أنّ الذّريعة ثلاثة أقسام، ولا يشتبه على النّاظر أنّ الحبس إذا كان قد يقصد منه المحبّس حرمان الوارث، هو من القسم الثّاني من الذّريعة المجمع على عدم سدّه، لاتّفاق العلماء على قبول الحبس، في حين أنّ الذّريعة المذكورة ملازمة له على رأي هذا المفتي من وقت وجوده. وأمّا الجهة الثّانية فهي قوله استنادًا لقول من قال بمنع الوقف، إذ علمت أنّ هذا القول لا يصحّ الاستناد إليه لشذوذه[438].

436 -راجع تراجم هؤلاء في كتاب الفكر السّامي في تاريخ الفقه الإسلامي : محمّد الحجوي الثّعالبي : ط. المدينة المنوّرة 1396 هـ : الجزء الثاني.

437 - يراجع الونشيرسي أحمد بن يحيي : المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى علماء إفريقيّة والأندلس والمغرب : تح. جماعة من علماء المغرب : نوازل الأحباس. ط دار الغرب الإسلامي. بيروت

438 - ابن عاشور : الوقف : كتبه في 24 رجب 1355 : 10 أكتوبر 1936. ونشر بجريدة النّهضة بتونس وبجريدة الأهرام بمصر.

الباب الثّامن
الاجتهادات في الفرائض

48 - الأسباب الماديّة للإرث ولأزواج النّبي ﷺ : أصول النّظام الاجتماعي في الإسلام.

49 - مسألة العوْل في الميراث : مقاصد الشّريعة الإسلامية.



48 - الأسباب المادّية للإرث ولأزواج النّبي ﷺ

بيّن الشّيخ الإمام في مبحث الأخوة الإسلاميّة في كتاب «أصول النّظام الاجتماعي»، إشكاليّة الميراث بناء على الأخوّة الإسلاميّة، ثمّ أمومة أزواج النّبي ﷺ. وممّا جاء في تحليله :

«من أجل كون الأخوّة روحيّة وليس للمادّة حظّ فيها، لم يرتّب الإسلام عليها إلاّ الأحكام الرّوحانيّة القلبيّة، من صدق الودّ واعتبار التّساوي ومدّ يد المعاونة والمساواة ونحو ذلك، ولم يرتّب عليها شيئًا من آثار الأحكام الماديّة، فلذلك لم يحرّم على الرّجل المسلم تزوّج المرأة المسلمة مع أنّها معتبرة أختًا له، ولم يوجب للمسلم إرث المرأة المسلمة التي ليس له معها سبب إرث، من الأسباب المرتّبة على المادّيات وهي النّسب والعصمة والولاء.

ولكن جعل الأسباب الماديّة غير معبّرة وحدها، حتّى تنضمّ إليها الأخوّة الإسلاميّة، فلذلك تقرّر من حكم الإسلام أن لا يرث المسلم غير المسلم ولا العكس، ثمّ اعتدّ بتلك الأخوّة الإسلاميّة فجعلها سبب إرث. إذ لم يوجد سبب من الأسباب الماديّة المستوفية الشّروط، فلذلك يكون الميّت الذي لا عصبة له يرثه المسلمون، وهم مقدّمون على ذوي الأرحام عند جمهور علماء الإسلام. إذ ليس الرّحم معدودا من أسباب الإرث عند الجمهور. وقد قال بعض علماء الإسلام بأنّ الرّجل الذي يُسلم رجل على يديه، أي يكون هو الدّاعي له إلى الإسلام، إنّه عاصب لذلك المسلم عند انعدام العقبة. أي يقدّم على عموم المسلمين.

كما أنّ أمومة أزواج النّبي ﷺ لم يرتّب عليها إلا حرمة تزوّجهنّ، لأنّه المقصود من إطلاق وصف الأمومة عليهنّ في قوله تعالى : ﴿وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ﴾[439]. فلم يحرم على أيّ أحد من المسلمين تزوّج بنت إحدى أمّهات المؤمنين، فقد تزوّج عليّ فاطمة رضي الله عنهما، لأنّ الأمور الجعليّة يقتصر فيها على إعطاء الأحكام التي كان الجعل لأجلها خاصّة.

ألا ترى أنّ منزلة النّبي ﷺ من آحاد المسلمين أعظم منزلة تفوق منزلة الأب، ومع ذلك لا يحرّم على أحد من المسلمين أن يتزوّج إحدى بنات النّبي ﷺ، ولم يحرّم على النّبي أن يتزوّج إحدى النّساء التي كانت زوجة لأحد المسلمين.

وكلّ هذه الأحكام ناشئ عن إعمال حقّ الفطرة الحقّة، وإعمال بعض المعاني الجعليّة التّشريعيّة كلّ في دائرته»[440].

439 - سورة الأحزاب : 6

440 - ابن عاشور : أصول النّظام الاجتماعيّ في الإسلام: 113 - 114.

49 - مسألة العوْل في الميراث : حكم تعبّدي

بـيّن الشّـيخ الإمـام محمـد الطّاهـر ابـن عاشـور في مقاصـده، أنّ واجـب الفقيـه عنـد تحقّـق أنّ الحكـم تعبّـديّ، أن يحافـظ علـى صورتـه وأن لا يزيـد في تعبّديّتهـا، كمـا لا يضيـع أصـل التعبّديّـة، وضـرب لذلـك مثـلا في مسـألة العـول في المـيراث.

قـال : «فمقاديـر الفرائـض مثبتـة بنـصّ القـرآن متلّقـاة عنـد الأمّـة بتلقّـي التعبّـدي، لأنّ الله أمـر بذلـك في قولـه : ﴿آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا فَرِيضَةً مِنَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾[441].

فلـم يسـغ لنـا زيـادة في المقـدار ولا نقـص علـى حسـب زيـادة النّفـع أو الـبرّ أو الصّلـة وقلّـة ذلـك. ثـمّ لمّـا نـزل بالمسـلمين حـادث مـيراث كانـت فرائـض أصحـاب الفرائـض فيـه أكثـر مـن المـال المـوروث، وكان ذلـك في زمـن عمـر، لم يتأخّـر عمـر عـن استشـارة الصّحابـة، وعـن إعمـال الـرّأي والتّعليـل في تلـك المقاديـر بطريقـة العـول.

وتلـك قضيّـة امـرأة ماتـت وتركـت زوجهـا وأمّهـا وأختهـا، فأشـار العبّـاس أو علـي ابـن أبـي طالـب وقـال : «أرأيـت لـو أنّ رجـلا مـات وعليـه لرجـال سـبعة دنانـير، ولم يخلّـف إلاّ سـتّة دنانـير، أليـس يجعـل المـال سـبعة أجـزاء ويدخـل النّقـص علـى جميعهـم». فصوبّـه عمـر ومـن حضـر مـن أصحـاب رسـول الله ﷺ، فهاهنـا نراهـم قـد احتفظـوا علـى معنـى التعبّـد في أصـل إعطـاء الجميـع علـى نسـبة واحـدة، وفي عـدم

---

441 - سورة النّساء : 11.

إهمال البعض من الورثة، ولكنّهم لم يحتفظوا على معنى التّعبّد في المقادير لتعذّر ذلك، فأدخلوا التّعليل في هذا المكان خاصّة.

وكان عبد الله بن عبّاس يرى خلاف ذلك ويقول : من باهلني باهلته[442]، إنّ الذي أحصى رملا عالج عددا (يعني الله تعالى) لم يجعل للمال نصفا ونصفا وثلثا، أي لم يجعل في الأجزاء نصفين وثلثا، وقال : إنّ النّقص يدخل على الأخت من مقدار فرضها، لأنّها أضعف من الزّوج ومن الأمّ، لأنّها قد تنتقل من أن تكون ذات فرض، إلى أن تكون من العصبة أو مع البنات.

فأبى ابن عبّاس من إدخال التّعليل ومن نقص فرضي الأم والزّوج، وجعل الأخت تأخذ البقيّة بطريقة أنّ المال قد نفد، فلم يعمل التّعليل هنا، ولكنّه أعمل شيئًا من التّرجيح بالتّنظير.

وكان حقّا على أئمّة الفقه أن لا يساعدوا على وجود الأحكام التعبّدية في تشريع المعاملات[443]، وأن يوقنوا بأنّ ما دعي التعبّد فيه منها، إنّما هو أحكام قد خفيت عللها أو دقّت، فإنّ كثيرًا من أحكام المعاملات التي تلقّاها بعض الأئمّة تلقّي الأحكام التعبديّة، قد عانى المسلمون من جرّائها متاعب جمّة في معاملاتهم[444].

442 - أورده الآمدي، سيف الدّين مثلا في كتابه : الإحكام في أصول الأحكام : 240/1.

443 - قلت لأنّ الأظهر أنّ الأحكام التعبديّة وردت في العبادات.

444 - ابن عاشور : مقاصد الشّريعة : 43 - 44.

الباب التّاسع
الاجتهادات المستحدثة

50 - حول شروق الشّمس وغروبها، تحقيقات وأنظار في القرآن والسنّة.



50 - حول شروق الشّمس وغروبها

قدّم للشيخ الإمام سؤال أحجم محقّق كتاب «تحقيقات وأنظار في القرآن والسنّة» عن ذكر صاحبه، حول علم الهيئة وشروق الشّمس وغروبها. وتولّى الشيخ الإمام الجواب عنه بقوله :

... أمّا بعد فقد بلغني كتابكم، أشكركم على حسن أمانيكم نحوي، وأسأل الله أي يجازيكم عنّا أحسن جزاء البارّين، وأحمد الله لكم على تهمّمكم بتحقيق المسائل الدينيّة راجيا لكم مزيد التّوفيق والسّداد، وقد اطّلعت على السّؤال الوارد عليكم، وما أجبتم به ممّا هو مسطور في الكتاب المذكور، وطلبكم منّي الجواب عن ذلك. وجوابي أنّ من أصول علم الهيئة أنّ شروق الشّمس وغروبها تابع لحركة الأرض حول الشّمس، وهذا أصل لا نزاع فيه لثبوته بالأدلّة المفيدة لليقين، وليس في عقائد الإسلام ولا في فروعه ما ينافيه، وهذا من سير الأرض، فإذا أسند إلى جهة كان إسنادا على وجه المجاز إذا قيل : «طلعت الشّمس أو غربت الشّمس، أو زالت الشّمس عن كبد السماء».

وهنالك أصل آخر أنّ للشّمس حركة انتقاليّة خاصّة في فلكها، وهو انتقالها في دائرة فلكيّة من مبدأ تلك الدّائرة إلى أن تعود، فتلوح للنّاظر في السّمت الذي ابتدأ منه تنقلّها، ويحصل تمام ذلك الانتقال في مدّة السّنة الشّمسيّة التي تستمرّ 365 يوما، في دائرة مقسّمة إلى 12 جزءا، معلمة للناس، بتجمّع لنجوم ذات أشكال

لهـا أشـكال تقريبيّـة يعـبّر عنهـا بالـبروج، وبهـا ينقسـم العـام إلى الفصـول الأربعـة، وهـي دائـرة مضبوطـة بابتـداء الوقـت الـذي اصطلـح علمـاء الهيئـة، علـى جعلـه مبـدأ حلـول الشّـمس في بـرج الحمـل، فهـذا هـو التنقّـل الحقيقـيّ للشّـمس في فلكهـا، وهـو المعّـبر عنـه بالجـري أو السّـير إسـناده إلى الشّـمس إسـناد حقيقـيّ، فـإذا تقـرّر هـذا فلنرجـع إلى معنـى قولـه تعـالى : ﴿وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا﴾[445]، فـإن أثبـت للشّـمس جريـا ولا شـك أنّ في اطـلاق الجـري علـى تنقّـل جـرم الشّـمس، مـن حيـز إلى حيـز في دائـرة فلكهـا المفروضـة، لأنّ حقيقـة الجـري هـو نـوع مـن مشـي الحيـوان ذي الأرجـل مشـيا سـريعا، وإنمـا تنقـل الشّـمس تنقّـل دحرجـة وتقلقـل، وأطلـق عليـه الجـري بعظيـم أبعـاد المسـافات الـتي تقطعهـا الشّـمس.

فللتّوفيـق بـين معانـي القـرآن وقواعـد العلـوم، يتعـيّن حمـل جـري في هـذه الآيـة علـى تنقّـل الشّـمس في فلكهـا الـذي تتـمّ بـه دورة العـام الشّمسـيّ، لأنّ إسـناده إلى الشّـمس إسـناد حقيقـي، والأصـل في الإسـناد الحقيقـة.

وهـذا هـو المناسـب لقرنـه بمنـازل القمـر في جملـه المعطوفـة، لقولـه تعـالى : ﴿وَالْقَمَرَ قَدَّرْنَاهُ مَنَازِلَ﴾[446]، فـإنّ منـازل القمـر ثمـان وعشـرون منـزلا، يتنقّـل القمـر في دائرتهـا مـن مبـدإ إلى نهايـة في مـدّة شـهر قمـريّ، وهـو نظـير تنقّـل الشّـمس في دائـرة بروجهـا في مـدّة عـام شمسـيّ.

وعـبّر بالفعـل المضـارع في قولـه : (تَجْـرِي) لإفـادة تكـرّر هـذا الجـري وتجـدّده. والـلام في قولـه تعـالى : (لِمُسْتَقَرٍّ) بمعنـى (إلى) مثـل الـلام في قـوله تعـالى : ﴿كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُسَمًّى﴾[447]، في سـورة الزّمـر، ألا تـرى أنّ نظـيره في سـورة لقمـان: ﴿كُلٌّ يَجْرِي إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى﴾[448]، بحـرف (إلى). والمسـتقرّ مصـدر ميمـيّ بمعنـى

445 - سورة يس : 38.

446 - سورة يس : 39.

447 - سورة الزّمر : 5.

448 - سورة لقمان : 29.

الاستقرار؛ أي انتهاء الجري والسّير، فالاستقرار ملازمة المكان فإنّ السّائر إذا انتهى بسيره يقال : إنه استقّر كما قال راشد السّلمي :

فألقت عصاها واستقر بها النّوى * كما قرّ عينا بالإياب المسافر[449]

اهـ جواب الشيخ الإمام.

تبيّن هذه الفتوى تمكّن شيوخ الزّيتونية من العلوم الكونيّة، وتذكّرني بالفتوى التي أصدرها الشيخ جعيط حول توحيد المواسم والأعياد، التي بيّن فيها بأسلوب علميّ رائع، مسألة رؤية الهلال واختلاف مطالع البلدان شرقا وغربا[450].

449 - ابن عاشور : تحقيقات وأنظار في القرآن والسنّة : 170 - 171.

450 - فتاوى شيخ الإسلام المالكي محمّد العزيز جعيط : دراسة وتحقيق الدكتور محمّد بوزغيبة : 76 وما بعدها.ط1 : دار الغرب الإسلامي 1994. ط 2 : دار كنوز إشبيليا الرّياض 2005. ط 3 : الدّار المتوسّطيّة للنّشر 2010. وهذه الطّبعة مزيدة ومنقّحة.



الباب العاشر
الاجتهادات الأصوليّة



51 - البناء على الأوهام مرفوض في الشّريعة

إنّ الأوهام هي المعاني التي يخترعها الوهم من نفسه، دون أن تصل إليه من شيء محقّق في الخارج، كتوهّم كثير من النّاس أنّ في الميّت معنى يوجب الخوف منه أو النّفور عنه عند الخلوة. وهذا الإدراك مركّب من الفعل والانفعال، والتّخيّلات هي المعاني التي تخترعها قوّة الخيال بمعونة الوهم...

قال الشّيخ الإمام في مقاصده مفصّلاً الكلام في هذه المسألة الأصوليّة الدّقيقة: «ليس شيء من هذين بصالح لأن يعدّ مقصدا شرعيّا. ثمّ إنّنا استقرينا الشّريعة فوجدناها لا تراعي الأوهام والتّخيّلات وتأمر بنبذها، فعلمنا أنّ البناء على الأوهام مرفوض في الشّريعة إلاّ عند الضّرورة، فقضينا أنّ الأوهام غير صالحة لأن تكون مقاصد شرعيّة».

ثمّ ساق رحمه الله مثلا من الموطّإ وفيه: «أنّ عبد الله بن عمر كفن ابنه واقد ابن عبد الله حين مات بالجحفة وهو محرم، وقال: لولا أنّنا حرم لطيّبناه[451]. قال مالك: «وإنّما يعمل الرّجل مادام حيّا، فإذا مات فقد انقضى العمل»[452]. والمقصود من ذلك نسخ الحديث الوارد، أنّ رجلا وقصته ناقته وهو محرم فمات، فقال رسول الله ﷺ: «لا تخمّروا وجهه ولا تمسّوه بطيب، فإنّه

451 - أي ما منعهم من تطييبه إلاّ أنّ الجماعة كلّهم محرمون لا يجوز لهم مسّ الطّيب.

452 - أخرجه مالك في الموطّإ: كتاب الحجر: باب تخمير المحرم وجهه في رواية لعبد الله بن عمر.

يبعث يوم القيامة ملبّيا»[453]. وقد قيل : إنّ تلك خصوصيّة له قد علم الله سرّا أوجب اختصاصه بتلك المزيّة.

قال الشّيخ الإمام : «والصّواب عندي أنّ ذلك لئلاّ يتلطّخ محنّطوه، فالنّهي لأجل الأحياء لا لأجل الميت، وجعل حرمانه من الحنوط سببا لحشره ملبّيا، تنويها بشأن الحجّ، كما ورد في الشّهيد...

فمن حقّ الفقيه مهما لاح له ما يوهم، جعل الوهم مدرك حكم شرعيّ، أن يتعمّق في التأمّل عسى أن يظفر بما يزيل ذلك الوهم، ويرى أنّ ثمّة معنى حقيقيّا هو مناط التّشريع قد قارنه أمر وهميّ، فغطّى عليه في نظر عموم النّاس، لأنّهم ألفوا المصير إلى الأوهام.

مثاله : النّهي عن غسل الشّهيد في الجهاد، وقول رسول الله ﷺ في الشّهيد : «إنّه يبعث يوم القيامة ودمه يثعب، اللّون لون الدّم والرّيح ريح المسك».

فيتوهّم كثير من النّاس أنّ علّة ترك غسله هي بقاء دمه في جروحه، يبعث بها يوم القيامة وليس كذلك، لأنّه لو غسل جهلا أو نسيانا أو عمدًا، لما بطلت تلك المزيّة ولجعل الله له في جرحه دما يثعب شهادة له بين أهل المحشر.

ولكن علّة النّهي هي أنّ النّاس في شغل عن التّفرّغ إلى غسل موتى الجهاد، فلمّا علم الله ما يحصل من انكسار خواطر أهل الصّف حين إصابتهم بالجراح، من بقاء جراحتهم ومن دفنهم على تلك الحالة، وعلى انكسار خواطر أهليهم وذويهم عوّضهم الله تلك المزيّة الجليلة. فالسّبب في الحقيقة معكوس، أي السّبب هو المسبّب، والمسبّب هو السّبب.

وكذلك الأمر بستر العورة للّذي يصلّي في خلوته، فإنّ ذلك للحرص على عدم الاستخفاف بالعادات الصّالحة، تحقيقًا لمعنى المروءة وتعويدًا عليها.

---

453 - أخرجه مسلم في صحيحه : كتاب الحجر : باب ما يُفعل بالمحرم إذا مات. عن ابن عبّاس رضي الله عنهما. وأخرجه أحمد في مسنده :1/215 . 346.286

وقد تأتي أحكام منوطة بمعان لم نجد لها متأوّلا إلاّ أنّها أمور وهميّة. مثل استقبال القبلة في الصّلاة، ومثل التيمّم واستلام الحجر الأسود، فعلينا أن نثبتها كما هي، ونجعلها من قسم التعبّدي الذي لا يصلح للكون مقصدا شرعيًّا»...إلى أن قال طيّب الله ثراه : «واعلم أنّ الأمور الوهميّة وإن كانت لا تصلح للكون مقصدا شرعيّا للتّشريع، فهي صالحة لأن يستعان بها في تحقيق المقاصد الشّرعيّة، فتكون طريقا للدّعوة والموعظة ترغيبا أو ترهيبا، لقوله تعالى: ﴿أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا﴾[454]، وقوله ﷺ «العائد في صدقته كالكلب يعود في قيئة»[455].

فعلى الفقيه أن يفرّق بين المقامين، فلا يذهب يفرّع على تلك المواعظ أحكاما فقهيّة، كمن توهّم أنّ الصّائم إذا اغتاب أحدًا أفطر، لأنّه قد أكل لحم أخيه»...[456].

454 - سورة الحجرات : 12.

455 -أخرجه البخاري في صحيحه : كتاب الزّكاة، باب هل يشتري الرّجل صدقته : عن عمر بن الخطّاب. حديث رقم 1418 - واخرجه مسلم في صحيحه : كتاب الهبات : باب تحريم الرّجوع في الصّدقة والهبة بعد القبض، إلاّ ما وهبه لولده وإن سفُل : عن عمر بن الخطّاب : حديث رقم 3044.

456 - ابن عاشور : مقاصد الشّريعة : 52 . 53.



52 - صيغ العموم تشمل النّساء

خصّ الشّيخ الإمام الطّاهر ابن عاشور المرأة بمبحث مستقلّ في كتابه: «أصول النّظام الاجتماعي في الإسلام» عنونه بشأن المرأة، تناول فيه صيغ العموم الواردة في القرآن، وبيّن أنّها تشمل المرأة مثل الرّجل.

وممّا ورد في هذا المبحث قوله: «قرّر الأئمّة المجتهدون أنّ صيغ العموم التي في القرآن تشمل النّساء مثل: من الشرطيّة وكلّ وغيرهما، ولو كانت صيغها جارية على التّذكير وأنّ جموع المذكّر وإن كانت في أصل الوضع غير شاملة للنّساء، لكنّها في الشّرع شاملة لهنّ، للأدّلة الدّالة على عموم الشّريعة كما تقرّر في أصول الفقه. وأنا أستدلّ على ذلك بدليل من القرآن لم يذكروه، وهو قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ * الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَى جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾...إلى قوله تعالى: ﴿فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِنْكُمْ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ﴾[457].

فأسند الدّعاء لضمائر الرّجال وجاوبهم على دعائهم بالتّعميم بقوله: » ﴿أَنِّي لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِنْكُمْ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى﴾[458] فعلمنا أنّ اصطلاح القرآن أنّ

457 - سورة آل عمران: 195 - 191

458 - سورة آل عمران: 195

صيغ التّذكير تشمل النّساء، ولأنّ عادة العرب إذا خاطبوا جمعا فيه ذكور ونساء أن يجروا الخطاب بالتّذكير على طريقة التّغليب، ومقام التّشريع يشبه مقام الخطاب، لأنّ الأمّة كلّها مقصود بتوجّه الخطاب التّشريعي. من أجل ذلك لمّا رأى النّساء إعراض الرّسول عنهنّ في الاستنفار للجهاد، رأين أنّهنّ بحاجة إلى أن يُذكّرنه، فقلن له وفيهنّ أمّ سلمة أمّ المؤمنين : «يا رسول الله ألا نغزو؟»[459] فأنزل الله تعالى : ﴿وَلَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِمَّا اكْتَسَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِمَّا اكْتَسَبْنَ﴾[460].

وذكر لهنّ رسول الله أنّ جهادهنّ أن يقمن على المرضى، ويواسين الجرحى ويسقين الجيش، وغير ذلك من شؤون الإغاثة عدا القتال. وقد كانت عائشة وأمّ سليم تُفرغان القرب في أفواه الجيش يوم أُحد، وكانت أمّ سليط تُزْفِرُ القرب للجيش يوم أُحد[461]، كما جاء في كتب السنّة.

ثمّ إنّ ملاك الأحكام التي ثبتت فيها التّفرقة بين الرّجال والنّساء، هو الرّجوع إلى حكم الفطرة، فإذا كان بين الصّنفين فوارق جبلّيّة من شأنها أن تؤثر تفرقة في اكتساب الأعمال أو إتقانها، كانت تؤثر تفرقة في أسباب الخطاب بالأحكام الشّرعيّة، بحسب غالب أحوال الصّنف ولا التفات إلى النّادر. (فلا عبرة بالمرأة المترجّلة كما لا عبرة بالرّجل المخنّث). فكما حُرمت المرأة من الجهاد، حرم الرّجل من الحضانة.

وقد يلتفت تخصيص النّساء بأحكام لِفْتَ ما بين الصّنفين من الفوارق في معظم عادات البشر، وهذا مجال للاجتهاد والاختلاف بين علماء الإسلام. كما اختلفوا في إسناد بعض الولايات اختلافا شديدا، ركضت في شأنه جياد الاستنباط في

---

459 - أخرجه البخاري في صحيحه : كتاب جزاء الصّيد : باب حجم النّساء. عن عائشة : حديث رقم 1762.

460 - سورة النّساء : 32.

461 - الزّفر الحمل، أي تُحمل القرب مملوءة بالماء، والقربة تسمّى الزّفر بكسر الزّاي وسكون الفاء.

حلبة الاجتهاد، متسابقة إلى هذا المدى الذي علمنا عليه إثباتا ونفيا، وقد بلغ حدّ الاجتهاد بمالك أن خصّ من عموم قوله تعالى: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ﴾[462] ذوات القدر اللائي لم تجر العادات، بأنهنّ يرضعن أولادهنّ بأنفسهنّ، فيجب على الآباء استئجار مراضع لأولادهنّ.

وينبع لنا من هذا، أنّ العلم الذي تطالب به المرأة تجري برامجه على مثل ما جرت عليه مراعاة التّشريع لهنّ، فمعظم البرامج تتساوى مع برامج تعليم الرّجال، وتختصّ المرأة بتعليم ما يثقف من معاني فطرتها ما لم يكن مثله للرّجال، وكذلك القول في برامج تعليم الرّجال، وللبسط في هذا عند العمل مجال[463].

462 - سورة البقرة : 233

463 - ابن عاشور : أصول النّظام الاجتماعي في الإسلام : 92 . 93.



53 - مرتبة الاجتهاد ومرتبة التّقليد.

قال الشّيخ الإمام وهو يتحدّث عن التفقّه في الدّين : «لقد دعت الشّريعة إلى التفقّه في الدّين، أي الفهم في دقائقه كما يؤذن به اللّفظ في مصطلح اللّغة، قال الله تعالى : ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ﴾[464].

وأقصى مراتب الفقه مرتبة الاجتهاد، وهو محضوض عليه في الإسلام لمن تأهّل له، وقد جعله أئمّة الأصول داخلا في عموم قوله تعالى ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾[465]، لأنّ التّقوى هي العمل بالدّين ومن جملتها إبلاغه إذا كان المرء أهلا للتّبليغ، فعموم قوله: «مَا اسْتَطَعْتُمْ». راجع إلى أحوال التّقوى، وفي الحديث: «من يرد الله به خيرًا يفقّهه في الدّين»[466] وفي الحديث: «من اجتهد وأصاب فله أجران ومن اجتهد وأخطأ فله أجرٌ واحد»[467].

وقال الشّيخ الإمام عن مرتبة التّقليد : ودون تلك المرتبة مرتبة التّقليد، وهي جديرة بأن تسمّى التفقّه، أي تلقّي الفقه وذلك بطريق الأخذ عن الفقهاء، وقد أوحى الإسلام المسلمين بأن يتوخّوا من يأخذون عنه. قال تعالى:

---

464 - سورة التّوبة : 122.

465 - سورة التّغابن : 16.

466 - تمّ تخريجه سابقا

467 - تمّ تخريجه سابقا

﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾[468] وقال : ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾[469]. وحذّر الرّسول ﷺ من اتّباع من ليس بأهل. ففي حديث الموطّإ وصحيح البخاري عن عبد الله بن عمرو بن العاص قال : «سمعت رسول الله ﷺ يقول : «إنّ الله لم يقبض العلم انتزاعا ينتزعه من العباد، ولكن يقبض العلم بقبض العلماء، حتّى إذا لم يبق عالم اتّخذ النّاس رؤساء جهّالا، فأفتوا بغير علم فضلّوا وأضلّوا[470]».

أمّا المعلومات العقليّة والأدبيّة فما كان منها له اتّصال بالعلوم الشرعيّة، من حيث تحتاج الأمّة إليه في تقويم ما جاء الإسلام لأجله، فله من حكم الحضّ عليه والتّحذير من الغلط فيه ما تأخذه الوسيلة من حكم المقصد. وقد قال الله تعالى : ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾[471].

وما كان منها بعيدًا عن ذلك، فهو المعلومات الفنيّة والصناعيّة، لم يتصدّ الإسلام للحثّ على الاتّفاق فيها، لأنّ داعي المرء إلى الاتفاق فيها باعث من النّفس، لأنّ الخطأ فيها يفيت على المرء الانتفاع بما قصده منها، وقد قال الله تعالى فيما يعمّ ذلك وغيره من العلوم : ﴿هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾[472].

والمراد نفي السّوائيّة في الفصيلة والنّجاح، فالعالم يعصمه علمه من مصائب يقع فيها الجاهل في كلّ غرض».

---

468 - سورة النّساء : 83.

469 - سورة الأنبياء : 7.

470 - أخرجه البخاري في صحيحه: كتاب العلم : باب كيف يقبض العلم عن عمرو بن العاص : الحديث رقم 100. وأخرجه مسلم في صحيحه : كتاب العلم : باب رفْع العلم وقبضه، وظهور الجهل في آخر الزّمان : الحديث رقم 2673.

471 - سورة الإسراء : 36.

472 - سورة الزّمر : 9.

ثمّ ختم الشّيخ الإمام تحليله بقوله : «هذا ما عنّ لي من النّواحي التي دعا الإسلام إلى صحّة التّفكير فيها، وإنّها لمن أهمّ النّواحي وأجمعها، وما عسى أن أكون قد ذهلت عنه، فبصر المطالع لهذا المقدار في مثله حديد، وزمام تسخيره بيده لا يحوجه إلى ارتياض جديد، وإنّك لتوقن بأنّ أمّة يُزجي بها دينها إلى صحّة التّفكير، في كلّ النّواحي العارضة في الحياة العقليّة والعلميّة، لهي جديرة بما نالته من سيادة العالم أيّام كانت أخلاقها الدّينيّة، غير مشوبة بخليط الخطأ في فهمه حقّ فهمه، لتوقف بأن تراجعها القهقرى، له مزيد اتّصال بنبذ هذا الأصل عندهم إلى الوراء[473].

473 - ابن عاشور : أصول النّظام الاجتماعي في الإسلام : ط : 2 : 57 - 58.



الباب الحادي عشر
الاختيارات واللّطائف الأدبيّة

54 - أخطاء الكتّاب في العربيّة : المجلّة الزّيتونيّة.

55 - توجيه الخطاب إلى المرأة عند العرب : المجلّة الزّيتونيّة.

56 - لطيفة : الجزالة : المجلّة الزّيتونيّة.

57 - انتعاشة علم أصول الفقه بجامع الزّيتونة زمن جدّه للأمّ محمّد العزيز بوعتّور : أليس الصّبح بقريب.

58 - التعصّب المذهبي : أليس الصّبح بقريب.

59 - الباقلاّني وابن المؤدّب : أليس الصّبح بقريب.

60 - حلقات الدّرس : أليس الصّبح بقريب.

61 - تعليم البنات : أليس الصّبح بقريب.

62 - التّلميذ التّونسي : أليس الصّبح بقريب.

63 - أخلاق المدرّس : أليس الصّبح بقريب.

64 - الحزم في الامتحانات 1 : أليس الصّبح بقريب.

65 - الحزم في الامتحانات 2 : أليس الصّبح بقريب.

66 - لطيفة : همزة الوصل : كشف المغطّى.

67 - لطيفة : كلام جدّه للأب حول الصّلاة على النّبي ﷺ : كشف المغطّى.

68 - لطيفة : صناعة الإنشاء في تونس : النّظر الفسيح.

69 - حادثة مقتل الشّيخ حمّودة فتاته : أليس الصّبح بقريب.

70 - الملل في التّدريس وواقعة لجدّه للأمّ بوعتّور : أليس الصّبح بقريب.

71 - لطيفة حول جدّه للأب الشّيخ محمد الطّاهر ابن عاشور مع الشّيخ أحمد ابن حسين : أليس الصّبح بقريب.

72 - لطيفة الإكثار من الصّدقات : أصول النّظام الاجتماعي في الإسلام .

73 - لطيفة : المهدي المنتظر : تحقيقات وأنظار في القرآن والسنّة.

74 - لطيفة : استفتاء في غير محلّه : تحقيقات وأنظار.

75 - لطيفة : نجاسة عين الخمر : مقاصد الشّريعة الإسلاميّة.

76 - ذكر شيخه سالم بوحاجب : النّظر الفسيح عن مضائق الأنظار في الجامع الصّحيح.

77 - ذكر لطيفة مع أهل تونس : النّظر الفسيح.

78 - لطيفة : لسان أهل صفاقس : النّظر الفسيح

79 - لطيفة : كلاب الماء : النّظر الفسيح.

80 - لطيفة : استشراف مجمع علميّ عالميّ : مقاصد الشّريعة.

55 - توجيه الخطاب إلى المرأة عند العرب

قدّم الشّيخ الإمام في المجلّة الزّيتونيّة بحثًا لغويًّا طريفا، بيّن فيه طريقة من شعر العرب في توجيه الخطاب إلى المرأة، هذا نصّه: «أرى من أحقّ المباحث التي ترسم في طلائع مباحث العربيّة، البحث عن أساليب لبلغاء العرب وشعرائهم، قد التزموها وحاكوا نير أدبهم على اعتبارها. فأصبحت بكثرة الاستعمال لا يلاحظون فيها خصوصيّة من خصائص على المعاني والبيان. بل يعاملونها معاملة الأساليب التّركيبيّة في فصيح الكلام. وبخاصّة ما كان من ذلك مغفولا عن التّنبيه عليه في دواوين اللّغة والأدب العربيّ. ليكون الشّعور به فاتحا أعين الواقفين على استعمال العرب في أدبهم، وحافزًا للمعتنين بمتابعة فحول الشّعراء في أساليب الشّعر العربيّ، كي تظهر مزيّة اللاّحقين كما ظهرت مزايا السّابقين.

نجد لشعراء العرب في كلامهم سننا لا يكادون يحيدون عنها، يتبع فيها المتأخّر خطوات المتقدّم، بحيث يعدّ الإخلال بها حيدة عن الطّريقة المألوفة، فكانت لغة من لغة الأدب. ولكلّ فريق من النّاطقين بالعربيّة أساليب تمتاز عن أساليب غيره. وقد لا يهتدي الشّادي في الأدب لرعي ذلك في فهمه وإنشائه. وقد عدّ أيمّة الأدب أشياء من ذلك، وأغلفوا أشياء، فممّا عدّه أيمّة الأدب من سنن شعراء العرب في أدبهم، افتتاح كثير من أغراضهم في الشّعر بالنّسيب قبل الدّخول في المقصود من القصيد، وهو الأسلوب الذي بنيت عليه المعلّقات ذات

الأغـراض، مثـل معلّقـات زهـير والنّابغـة والأعشـى ولبيـد وعمـرو بـن كلثـوم والحـارث ابـن حلّـزة[474]، وبخاصّـة مـا كان الغـرض منهـا المديـح، مثـل قصيـد علقمـة في مـدح الحـارث الغسّـاني : (طحـا بـك قلـب في الحسـاب طـروب) وقصيـد كعـب بـن زهـير (بانـت سـعاد) ومشـوبة الفطامـي (إنّـا محيّـوك فأسـلم أيّهـا الطّلـل). وغيرهـا، فعـدّ أبـو الطّيـب ذلـك مـن عـادة الفصحـاء حيـث قـال:

إذا كان مدح فالنّسيب المقدم * أكلّ فصيح قال شعرا متيّم

وممّـا عـدّوه أيضـا مـن سـنن الشّـعراء، خطـاب المثنّـى بنحـوه «يـا صاحـبي ويـا خليلـي ويـا فتيـان.» ومـن أقـدم مـا قيـل في ذلـك قـول امـرئ القيـس (**قفـا نبـك مـن ذكـرى حبيـب ومنـزل**) وقـول سـليك (**ياصاحـبي ألا لاحـي بالـوادي**) وقولهمـا :

فإن تسألاتي عن هواي فإنّني * مقيم بأقصى القير يا فتيان

وعلّلـوه بأنّـه بنـاء علـى عاداتهـم في أسـفارهم، أن يكـون المسـافر مرافقـا لمسـافرين معـه، وفي اسـتقراء ذلـك كثـرة.

إنّمـا المهّـم لنـا أنّ ممّـا وقـع أمـام نظـري في مطالعـات الأدب العربـيّ، أنّـي وجـدت شـعراءهم كثـيرًا مـا يوجّهـون الـكلام إلى المـرأة بطريـق الخطـاب أو بالاسـم أو الضّمـير، أو يحكّمـون عـن المـرأة مـع أنّ المقام نـاب أن تكـون إمـرأة معيّنـة مقصـودة بذلـك، أو مقصـودا إبـلاغ الـكلام إليهـا. فربّمـا طلبـوا مـن المـرأة أن تسـأل عـن الخـبر وأن تتعـرّف حادثـا. وأكثـر مـا لاح لـي ذلـك في السّـؤال المفـروض، لأنّ الأصـل فيـه أن يبنـى علـى فـرض سـؤال سـائل أو سـائلين، فيكـون مبنيّـا علـى التّذكـير، كقولـه تعـالى : ﴿سَأَلَ

474 - راجـع تراجـم هـؤلاء وعيّنـات مـن معلّقاتهـم في : معجـم الأدبـاء لياقـوت الحمـوي – وفيـات الأعيـان لابـن خلّـكان – وفـات الوفيـات للكتـبي – يتيمـة الدّهـر للثّعالـبي – خريـدة القصـر للأصفهانـي – بغيـة الوعـاة للسّـيوطي – تاريـخ الحكمـاء للقفطـي – دميـة القصـر للباخـرزي – قلائـد العقيـان لابـن خاقـان – نفـح الطّيـب للمقّـري – ومـن الكتـب المعاصـرة : في أصـول الأدب ط. القاهـرة 1960 وتاريـخ الأدب العربـي : ط. دار الثّقافـة بـيروت. لأحمـد حسـن الزّيـات.

سَائِلٌ﴾[475]، وقوله : ﴿آيَاتٌ لِلسَّائِلِينَ﴾[476]، فلمّا لاح لي ذلك وتتبّعته، تبيّن لي أنّ توجيه السّؤال إلى المرأة، بني على ملاحظة الغرض الذي من شأن المرأة أن تسأل عنه. ثمّ انتقلت إلى البحث عن كلّ مقام فيه ملاحظة الأغراض، التي من شأن المرأة أن يكون لها الحظّ الأوفر فيها من الاعتبار، أي من الشّؤون التي يغلب على النّساء الاهتمام بها أكثر من اهتمام الرّجال. فكلّ ذلك ممّا يقيمون كلامهم فيه على منوال التّأنيث. ثمّ وجدت توجيه الخطاب إلى المرأة في مواقع أخرى غير طلب السّؤال عن خبر، فاتّسع لي باب طرقته، فإذا وراءه كوى تطلّ على أفنان لا يعتريها ذبول ولا ذوى؛ وقبل الخوض يتعيّن أن أتعرّف ما الذي دعاهم إلى ذلك، فوجدته لا يعدو خمسة أغراض :

* **الغرض الأوّل :** أنّه كان من عادة نسائهم العناية بالأخبار والحوادث، يعمّرن بالحديث عنها آناء اجتماعهنّ في الأسمار، فمن أجل ذلك يتناقلنها وتشيعها المرأة والأخرى، وينبسطن بالحديث فيها إلى رجال بيوتهنّ في أسمارهم، وأوضح مثال لنا في ذلك وأجمله، حديث أمّ زرع الواقع في كتب السنّة[477]. فلمّا عرف ذلك من عادتهنّ صار توجيه الخطاب إلى المرأة، بالحثّ على السّؤال عن حادث، مشيرًا إلى أهمّيته وبلوغه الغاية في نظائره، وأنّه جدير بالإشاعة. فإذا أرادوا ذلك وجّهوا الخطاب إلى ضمير الأنثى، أو حدّثوا عنها بطريق الغيبة. وذلك ليس من قبيل انتزاع ذاتٍ أخرى فيها صفة المعروف بالتّجريد، لأنّ التّجريد معدود في المحسّنات البديعيّة، لما فيه من اللّطافة بادّعائه شخصًا ثانيًا فكان بذلك محسنا في الكلام. ولا هو من قبيل توجيه الخطاب إلى غير معيّن وهو كثير في القرآن، لأنّه مبنيّ على التّعميم لكلّ مخاطب، فيفرض مخاطب غير معيّن مع أنّ ذلك جار على الأصل الغالب في الكلام وهو التّذكير، وهذا

---

475 - سورة المعارج : 1.

476 - سورة يوسف : 7.

477 - هذا الذي ركّز على فحواه الشّيخ الإمام محمّد الطاهر ابن عاشور في تآليفه، وخصوصا في تفسيره الكبير «التّحرير والتّنوير».

أعمّ من الخطاب، فيكون بصيغة مخاطبة وغائبة. وأيضًا هو في الغائب مفروض في امرأة معيّنة كزوجة أو بنت أو حبيبة، ولكنّها لم تكن حاضرة. فتعيّن أن يلحق غرضنا بالأساليب المتّبعة في الاستعمال، ولا يحقّ أن يعدّ في مبحث وجوه تخريج الكلام على خلاف مقتضى الظّاهر، من مباحث علم المعاني. كما عدّ توجيه الخطاب إلى غير معيّن. لأنّ بحثنا في الاستعمال جرى على معتاد اللسان في الخطاب، في امتثال الغرض الذي هو فيه بعد أن تكرّر ذلك في أمثاله، فهو بناء على حقيقة مزعومة وهو أشبه بالمبالغة. وقد يتجاذبه علم المعاني بناء على ادّعاء وجود امرأة يخاطبها لكنّ ذلك خفّيّ. وأيضًا فهم لم يبحثوا عن نظيره وهو خطاب المثنّى في نحو (قفا نبك). فكما قصدوا عدم التعرّض لنظيره مع شهرته بين أهل الأدب، فكذلك لا يحقّ أن نلحق بهم هذا النّظير الذي لم يهتد إليه المتقدّمون. وليس ممّا يعدّ في هذا الغرض من بحثنا كلّ خطاب قصدت فيه امرأة معيّنة أو أكثر، كقول الأعشى :

تقول بنتي وقد يمّمت مرتحلا * يا ربّ جنّب أبي الأوصاب والوجعا

وقول لبيد :

تمنّى ابنتاي أن يعيش أبوهما * وهل لنا إلا من ربيعة ومضر الأبيات.

وقول عبيد بن الأبرص :

تلك عرسي غضبي تريد زيالي * ألبين تريد أم لدلال

وقول ذهلول بن كعب العنبري وهو من شعراء ديوان الحماسة، ونزل به ضيف وكانت امرأته غائبة، فقام إلى الرّحى ليطحن لهم دقيقا، فجاءت امرأته وهو كذلك فعجبت من ذلك :

تقول وصكّت صدرها بيمينها * أبعلي هذا بالرّحا المتقاعس

فقلت لها لا تعجلي وتبيّنـــي * بلأي إذا التفتّ على الفـــوارس

لعمر أبيك الخير إنّي لخـــادم * لضيفـي وإنّـي إن ركبت لفـــارس

ولا قول الرّاجز ممّا أنشده الجاحظ :

لو صحبت شهرين دأبا لم تمـــل * وجعلت تكثر قـول لا وبــــل

حبّك للباطل قدما قد شغـــل * كسبك عن عيالنا قلت أجــــل

تضجرا منّي وعيا بالحيل

* **الثّانـي** : أنّ المـرأة شـديدة الإعجـاب ببطولـة الرّجـل، لقصـور قدرتهـا عمّـا يستطيعه الرّجـال، ولأنّهـا تـرى في بطولـة الـزّوج مـا يطمئـن بالهـا مـن شرّ العُـداة والغـارات، فهـم يدفعـون عـن حرّيتهـا وكرامتهـا وأبنائهـا، وتسـلم مـن الأسـر فيهنـأ عيشـها. قـال النّابغـة :

حذار على أن لا تنال مقادتـــي * ولا نسوتي حتّى يمتن حرائـــرا

وكثـيرا مـا كانـت خصـال البطولـة سـببا في ميـل المـرأة إليـه، ومحبّتهـا وبعكـس ذلـك ضـدّه، فتخشـى أن يعيّرهـا نسـاء الحـيّ بجـبن زوجهـا. قـال عمـرو بـن كلثـوم في معلّقتـه :

يقتن جيادنا ويقلن لستـــم * بعولتنـا إذا لم تمنعونــــا

* **الثّالـث** : أنّهـم يريـدون إظهـار ثباتهـم علـى خصالهـم ومحامدهـم، وأنّهـم لا يغيّرهـم عنهـا مغـيرّ ولا يصدّهـم لـوم أزواجهـم وحبائبهـم. قـال :

وترانا يوم الكريهة أحـــرا * را وفي السّلم للغواني عبيـــدا

* **الرّابـع** : أن يبنـى الشّـعر علـى خطـاب المـرأة في الشّـؤون الـتي يليهـا النّسـاء، فيكـون بنـاء ذلـك الخطـاب إخراجـا للـكلام علـى الغالـب.

* **الخامس : تذكر الخليلة عند الوقوع في مأزق وشدّة، لأنّ ذلك من تذكّر النّعيم عند حلول البؤس، إذ الشّيء يذكر بضدّه. أو في حالة المسّرة والانبساط فالشّيء بالشّيء يذكر.**

فأمّا ما يرجع إلى الأمر الأوّل، الجاري على أن يطلب من المرأة أن تسأل وتستقري وهو عمود هذا المقال، فأشهر وأقدم ما فيه قول السّموأل بن عاديا وهو عصريّ امرئ القيس :

سلي إن جهلك النّاس عنا وعنهم * فليس سواه عالم وجهول

والمعروف عند الرّواة أنّها للسّموأل، وقد تردّد في ذلك أبو تمّام في ديوان الحماسة، فنسب القصيد إلى عبد الملك بن عبد الرّحيم الحارثي وهو شاعر إسلامي. فخاطب امرأة بأن تسأل عن قومه وعن أقوام دونهم، ولم يتقدّم ذكرًا لمرأة ولا توجيه خطاب إليها من قبل، جريا على ما مهّدناه من تهمّم النّساء بتطلّع الأخبار وإعجابهنّ بجلائل الفعال.

ومثله قول عنترة :

هلاّ سألت الخيل يا ابنة مالك * إن كنت جاهلة بما لم تعلمي
يخبرك من شهد الوقيعة أنّني * أغشى الوغى وأعف عند المغنم

وقال النّابغة :

هلا سألت بني ذبيان ما حسبي * إذا الدّخان تغشى الأشمط البرما
ذو عرضهم عنّي وعالمهم * وليس جاهل شيء مثل من علما

فهذا سنن قديم في الأدب العربيّ.

وأمّا عامر بن الطّفيل العامري الكلابي فأغرب وأغرق، إذ هدّد امرأته بالطّلاق وإن زهدت في المسألة عن بلائه فقال :

طلّقت إن لم تسألي أيّ فارس * حليلك إذ لاقى صداء وخثعما[478]

وقد يجيء لمجرّد الخبر بمواقع فخرهم دون سؤال، كقول الأشهب بن رميلة أو حريث بن مخفض من شعراء الحماسة :

وإنّ الذي حانت بفلج دماؤهم * هم القوم كلّ القوم يا أمّ خالد

وقول سيار بن قصير الطّائي من شعراء صدر الإسلام، وقد شهد فتح أرمينية :

لو شهدت أم القديد طعاننا * بمرعش خيل الأرمنيّ أرنت

وأمّا ما يرجع إلى الأمر الثّاني، ففيه قال عنترة :

إن تغد في دوني القناع فإنّني * طب بأخذ الفارس المستلْئم[479]

وقال أنيف بن زبان الطّائي :

فلما التقينا بين السّيف بيننا * لسائله عنّا حفيّ سؤالها[480]

478 - صداء بضمّ الصّاد وبالمد .حيّ من مذحن . وخثعم قبيلة من اليمن.

479 - أغداف القناع إرساله على الوجه . والطّب بفتح الطّاء الحاذق الماهر في عمله.

480 - الحفّي الملح يقال أحفى في المسألة إذا ألحّ فجاء حفيّ على زنة فعيل تخفيفا وحقّه محفّ.

وقال لبيد :

أولم تكن تدري نوار بأنّني * وصال عقد حبائل جذامها
تراك أمكنة إذا لم أرضها * أو يعتلق بعض النّفوس حمامها[481]

وممّا ينتظم في هذا السّلك مواجهة المرأة بأن تسأل عن كرمه، كما قال مضرس العبدي :

فلا تسأليني واسألي عن خليقتي * إذا ردعا في القدر من يستعيرها

وأمّا الأمر الثّالث فقد تعدّدت فيه الأغراض على حسب تعدّد الأحوال، التي تتطرق فيه النّساء إلى محاولة صرف الرّجل عن عزمه، أو خلقه لرفق به أو نحو ذلك.

فمن ذلك لوم المرأة زوجها على السّخاء إبقاء على ماله، كقول ضمرة بن ضمرة النّهشلي وهو شاعر جاهلي، أنشده له أبو زيد في كتاب النّوادر :

بكرث تلومك بعد وهن في النّدى * بسل عليك ملامتي وعتابي

وقول النّمر بن تولب :

لا تجزعي إن منفس أهلكته * فإذا هلكت فعند ذلك فاجزعي

وقول تأبّط شرّا ممّا أنشده في المفضليّات :

بل من لعذالة خذالة أشب... * حرق باللّوم جلدي أي تحراق[482]
تقول أهلكت مالا لو قنعت به * من ثوب صدق ومن برّ وأعلاق

481 - أراد ببعض النّفوس نفسه.

482 - اللاّم في قوله باللّوم عوض عن المضاف إليه أي بلومها، كقول تعالى : (فَإِنَّ الجَنَّةَ هِيَ المَأْوَى) سورة النّازعات : 31.

ثمّ قال لها :

لتقرعنّ عليّ السّن من نـــــــدم * إذا تذكّرت يوما بعض أخــــــلاقي

ومنـه أن لا يعبـأ بمراجعـة حليلـة أو حبيبـة تحـاول أن تعوقـه عـن مغامرتـه. قـال كثـير يمـدح عبـد الملـك بـن مـروان :

إذا ما أراد الغزو لم يثن همّـــــه * حصان عليها نظم درّ يزينـهـــــا
نهته فلمّا لم تر النّهي عاقـــــه * بكت فبكى ممّا شجـاها قطينهـــا

وقـد قـال ذلـك مـن قبـل أن يكـون مـا تخيّلـه في شـعره واقعـا، كمـا هـو اللاّئـق بحرمـة الخليفـة، ومنـه أيضًـا أن يصـف مـا هـو مـن خواطـر النّسـاء ولم تصـرّح بـه المـرأة، كقـول سـلمى بـن ربيعـة :

زعمت تماضر أنني إن ما أمـــت * يسدّد بنُوهـا الأصـاغر خلّتـــي
تربّت يداك وهل رأيت لقومـــه * مثلي علـى يسـري وحين تـعلّتـــي

قال ذلك وهي بعيدة عنه لقوله في أوّل القصيدة :

حلّت تمـاضر غربـة فاحتلّـــت * فلجا وأهلك باللـــوى فالحلّـــة

وأمّا ما يرجع إلى الأمر الرّابع فنحو قول حاتم :

يا ربّـة البيت قومي غير صاغـرة * ضمّـي إليك رجـال الحيّ والغربـا

وقول الشاعر الذي لم يعرف وهو من شواهد كتاب المفتاح :

أتت تشتكي منّي مزاولة القـــرى * وقد رأت الأضياف ينحـون مـنزلـي
فقلت لها لمّا سمعت كلامهـــا * هم الضّيف جدّي في قراهم وعجّلي

وأمّا الأمر الخامس فأقدم ما فيه قول عنترة :

ولقد ذكرتك والرّماح نواهـــــل * منّي وبيض الهند تقطر من دمـــــي
فوددت تقبيل السّيوف لأنّهـــا * لمعت كبارق ثـغرك الـمتبسّـــم

وقال أبو عطاء السّندي :

ذكرتك والخطى يذكر بيننـــا * وقد نهلت منّي المثقفة السّمــــر

وقال ابن رشيق في قتال البحر :

ولقد ذكرتك في السّفينـة والرّدى * متوقع بتلاطم الأمـــــواج
وعلى السّواحل للأعـــادي غارة * وأنا وذكرك في الذّتنــــاج

وقال ابن زيدون في التّذكر عند ساعات السّرور :

إنّي ذكرتك بالزّهراء مشتاقـــا * والأفق طلق ووجه الأرض قد راقـــا

وهـذا البيـت مـن أجمـل مـا قيـل في الذّكـر لأنّـه ذكـر الحبيبـة بمشـابهها، وبالمـكان الـذي يليـق أن تكـون حـاضرة فيـه، وبـحصّة الـزّمان الـتي تعـدّ مـن نفـائس العمـر[483].

483 - ابن عاشور : توجيه الخطاب إلى المرأة عند العرب : المجلّة الزّيتونيّة : م9ع4. ص 207 وما بعدها. جوان 1955 ط. دار الغرب الإسلامي: بيروت.د.ت.

56 - لطيفة الجزالة

تطرّق الشّيخ الإمام إلى لطيفة لغويّة نعتها بالجزالة جاء فيها :

يكثر لك العثور في كلام أيمّة النّقد وصناعة الإنشاء والشّعر، على ذكرهم وصف الجزالة في محاسن الألفاظ، وربّما عدّها بعضهم في محاسن المعاني أيضًا. فقد قال المرزوقي في مقدّمة شرحه لديوان الحماسة : «فطلبوا المعاني المعجبة من خواص أماكنها وانتزعوها جزلة عذبة».

ولم أر منهم من أفصح عن مقوّمات هذه الصّفة وشرائط حصولها، وأنا أبذل مبلغ جهد الفكر في الكشف عن مفاد هذا الوصف، وأقدّم ما هو منه وصف للّفظ، ثمّ أتبعه بما هو منه وصف للمعنى.

فأمّا الجزالة فهي وصف للّفظ مأخوذة من صفات النّاس، إذ الجزالة في الإنسان هي جودة رأيه وكمال عقله وإتقان فهمه. فبها يكون الإنسان جزلا أي كامل الإنسانيّة. وقد استحسن الفقهاء في القاضي أن يكون ذا جزالة رأي وأرادوا هذا المعنى.

وجزالة اللّفظ عرّفها ابن مكرم في لسان العرب، فقال : «الكلام الجزل القويّ الشّديد واللّفظ الجزل خلاف الرّكيك».

وظاهر أنّ مرجع هذا إلى معنى اللّفظ المركّب أو المفرد، لا إلى منباه وصورته، فليست الجزالة تنافر الحروف ولا تنافر الكلمات ولا غرابة الكلمة.

فلنتطلّب حقيقة الجزالة عند أيمّة النّقد، ونتقصّاها من آثار كلماتهم ونتعرّفها من تعرّف ضدّها الذي يقابلونها به.

فابن رشيق في العمدة ذكر الجزالة وعطفها على الفخامة، عطفا يظهر منه أنّه أراد به التّفسير، قال[484] : منهم قوم يذهبون إلى فخامة الكلام وجزالته على مذهب العرب من غير تصنع كقول بشّار :

إذا ما غضبنا غضبة مضرية * هتكنا حجاب الشّمس أو قطرت دما

وقال: «وشبّه قوم أبا نواس بالنّابغة لما اجتمع له من الجزالة مع الرّشاقة».

ووصف عبد القاهر الجزالة فقال : «من البراعة والجزالة وشبّهها ممّا ينبئ عن شرف النّظم».....

وقال عند ذكر النّظم[485] : «أن تقتفي في نظم الكلم آثار المعاني، وترتّبها على حسب ترتيب المعاني في النّفس».

وذكر ابن شرف القيرواني في رسالة الانتقاد : الجزالة، فقال عند ذكر لبيد : «شعره ينطق بلسان الجزالة عن جنان الأصالة، فلا تسمع إلاّ كلاما فصيحا ومعنى مبيّنا صريحا»[486]. وقال في ابن هاني الأندلسي «إلا أنّه إذا ظهرت معانيه في جزالة مبانية، رمى عن منجنيق يؤثّر في النّيق». فجعل الجزالة وصفا للمباني أي الألفاظ. وقال ابن الأثير في المثل السّائر في المقالة الأولى في الصّناعة اللّفظيّة[487] : «قد جاءت لفظة واحدة في آية وفي بيت فجاءت في القرآن جزلة متينة، وفي الشّعر ركيكة ضعيفة. فأثّر التّركيب في هذين الوصفين الضّدّين، أما الآية فقوله تعالى﴿**إِنَّ ذَلِكُمْ كَانَ يُؤْذِي النَّبيَّ**﴾[488]. وأمّا البيت فقول أبي الطّيب :

---

484 - ابن رشيق : العمدة : 80. ط الأمين مصر.

485 - الجرجاني، عبد القادر : كتاب دلائل الإعجاز : ص39. 49.

486 - كرد علي، محمد : مجموعة رسائل البلغاء : الصّفحات : 244 .251 ط مصطفى الحلبي مصر 1231 هـ.

487 - ابن الأثير الجزري : المثل السّائر : 88 ط بولاق مصر 1282 هـ .

488 - سورة الأحزاب : 53.

تلذّ له المروءة وهي تؤذي * ومن يعشق يلذّ له الغرام

وهذا البيت من المعاني الشّريفة إلاّ أنّ لفظة تؤذي قد جاءت فيه وفي الآية، فحطّت من قدر البيت لضعف تركيبها وكان موقعها حسنا في تركيب الآية».

وقال أبو البقاء العكبرى في كلّياته «الجزالة إذا أطلقت على اللّفظ يراد بها نقيض الرقّة» اهـ.

قلت : وقد رأيتهم يقابلون الجزالة مرّة بالرّقة ومرّة بالرّكاكة ومرّة بالضّعف ومرّة بالكراهة، فتحصل لنا من معنى الجزالة أنّها كون الألفاظ التي يأتي بها البليغ الكاتب والشّاعر، ألفاظا متقاربة في استعمال الأدباء والبلغاء سالمة من ركاكة المعنى ومن أثر ضعف التّفكير، ومن التكلّف وممّا هو مستكره في السّمع عند النّطق بالكلمة أو بالكلام. فهذه الجزالة صفة مدح. وقد مثّلوا للرّكاكة بقول بعضهم :

ياعتب سيّدتي أمالك ديـن * حتّى متى قلبي لديك رهين

فأنا الصّبور لكلّ ما حملتني * وأنا الشّقي البائس المسكين

وفيه ركاكة من جهات منها كون المعنى أجوف دائرا بين جميع العامّة، وكون جلّ الألفاظ مرذولا وذكر البائس والمسكين بعد الشّقي، وفي الشّقي ما يغني عنهما.
ومن الرّكاكة قول الخوارزمي يخاطب بديع الزّمان الهمذاني خطاب مفاخرة :

وإذا قرضت الشّعر في ميدانه * لا شكّ أنّك يا أخي تتشقّق[489]

فقوله في ميدانه لا موقع له وقوله يا أخي لا مقام له، لأنّ الكلام في مقام مناظرة ومشّادة، كذلك لفظ لا شكّ فإنّه ليس من الألفاظ الشعريّة.

وإذا قابلوا الجزالة بالرّقة فإنّما يريدون بها نسج الكلام على منوال القدماء في الشدّة والقوّة. كقول أشجع :

489 - مناظرة مع بديع الزّمان المثبتة في رسائل البديع. طبع الجوايب بالأستانة. استانبول.

وعلى عدوّك يا ابن عمّ محمد * رصدان ضوء الشّمس والأظـــــلام

فإذا تنبّه رعته وإذا غفـــــا * سلّت عليه سيوفك الأحـــــلام

ويريـدون بالرّقـة نسـجه علـى منـوال المحدّثـين في اللّـين والظّـرف، وأظهـر مثـال جمـع هذيـن الوصفـين قـول جميـل :

ألا أيها النّوام ويحكم هـبّوا * أسائلكم هل يقتل الرّجل الحبّ[490].

490 - ابن عاشور : الجزالة :المجلّة الزّيتونيّة : م9 ع 6: جوان 1955 : دار الغرب الإسلامي- بيروت. د.ت.

57 - انتعاشة علم أصول الفقه بجامع الزّيتونة زمن جدّة بوعتّور

تحدّث الشّيخ الإمام عن علم أصول الفقه، كيف نشأ وكيف توسّع بإدخال ما لا يحتاج إليه فيه، ثمّ بيّن مخاطر إغلاق باب الاجتهاد، وما قام به جدّه للأب الشّيخ محمّد الطاهر ابن عاشور، وجدّه للأمّ الشّيخ محمد العزيز بوعتّور.

قال الشّيخ الإمام: «إنّ غلق باب الاجتهاد وتحجير النّظر حطّ من قيمة علم الأصول عند طالبيه، فأودع في زوايا الإهمال وأصبح كلمات تقال، وبذلك قلّ تدريسه.

ولقد أتى زمان على جامع الزّيتونة، ودروس الأصول تتضاءل فيه، فيلوح منها تارة مثل درس «المحلّي على جمع الجوامع» قام به الشّيخ محمّد الطّاهر ابن عاشور (- 1868م)، ودرس العضد على «مختصر ابن الحاجب» قام به الشّيخ سالم بوحاجب (- 1924م) سنة 1309 هـ، لولا أنّ قيّض الله لهذا العلم الشّيخ محمد العزيز بوعتّور الوزير الأكبر، فجعل الأصول مادّة الدّرس في مواد مناظرة التّدريس من الطّبقة الثّانية، بالأمر العليّ المؤرّخ في 18 ذي القعدة سنة 1309 هـ، قصدا إلى صرف عناية النّاس إليه، فانتعش بذلك علم الأصول في جامع الزّيتونة بعد أن ذوت زهرته[491].

أقول: كانت كتب علم أصول الفقه تدرّس باجتهاد بعض العلماء، فجاء الشّيخ بوعتّور، وحدّد مادّة علم أصول الفقه وأدرجها ضمن مواد الامتحان. ولقد برز عدد هام من شيوخ الزّيتونة في هذا الفنّ من المدرستين المالكيّة والحنفيّة.

491 - ابن عاشور: أليس الصّبح بقريب: 177.



58 - لطيفة التّعصّب المذهبيّ

ذكر الشّيخ محمّد الطّاهر ابن عاشور حادثة وقعت زمن المشير الثّالث محمد الصّادق باي، تخصّ مالكيّا يتبع ظاهر الحديث. قال : «قد حدث أنّ تلميذا فيما مضى، اعترض مسألة، فقيل له : نصّ عليها الأشموني، فقال : وما هو الأشموني؟ فرُفع لمن له نظر فضربه ضربا شديدًا. وعهدُنا غير بعيد بقضيّة الشّيخ أحمد بن شعا – من كبراء أتباع الشّيخ محمد الشّريف السّنوسي، صاحب زاوية جغبوب من بلاد برقة – الوافد على تونس سنة 1293هـ، وكان يرى رأي مقلّده من وجوب اتّباع ظاهر الحديث، وكان يقبض يديه في الصّلاة وهو مالكيّ المذهب، كيف أفتى العلماء بتضليله، وتهدّدوا الأمير محمد الصّادق باي بثورة إن لم يقتله أو يسجنه، وأفتى بذلك الشّيخ محمد معاوية شيخ الإسلام، وتحرّج الأمير ووزيره خير الدّين، حتّى تخلّص الأمير منهم بأمره الرّجل بمفارقة البلاد، نعم إنّ الرّجل كان يدعو النّاس إلى مخالفة مذهبهم، وكان يرى وجوب العمل بما في كتب الحديث، ولم تكن بضاعته العلميّة تمكّنه من إيضاح مراد قدوته»[492].

قلتُ : لا يرى الشّيخ الإمام بأْسًا من الخروج عن المذهب المعتمد، لكن اشترط أن يتصدّى لذلك من له بضاعة علميّة متينة، مخافة الزّيغ والضّلال.

---

492 - ابن عاشور : أليس الصّبح بقريب : 156.



59 - لطيفة : الباقلاّني وابن المؤدّب المعتزلي

تحدّث الشّيخ الإمام عن أخلاق بعض المدّرسين المتأخّرين وسلوكهم الفظّ، مقارنة بفضائل أعمال العلماء المتقدّمين، وتقليد التلاميذ لهم، ثمّ تطرّق إلى التّمويه والتّحقير التي كانت صفة منتشرة منذ القديم، وقال : «أمّا التّمويه وإظهار الفور في المناظرات العلميّة، فقد كانت صفة منتشرة بين طبقات العلماء من قديم، عندما صار العلم صناعة وصار العالم يسعى لينال الحظوة عند ولاة الأمور، الذين ليست لهم درجة علميّة أو في نظر العموم، فهذا السّعي حملهم على سلوك طرق التّمويه، وتحقير غيره ومباهتته بما عساه أن يذهب رشده وصوابه عند المناظرة. ثمّ قدّم الشّيخ الإمام واقعة للباقلاّني[493] قال:

«حكي أنّ الباقلاّني جاء إلى مناظرة ابن المؤدّب المعتزلي، في مسائل خلاف الأشاعرة والمعتزلة، فابتدره ابن المؤدّب بأن ألقى بين يديه عند حضوره حثيّة من الفول، ليعرض بالباقلاّني أنّ أباه كان يبيع الباقلّي، فيقال إنّ الباقلاّني ألقى بين يدي ابن المؤدّب عصى، يعرض بأنّ أباه كان مؤدّبا، وهم كانوا يُعدّون المؤدّبين من الحمقى[494].

قلتُ : قدّم الشّيخ الإمام هذه اللّطيفة، ليثبت وجه المقارنة بين مناظرات العلماء المتقدّمين والعلماء المتأخّرين.

---

493 - أبو بكر الباقلاّني المالكي الذي ذبّ على هذا المذهب وعلى عقيدته، وجادل مخالفيه بقوّة الدّليل.

494 - ابن عاشور : أليس الصّبح بقريب : 202 - 203.



60 - حلقات الدّرس

تحدّث الشّيخ ابن عاشور عن حلقات الدّروس وما جرى به العمل بالجامع المعمور، قال : «وكان من الآداب أن تكون بين الحلقة القريبة من الأستاذ وبين أستاذهم مسافة قوس، ويعدّون القرب من الأستاذ أكثر من ذلك من سوء التّربية، وقد استمرّ هذا النّظام وأدركناه في زمن الطّلب وفي زمن التّصدّي للتّعليم، وكان أحد الأساتذة بجامع الزّيتونة تكثر في درسه التلاميذ، فيدني الحلقة الموالية له، إلى أن يكون بعض الجالسين بها يماسّ ركبتيه، فكان يُغمص عليه ذلك بين أهل العلم ويعدّونه من سوء التّربية.

وكان الأساتذة التّونسيين بجامع الزّيتونة يسّمون التّلميذ الذي يجلس مواجها للأستاذ في الحلقة مدوّنا، وهو الذي يسرُدُ ما يرى الأستاذ سرده من الكتاب المقروء، وهو الذي يسرد الأحاديث النّبويّة في الدّروس الرّمضانيّة، فيما أدركناه من دروس بعض شيوخنا، ثمّ فرّطوا في ذلك فلم يبق به عمل[495].

قلت : تثبت هذه اللّطيفة طريقة التّدريس والإلقاء والتّدوين، في حلقات الدّرس بجامع الزّيتونة المعمور أيّام إشعاعه، وتقدّم لنا وصفا دقيقا للحركيّة العلميّة التي كانت في الجامع الأعظم قبل إغلاقه، وقبل أن تعبث الأيادي بإشعاعه.

---

495 - ابن عاشور : أليس الصّبح بقريب : دار سحنون - دار السّلام : 2006 : 48.

61 - تعليم البنات

قال الشّيخ ابن عاشور بعد أن بيّن حال التّعليم في القديم في المغرب العربي: «أمّا تعليم البنات... في الأندلس فقد كان على الطّريقة المشرقية، كنّ يلقنّ في صباهنّ «الموطّإ» ويعلّمن الكتابة والقراءة، ثمّ يُصرفن إلى تدبير المنزل إلاّ من كانت تشذّ فتبرع في الأدب والشّعر، مثل: حفصة الرّكونيّة، وأمة العزيز بنت دجية، وولاّدة بنت المستكفي، وأمّا في إفريقيّة فهو على مثال واحد لم تختلف أطواره، كانت في تونس نساء يحسنّ قليلا من القراءة والكتابة وبعض القرآن، فكنّ يجعلن بديارهنّ بيوتا للتّعليم ترد إليهنّ البنات من ديار آبائهنّ لتعليم القرآن، والخياطة والتّطريز وغير ذلك من شؤون النّساء، وتسمّى كلّ دار من هذه الدّور (دار المعلّمة) وكان حظّ أكثرهنّ الإهمال، ولم يكن لهنّ من تدبير المنزل إلا قواعد تجريبيّة يتلقّينها من أحوال الأمّهات، وهي الآن مهملة العناية في سائر إفريقيا الشّماليّة، إلاّ ما ظهر أخيرًا من إنشاء مدرسة البنات بتونس سنة 1320هـ»[496].

قلت: تحدّث الشّيخ الإمام عن تعليم البنات وعن دار المعلّمة قبل أن يهتّم شيوخ الزّيتونة بتعليم البنات مع بداية القرن الماضي، وتوضيحه لوضع البنات يُلمح إلى حرصه على تعليمهنّ وتثقيفهنّ لمكانة المرأة الضّروريّة في المجتمع المسلم.

---

496 - ابن عاشور: أليس الصّبح بقريب: 88.



62 - التّلميذ التّونسي

تعرّض الشّيخ ابن عاشور إلى الأوضاع التّعليميّة، التي آل إليها التّعليم بتونس في نهاية القرن التّاسع عشر، قال : «إنّ انقطاع العمل عن التّعليم قد محى روح العلوم من الأذهان، فصيرّ العلم قواعد اصطلاحات لا يهتّم فيها بعمل، ولا يمرّن صاحبها حتّى إذا بحث وانتقد، فإنّما ذلك في معارضة قاعدة لأخرى، ولعلّ هذا ناشئ عن التوقّف الفجائي الذي أحدثته الفتن، حيث تفرّق العلماء ولم تبق إلا الكتب بأيدي من لا يجد مفصحًا له عن معانيها، خصوصًا في العلوم العقليّة التي لا يكاد يعقلها المرء بلا تمرين، وفي العلوم اللّسانيّة أيضًا، وإنّا نرى من ضعف النّاس في اللّسان أن أصبحت أمثلة أكثر كتب النّحو أمثلة صناعيّة في أحوال زيد وعمرو، وهذا هو سبب الفرق بين الغربيّين في علومهم وبيننا. (ولم تمض اليوم مائة سنة منذ كان التّونسيّون لا يعبؤون بكتب معاصريهم من المصريّين). حتّى أصبحت مصر اليوم، معهد العربيّة لما سنّوه في تعاليمهم الجديدة من التّمرين والعمل، فصار التّلميذ المدرسيّ أفصح لسانا وأبهر علما من التّلميذ الأزهريّ، الذي لم يزل أهله يجافون كلّ إصلاح.

ولقد شهد الأستاذ الشّيخ محمد عبده حين حلّ بتونس سنة 1331هـ، بأنّ التّونسيّين أشدّ قبولا للرّقيّ من المصريّن، لوْ قيّض الله لهم رجالا ينهضون

بهم، ودارت بينه وبين الأستاذ العلاّمة سالم بوحاجب محاورة بحضوري بتونس في سبب كسل التّونسيّ، فالشّيخ سالم بو حاجب يرى سبب ذلك طبيعة الواقع، والشّيخ محمد عبده يراه التّقاعس عن العمل[497].

قلت : تبيّن هذه اللّطيفة التّكامل المعرفي الذي كان موجودا بين جامع الزّيتونة المعمور وجامع والأزهر الشّريف.

497 - ابن عاشور : أليس الصّبح بقريب : 157.

63 - أخلاق المدرّس

تحدّث الشّيخ الإمام محمّد الطّاهر ابن عاشور في كتابه «أليس الصبح بقريب». عن قيمة الأخلاق وضرورة تهذيبها، وبيّن أنّ السّبب الذي قضى على المسلمين، هو الانحطاط في الأخلاق والعوائد، بعد أن اهتّم به المسلمون الأوائل، وقال: «قد اعتنى المسلمون في صدر الإسلام بذلك، فتلقّوا آداب القرآن وهدي الرّسول، ثمّ عزّزوه في عصور نهضتهم بعلوم آداب الشّريعة والمواعظ. أمّا إهماله بعد ذلك فسببه تأخّر المسلمين وقصور أنظارهم، واعتقادهم أنّ العلم منحصر فيما تتضمّنه القواعد العلميّة كالنّحو والفقه، وبعبارة أخرى ميل طائفة العلماء إلى الحفظ والاستكثار من فروع المسائل ومن عدد العلوم.

ومن العار الكبير أنّ نرى كثيرًا ممن ينتصب لتعليم النّشء، تعجبك أجسامهم وتبهجك بزّتهم، وتعظم صورهم، ولكن ما بينك وبين أن ترمقهم بضدّ ذلك، إلاّ أن تحاكّهم وتعاشرهم أو تجادلهم، فترى تلك الهياكل العظيمة فارغة من الفضيلة ومكارم الأخلاق والمروءة.

وبذلك رزئت الأمّة أنفع عنصر في حياة الأمم وكمالها وهو الأخلاق. وإذا كانت تلك حالة خاصّة للنّاس، فما ظنّك بعامّتهم، وإذا ذهب وقت التّعليم عن الطّلبة، ولم يتلقّوا فيه فضائل الأخلاق فمن العسير أو المتعذّر تلقينها بعد، لأنّ فيما يدخل فيه المحصّل على الشّهادة أو نحوه من معترك الحياة شغلا شاغلا من ذلك.

وقد قال عتبة بن أبي سفيان لعبد الصّمد مؤدّب أولاده : «ليكن أوّل ما تبدأ به من إصلاح بنيّ إصلاح نفسك، فإنّ أعينهم معقودة بعينك، فالحسن عندهم ما استحسنت والقبيح عندهم ما استقبحت، وروّهم سير الحكماء وزد في تأديبهم أزدك في برّي[498] .

قلت : كان الشّيخ الإمام متألّما على ضياع الأخلاق عند المدرّسين وطلبتهم في زمانه، وحزينا لجهل عدد هام ممّن انتصب للتّدريس، فلو عاش زماننا ماذا سيكون حكمه على شبابنا، إلاّ مارحمه الله.

498 - ابن عاشور : أليس الصّبح بقريب : 108.

64 - الحزم في الامتحانات - 1 -

قال الشّيخ ابن عاشور وهو يتحدّث عن الامتحان والمناظرة في الجامع المعمور بداية القرن العشرين : « قد سئل عام 1320هـ في الفقه : هل يجوز أن يقول المدين لربّ الدّين إذا حلّ أجل الدّين : أخّر عنّي الطّلب وأنا أعطيك ما تحتاجه؟ وهل يجوز أن يقول له : «وأنا أقضيكه؟ وخلاصته : هل : يُحمل قوله : أعطيك ما تحتاجه على معنى الزّيادة في الدّين لأجل التّأخير؟ وفي امتحان سنة 1322هـ عمّن قام بالدّعوة للعبّاسين في الأندلس فلم ينجح، وعن أسماء أجداد النّبي ﷺ المتّفق عليهم بين المؤرّخين».....إلى أن قال : « إنّ العلم بهذا بعضه لا حاجة إليه، وبعضه يُعدّ من المكمّلات وليس ممّا يطالب به المحصّل ليعتبر عالما مهيّأ للعمل.

وقد كان الإغضاء عن فقه المعاملات والاعتناء بالعبادات غالبا في تعيين المقالات، والأسئلة الفقهيّة إخلالا بالمراد من المحصّل لشهادة التّطويع، إذ العلم بالعبادات - أي فروعها - لا ينتفع به المرء إلا في خاصّته، أمّا العلم بأسرارها، فإنّما يحتاجه العالم المبيّن لأسرار الشّريعة الإسلاميّة، أمّا فقه المعاملات، فهو الذي يحتاجه المحصّل ليكون عدلا أو قاضيًا أو وكيلا أو مدرّسًا أو حقوقيًا، كما كان الإغضاء عن الدّروس إضاعة لمراتب الأفهام وتدريبها، مع أنّ العجز عن التّقصير في إلقاء الدّرس يُعدّ نقصًا كبيرًا. ولقد كان التّساهل في أمر الدّروس مغريا

للتّلامـذة علـى الزّهـد في انتقـاء حضـور الـدّروس النّافعـة، وفي إلقـاء الأذهـان لاسـتصفاء مـا يلقـى إليهـم فيهـا، وعوّضـوا ذلـك بالعكـوف علـى حفـظ المقـالات، فصـاروا حملـة أسـفار ضعفـاء أفـكار، وبذلـك ضاعـت نجابـة النّجبـاء بقلّـة اسـتعمالها، واسـتوى الجميـع في الحفـظ، ولاشـكّ أنّ مبـادئ الملـكات إذا لم يحسـن اسـتعمالها، ذهبـت وئيـدة الإهمـال والغفلـة[499].

قلـت: يعتـبر كلام الشّـيخ الإمـام صيحـة فـزع أثبـت فيهـا تدّنـي المسـتوى المعـرفي لـدى الطلبـة، وانشـغالهم بالمسـائل الثّانويـة، والحفـظ والتّلقـين لضمـان نجاحهـم والحصـول علـى شـهائدهم، ومـا سيسـبّبه ذلـك مـن ضعـف في المسـتوى لـدى الأجيـال اللاّحقـة. كمـا نصـح بمزيـد العنايـة بفقـه المعامـلات لأهميّتـه لصـالح النّـاس ولنفعهـم العـام، وهـذا الفقـه أولى مـن الاكتفـاء بتدريـس مـادّة العبـادات، فهـي رغـم أهمّيتهـا توقيفيّـة.

499- ابن عاشور : أليس الصّبح بقريب : 208. 209.

65 - الحزم في الامتحانات - 2 -

وقال الشّيخ الإمام في موضع آخر : «ومن الإخلال في الامتحانات خلل آخر وهو سوء يقظة المراقبين، بسبب اتّخاذ المراقبين من عامّة أعوان دار الشّريعة، وعامّة مستخدمي خزائن الكتب وبيت النّظارة بالجامع، فهم لجهلهم لا يتفطّنون لطرق استعانة المتحنين بعضهم ببعض، ولقلّتهم لا يحيطون بما يقع من الإعانة وبتبادل الأوراق، إذ تجد خمسة أو ستّة من المراقبين أقيموا لحراسة مائة تلميذ، فكانت استعارة التلامذة بعضهم من بعض للمقالات وقت تحريرها، واستصحاب فريق منهم لمقالات سبق تحضيرها أمرًا متفاقما، يجمع المتحنين بيت قد ملئ بغير نظام وغلب بحجب وازدحام، هو بيت الامتحان المعروف في دار الحكومة.

أمّا الأسئلة فإنّهم وإن جمعوا مسؤوليّ كلّ يوم في بيت مقفل الباب، وهو إحدى مقصورتيْ بيت الامتحان التي تفتح نافذتها على بطحاء القصبة، يخرج منه الواحد إثر الآخر عند الدّعاء، لإلقاء سؤال واحد في كلّ علم لجميع تلامذة ذلك اليوم، قد سهّل على المستمعين حيلة ارتكبوها، وهي أن يخرج أحدا لتلامذة الحاضرين مجلس الامتحان إلى بطحاء القصبة، ويُشرف عليه المتحنون من النّافذة، فيناجيهم بالأسئلة وأجوبتها وشواهدها من المتون، ولقد سمعت هذا المنادي يناديهم يوم الأحد في 12 يولية سنة 1904 وعرفت من هو، واستسمعت إليه من بجانبي فلم يسمعه، ومن الغد نبّهت إليه من جانبي من قبل لأن

ينادي، فلمّا نادى سمعه معي جماعة، ولّما وقع التفطّن لذلك، أذن النظّار بحضور محمود القبّي تابع بيت النظّارة في البيت مع المتحنين، إلاّ أنّه كان رجلاً ثقيل السّمع، فطالما تلقّى المحصّلون ما يوحي إليهم من أجوبة الأسئلة وهو لا يشعر، وطالما تجاذبوا أطراف المفاهمة في تحقيق أجوبتها وهو ينظر.

وقد نشأ عن تضاؤل أفهام التّلامذة بنقصان العناية بالدّروس، أمر آخر ظهر أثره حتّى في الأسئلة، وهو أنّي شهدت في تلامذة عام 1904، أنّهم أقدر على الجواب في الأسئلة عن القواعد، منهم على الجواب في الأسئلة التّطبيقيّة للقواعد في الفنّ الواحد، فإذا سألت أحدهم عن قاعدة أجاب عنها، وإذا سألتهم عن جزئيّ من تلك القاعدة لم يتفطّن لكونه من جزئيّاتها، مثلا إذا قلت لأحدهم متى يعلّق العاملان من باب ظنّ عن العمل.

أجابك بأنّ التّعليق هو إبطال العمل لفظا وإبقاؤه محلاّ لمجيء ماله صدر الكلام، وذلك قبل النّفي بما وإن، وقبل لام الابتداء ولام القسمة وأدوات الاستفهام، وسرد قول «الخلاصة» والتزم التّعليق قبل نفي ما...البيتين.

فإن سألته عوض هذا السّؤال عن قوله تعالى : ﴿**وَلَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ**﴾[500]، أين مفعولا علموا، لم يستطع الجواب ولا يكاد يهتدي إلى أنّ هنالك تعليقًا.

وقد سئل تلميذ في امتحان عام 1904 عن 48 مترا من القماش سعر جميعها 225 فرنك، فكم يكون ثمن 28 مترًا منها، فلم يجد أحد من المسؤولين جوابا، مع أنّهم سئلوا عوضًا عن هذا في قواعد حسابيّة ومساحيّة فأجابوا...[501].

قلت : هذا مثال حيّ لضعف المستوى التّعليمي عند التّلاميذ بسبب سوء مراقبة الامتحانات، وتعويلهم على الحفظ دون الفهم.

---

500 - سورة البقرة : 102.

501 - ابن عاشور : أليس الصّبح بقريب : 209. 210.

66 - لطيفة : همزة الوصل

في كشفه عن نكاح المحلّل، تناول الشّيخ ابن عاشور لطيفة لغويّة تتعلّق بهمزة الوصل وبقطع الهمزة. جاء في كشف المغطّى قوله في باب نكاح المحلّل وما أشبهه : وقع فيه قول مالك : «إنّ القاسم بن محمّد سئل عن رجل طلّق امرأته البتّة...[502]

قال : البتّة : مصدر بصيغة المرّة من بتّ إذا قطع، وهمزة البتّة همزة وصل، لأنّها همزة (ال) المعرّفة، وقد أغرب الدماميني في «شرح التّسهيل» فنقل عن «اللباب» أنّه سمع في البتّة قطع الهمزة، وأنّ شارحه صاحب «العباب» قال : إنّه المسموع. قال الدّماميني : ولا أعرف ذلك من جهة غيرهما، وردّه الدّماميني.

قال الشّيخ الإمام : «وقد اعتاد المارسون من طلبة العلم بتونس، الاقتصار على قطع الهمزة وهو خطأ، إذ لم يذكر ذلك أحد من أيمّة اللّغة ولا يقتضيه قياس، وفي طباع النّفس إلفٌ غريب»[503].

قلت : مشكلة قطع الهمزة ووصلها موجودة إلى زماننا هذا، ولايتقن قواعدها إلا من له اهتمام بفقه اللّغة.

---

502 - مالك بن أنس : الموطأ : كتاب النّكاح : 2/ 73.

503 - ابن عاشور : كشف المغطّى : 250 . 251.

67 - لطيفة : كلام جدّه للأب حول الصّلاة على النّبي ﷺ

عند كشف الشّيخ الإمام عمّا ورد في الموطّإ، في باب ما جاء في الصّلاة على النّبي ﷺ قوله : «قولوا اللّهم صلّ على محمّد وأزواجه وذرّيته، كما صلّيت على آل إبراهيم، وبارك على محمد وأزواجه وذرّيته كما باركت على آل إبراهيم، إنّك حميدٌ مجيد» [504]. قال الشّيخ ابن عاشور : «فيه إشكال التّشبيه المقتضي قوّة التّشبّه به أو تساويهما، ولهم عليه أجوبة تبلغ بضعة عشر جوابًا تتفاوت قوّة وضعفا، وكلّها لا ينثلج لها الصّدر. والقول الفصل في الجواب، ما أجاب به العلاّمة جدّي الشّيخ سيدي محمد الطّاهر ابن عاشور، في «شرحه على قصيدة البوصيري»، أنّ التّشبيه هنا تمهيد لبساطة الإجابة، لأنّه تعالى لما تفضّل على إبراهيم بصلاة وبركة عظيمة، كان مرجوّا أن يتفضّل على محمد، فإنّه قد عُرف من الله الفضل.» ثمّ علّق الشّيخ الإمام قائلاً : هذا حاصل كلام الجدّ وأكمله، فأقول بأنّ القدوة والأسوة في الأمور معهود تيسير الأمور بها، وتقريب حصول أمثالها في الخير وضدّه. قال تعالى : **﴿كَدَأْبِ آلِ فِرْعَوْنَ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا فَأَخَذَهُمُ اللَّهُ بِذُنُوبِهِمْ﴾** [505].

---

504 - مالك بن أنس : الموطأ : كتاب الصّلاة : 233.

505 - سورة آل عمران : -11 ابن عاشور : كشف المغطّى من المعاني والألفاظ الواقعة في الموطّإ : 118 - 119. ط. دار السّلام.

قلت : إنّ الصّلاة الكاملة مثلما أورد الإمام البخاري في صحيحه، تشمل الصّلاة على محمد ﷺ وآله والصّلاة على سّيدنا إبراهيم عليه السلام وآله. وهي الذي اصطلح عليها الفقهاء، الصّلاة الإبراهيميّة، وعدّها المحدّثون من أفضل صفات الصّلاة على الرّسول الأكرم ﷺ.

68 - لطيفة صناعة الإنشاء في تونس

جاء في كتاب : النّظر الفسيح عن مضائق الأنظار في الجامع الصّحيح قول الشّيخ الإمام : وقع في باب : «ما يجوز من الشّعر» قول أبي قلابة : «فتكلّم النّبي ﷺ بكلمة لو تكلّم بها بعضكم لعبتموها عليه، قوله سوْقك بالقوارير».

قال الشّيخ ابن عاشور : أراد أبو قلابة أنّ أهل العراق قد ضعفت ملكة اللّسان فيهم، فصاروا لبعدهم عن استعمال العرب وبلاغتهم، يستثقلون الأفانين الكلاميّة لعسر فهمها عليهم.

والنّوادر المرويّة في ازدراء أهل العراق بالنّحاة وقواعد النّحو كثيرة في كتب الأدب، وهذا نظير ما يتشدّق به بعض المتطفّلين على صناعة الإنشاء في تونس في هذا العصر من ذمّهم السّجع، وإنحائهم على الأدب القديم وعدّهم ذلك عيبا.

واستشهد بنصف بيت قال فيه صاحبه :

والذّنب للعين لا للنّجم في الصّغر[506]

قلت : فالشّيخ ابن عاشور ينقد ضعاف اللّسان في عصره، وخصوصا من كانت بضاعته مزجاة في علمي اللّغة والأدب، فماذا نقول في زمننا، والحال أنّ المؤسّسات المتخصّصة في تدريس الأدب والبلاغة والنّحو والصّرف، آثرت تدريس الشّبهات حول الشّريعة الإسلاميّة، تحت مسمّى «الحضارة الإسلاميّة». ولا حول ولا قوّة إلاّ بالله العليّ العظيم.

---

506 - ابن عاشور : النّظر الفسيح : 235.



69 - حادثة مقتل الشّيخ حمّودة فتاتة

تناول الشّيخ الإمام في كتابه الخاصّ بالتّعليم العربي الإسلاميّ : «أليس الصّبح بقريب» الحديث عن التّعليم الزّيتوني قديمًا وفي زمنه، وكان يثري كتابه أحيانًا ببعض اللّطائف أو بعض الحوادث، ومن ذلك وقعة مقتل الشّيخ حمودة فتاتة في القرن 12هـ.

قال الشّيخ الإمام : »ذكر المؤرّخون الوقعة المشؤومة وهي مقتل العلاّمة حمودة فتاتة ابن الشّيخ المفتي محمد فتاتة، بإذن من مغنّي رمضان باي المسمّى مزهود، حيث أخذته الغيرة من اقتراب هذا العالم من مخدومه رمضان باي، فأغراه به حتّى أبعده، فأخذ يقرئ بالجامع الأعظم، فأسر مزهود إلى إمام الجامع أبي الغيث البكري، فمنعه من الإقراء بالجامع، فنُقل درسه إلى أحد مساجد الحاضرة، فأغرى به مزهود من قتله».[507]

قلت : حادثة مقتل حمودة فتاتة زمن الحكم المرادي، بسبب وشاية من مغنٍّ يجهل مكانة العلماء ورثة الأنبياء، لها مثيلاتها في العالم الإسلامي قديما وحديثًا.

507 - ابن عاشور : أليس الصّبح بقريب : 80.



70 - الملل في التّدريس وواقعة لجدّه بوعتّور

تحدّث الشّيخ ابن عاشور في كتابه «أليس الصبح بقريب» عن الاستطراد المملّ والتّركيز عن القشور، وعن الخلافات اللّفظيّة عند بعض المدّرسين ممّا يؤثّر سلبا على المتعلّمين، وقال : «ما تجد في الابتداء إلّا هجوم المدّرسين على المسائل التي يسمع التّلميذ دويّها ولا يفهم المراد منها، وتجعل في نفسه إمّا اليأس في فهم العلم، أو اعتياد القناعة بما لا يفهم.

وما هو عند دخوله إلا أن يسمع الخلاف في متعلّق الجار في «بسم الله الرّحمن الرّحيم» وأوْجه الإعراب البالغة بالضّرب نيْفا وسبعين، ثمّ حقيقة الصّوت والكسب، ثمّ دلالة الكلام هل هي وضعيّة أو عقليّة، وهل الإعراب لفظيّ أو معنويّ، وقد حدّثني العلاّمة الوزير (يقصد جدّه الشّيخ محمد العزيز بوعتّور (- 1325 هـ/1907م)، أنّه يوم دخل يتعلّم بالجامع الأعظم سنة 1254هـ، كان أوّل ما حضره حلقة المدرّس الشّيخ أحمد عاشور البوعلوي[508] (1285هـ) في «الأجروميّة»، فابتدأ الدّروس قبل الزّوال بثلاث ساعات شارحا معنى «بسم الله الرّحمن الرّحيم»، فلم يزل في ذلك إلى أذان الزّوال، فترك بقيّة الكلام إلى الغد. قال الشّيخ بوعتّور: «فلم أرجع إلى درسه بعدُ».

---

508 - البوعلوي نسبة إلى قرية سيّدي بو علي قرب مدينة سوسة بالسّاحل الشّرقي التّونسي.

قال الشّيخ الإمام : «أمّا الدّروس العليا فإنّها يستبدل فيها جلب المسائل من علوم أخرى بالمناقشات اللّفظيّة، فإذا استهلّ بالنّاس كتاب «التّلخيص» مثلاً، أو «الأشموني» أو «المحلّي» أو «السّعد على العقائد النّفسيّة»، ضاعت الأشهر في عطف «ونعم الوكيل» على «وهو حسبي» وفي «قدْرا» من قوله «من أجلّ العلوم قدرا»، وفي الجواب عن قول ابن مالك : «وكلمة بها كلام قد يُؤَمّ» هل هو من أمراض الخلاصة التي لا دواء لها، أو ممّا يشجع فيها الدّواء، وفي حقيقة أصول الفقه وتعلّق الأمر بالمعدوم، وفي أنّ حقائق الأشياء ثابتة.

وشاع أنّ الشّيخ صالح بن فرحات التّبرسقي – وكان من الموسومين بالذّكاء والعلم من المدّرسين– قضى سنة كاملة في تدريس قول النّسفي في عقائده : «قال أهل الحقّ : حقائق الأشياء ثابتة»[509].

قلت : من أسباب انحطاط الثّقافة الإسلاميّة، حرص المدرّسين على الجزئيّات اللّغويّة والبلاغيّة والكلاميّة، والإطناب في توضيحها على حساب المسائل العلميّة الهامّة : ممّا دفع بالطلاّب إلى نفور الدّروس الشّرعيّة، والاكتفاء بالمسائل الثانويّة.

509 - ابن عاشور : أليس الصّبح بقريب : 200.

71 - لطيفة حول جدّه الشّيخ الطّاهر ابن عاشور مع الشّيخ أحمد ابن حسين

أثناء حديثه عن إصلاحات أحمد باشا الأوّل للتّعليم الزّيتوني، تحدّث الشّيخ الإمام محمد الطّاهر ابن عاشور في كتابه أليس «الصبح بقريب» عن واقعة حدثت لجدّه الشّيخ محمد الطّاهر ابن عاشور الأوّل، الذي كان له باع في العلوم الشّرعيّة والأدبيّة. قال: »...هبّت على العلم نسمة من الحرّية بدروس الشّيخ الطّاهر ابن عاشور، التي نزع فيها إلى تحقيق المسائل في علوم النّحو والبلاغة والأصول.
وناقش فيها المؤلّفين مناقشات صحيحة، خصوصا ما أبداه في دراسة «المطوّل في البلاغة» بحواشي عبد الحكيم السّيالكوتي على المطوّل، التي كان طلبة العلم حسيري مدارك العقول عنها، فدرسها ونقد أبحاثها في مواضع كثيرة، وعلّق عليها تحريرات سمّاها «الغيث الأفريقي»، وأنشأ في دروسه طائفة علميّة شهيرة، وتُنقل عنه في ذلك نوادر، ناقض كبير المفتين الشّيخ أحمد بن حسين يوما من جملة النّظر القضائيّ، فاعتضد الشّيخ أحمد بن الحسين كبير المفتين، بقول للدّسوقي في «حاشيته على شرح الدّردير لمختصر خليل»، فقال له الشّيخ ابن عاشور: «لا يحتجّ عليّ في مخالفتكم بكلام الدّسوقي، وإنّك لأعظم عندي من الدّسوقي».
وكان أحمد باشا يفتخر بانتخابه الشّيخ ابن عاشور إلى خطّة القضاء على صغر سنّه، ويقول: «ذلك قاضيّ»[510].
قلت: أراد الجدّ إثبات مكانة شيوخ الزّيتونة العلميّة، ولا اعتداد بشيوخ الأزهر في عصرهم.

---

510 - ابن عاشور: أليس الصّبح بقريب: 84 - 85.

72 - لطيفة : الإكثار من الصّدقات

قال الشّيخ الإمام وهو يتحدّث عن تحقيق صلاح الأعمال، في كتابه «أصول النّظام الاجتماعي في الإسلام»

«ما كان من المصالح باديًا واضحًا فمعرفة حصوله عقب الفعل ظاهرة، ومعرفة عوق العوائق عنه كذلك، مثل : مصلحة الزّكاة التي هي حقّ المال وإغاثة الملهوف، فإذا أبلغها ربّ المال إلى مستحقّها بدون غبن ولا منع فقد حصلت مصلحتها، وإذا هو تحيّل على منعها بوجْه من وجوه الحيل أو أعطاها لمن لا يستحقّها، أو دفعها لمن تجب عليه نفقته لتكون عوضا عن النّفقة، فقد عطّل المقصود منها فصارت عبثًا.

ولذلك اتّفق العلماء على أنّ المبالغة في قوله ﷺ : «اتّقوا النّار ولو بشقّ تمرة»، جارية مجرى الكناية عن التّقليل فقط، وليس المقصود مطلق ما يُعطي ولو كان غير مجد، وكان رجل أحمق في تونس يرغب في تحصيل ثواب الإكثار من الصّدقات، فكان يشتري رغيفًا فيقطعه لُقمًا فإذا جاءه سائل أعطاه لقمة من ذلك الرّغيف، فكان يعدّ فعله هوسًا وهو جهل بفائدة الصّدقة. وما كان من المصالح غير واضح، فطريق تحقّق حصوله من الأعمال المشروعة، هو الإتيان بالعمل مستوفيًّا أركانه وشروطه[511].

قلت : استشهد الشّيخ الإمام بواقعه لرجل أحمق من تونس، لتثبت أنّ العمل لا يكون مقبولا إلاّ إذا كانت شروطه مستوفية.

511 - ابن عاشور : أصول النّظام الاجتماعي : 73.

73 - لطيفة : المهدي المنتظر

قال الشّيخ الإمام عند حديثه عن المهدي المنتظر[512] : «ومن اللّطائف في هذا المقام الجارية مجرى الإفحام، ما وقع لأبي الفتح المقدسيّ الشّافعيّ (- 490 هـ)، مع أحد رؤساء الشّيعة الإماميّة، فإنّ الشّيعي أخذ يشكو فساد الخلق، وأنّ الأمر لا يصلح إلا بخروج المهديّ المنتظر.

- فقال له المقدسيّ : هل لخروجه ميقات معلوم ؟
- قال الشّيعي : نعم، له ميقات معلوم.
- قال المقدسيّ : متى يكون ؟
- قال الشّيعي : إذا فسد الخلق كلّهم.
- قال المقدسيّ : فلماذا تكونون سببا في حرمان الأمّة من خروجه، قد فسد جميع النّاس إلاّ إيّاكم، فلو فسدتم واتّبعتم مذهبنا لخرج المهدي للنّاس، فلماذا لا تطلقوه من سجنه ؟

فأفحم الشّيعي[513].

قلت ذكر الشّيخ الإمام هذه الحادثة، ليثبت لأهل الشّيعة أنّ اعتقادهم في خروج المهديّ مسألة فيها نظر.

---

512 - يراجع الحديث عن المهدي المنتظر ص 121 من هذا الكتاب.

513 - ابن عاشور : تحقيقات وأنظار في القرآن والسنّة : 54 : ط دار سحنون ودار السّلام 2007.

74 - لطيفة : استفتاء في غير محلّه

تعـرّض الشّـيخ الإمـام إلى لطيفـة وقعـت في الأندلـس في كتابـه «تحقيقـات وأنظـار»، حـول استفتاء في غـير محلّـه، وقـع مـن ملـك قرطبـة مـع أحـد المفتـين. قـال بعـد أن تحـدّث عـن أهليّـة السّـائل: «وهـذا يقتضـي أن يكـون السّـائل معروفـا عنـد المسـؤول ليتبـيّن لـه حالـه مـن الأهليّـة لتلقّـي المسـألة، ومـن التنـزّه عن قصـد الفتنة والتّشـغيب.

ومنهـا أن يكـون العمـل بالمسـؤول عنـه متوقّفـا علـى جـواب المسـؤول، فأمّـا إذا فـات العمـل أو تعـذّر التّـدارك فـلا يجـب الجـواب، إذ لم يبـق الجـواب وسـيلة إلى حكـم شـرعيّ مـن وجـوب أو تحريـم، ومثـال ذلـك مـا وقـع بـين المعتمـد بـن عبّـاد ملـك قرطبـة وإشـبيلية، فإنّـه أتـاه سـفير الاذفنـش ملـك الجلالقـة، فأغلـظ السّـفير في كلامه مـع المعتمـد، فضـرب المعتمـد رأس السّـفير بمحـبرة كانـت بـين يديـه فقتلـه، ثـمّ أحضـر الفقهـاء واسـتفتاهم في حكـم قتـل ذلـك السّـفير وكان السّـفير يهوديّـا. فهـذا الاسـتفتاء في غـير محلّـه إذ كان عليـه أن يسـتفتيهم قبـل أن يقتلـه[514].

قلـت : يثبـت الشّـيخ الإمـام علـم الإفتـاء، متـى يقـدّم المفتـي جوابـه، ومتـى يسـتمع إلى المسـتفتي وأدب الفتـوى، وكفـاءة المفتـي وكلّ مالـه علاقـة بنظريّـة الفتـوى.

---

514 - ابن عاشور : تحقيقات وأنظار في القرآن والسنّة : 104.



75 - لطيفة : نجاسة عين الخمر

قسّم الشّيخ الإمام محمد الطّاهر ابن عاشور مراتب الوازع إلى : جبليّة ودينيّة وسلطانيّة، وفي معرض حديثه عن الوازع الجبليّ، في كتابه «مقاصد الشّريعة الإسلاميّة» تحدّث عن مباحات مذمومة يتنزّه النّاس عنها لمذمّتها، منها عين الخمر التي نهى تعالى عن شُربها لا عنْ التّلطُّخ بها. وقال بعد أن استشهد بكلمة قالها أبو علي الجبّائي[515] لّما قيل له: «إنّك ترى إباحة شرب النّبيذ وأنت لا تشربه؛ فأجاب : «تناولتّه الدّعارة فسمج في المروءة». ولعلماء الشّريعة نسج على منوالها هذا عند قصد المبالغة في سدّ الذّريعة. فقد قال مالك رحمه الله بنجاسة عيْن الخمر، وهو يعلم أنّ الله تعالى إنّما نهى عن شربها لا عن التّلطّخ بها[516]، ولكنّه حصل له من استقراء السنّة، ما أفاده مراعاة قصد الشّريعة الانكفاف عن شربها، وإذ كان ذلك عسرًا لشدّة ميل النّفوس إليها، بكثرة ما نوّه الشّاربون بمحاسن رقّتها ولونها، أرادت تقوية الوازع الدّينيّ عن شربها، بإشرابِ النّفوس معنى قذارتها وجعلها كالنّجاسات، في حين أنّه لم يقل بنجاسة الخنزير الحيّ. وقد صار من أمثال عامّة بلدنا إذا أرادوا نسبة قول لأحد في ذمّ شيء، أن يقولوا: «قال فيه ما قال مالك في الخمر»[517].

قلت : أكّد الشّيخ الإمام نجاسة عين الخمر وشربها لقذارتها، ولتنزّه النّاس عن مذمّتها.

---

515 - أحد كبار شيوخ الاعتزال.

516 - قال تعالى : (إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ).

517 - ابن عاشور : مقاصد الشّريعة : 124.



76 - ذكر شيخه سالم بوحاجب

عند شرحه لحديث عتْبان بن مالك الوارد في باب صلاة النّوافل جماعة، ونصّه: «فجئت رسول الله ﷺ فقلت له : إنّي أنكرتُ بصري وإنّ الوادي الذي بيني وبين قومي يسيل إذا جاءت الأمطار فيشقّ عليّ اجتيازه، فوددت أنّك تأتي فتصلّي من بيتي مكانا أتّخذه مصلّى»[518].

قال الشّيخ ابن عاشور في كتابه «النّظر الفسيح»: « فوقع تردّد الشّرّاح في وجه انتصاب قوله «مكانًا». وقد قيّدت عن الأستاذ أبي حاجب رحمه الله حين قراءتنا هذا المكان عليه في سنة 1318هـ؛ أنّه انتصب على تضمين فعل «تصلّي» معنى «تُبارك أو تشرّف». وقرينة هذا التّضمين هو سياق الكلام.

أقول : لأنّه قصد تعيين مكان من منزلة ليتّخذه محلّ صلاة لا يشغله بغيرها، فإرادته أن يصلّي فيه رسول الله ﷺ أوّل مرّة متعيّنة لقصد تبريكه وتقديسه. ومعلوم أنّ التّضمين يجعل الفعل بمنزلة فعلين، يفيد معنى أحدهما بلفظة ومعنى الآخر بالتّعدية، إلى ما شأنه أن يتعدّى إليه الفعل المضمّن[519].

قلت : إنّ ذكر الشّيخ ابن عاشور لشيوخه نادر جدّا، وهذه حادثة ذكر فيها شيخ الشّيوخ بتونس سالم بوحاجب البنبلي، أحد أبرز أساتذته.

---

518 - البخاري : الجامع الصّحيح : كتاب الصّلاة، باب صلاة النّوافل جماعة.

519 - ابن عاشور : النّظر الفسيح عن مضائق الأنظار في الجامع الصّحيح : 27. ط دار السّلام ودار سحنون.

77 - ذكر لطيفة مع أهل تونس

عند شرحه لمصطلح «البشرى» الذي استعمله الرّسول ﷺ مع وفد بني تميم، عندما قال لهم : «اقبلوا البشرى يا بني تميم.» تعرّض الشّيخ ابن عاشور في كتابه «النّظر الفسيح عن مضائق الأنظار في الجامع الصّحيح» لحديث عمرو بن عوف الذي جاء فيه، أنّ أبا عبيدة قدم بمال من البحرين، فسمعت الأنصار بقدومه فوفّوا صلاة الصّبح مع رسول الله ﷺ. فلمّا انصرف من الصّلاة تعرّضوا له فتبسّم وقال : أظنّكم سمعتم بقدوم أبي عبيدة وأنّه جاء بشيء، قالوا : أجل، قال : فأبشروا وأمّلوا ما يسرّكم...»

قال الشّيخ ابن عاشور : وقد بقيت هذه الكلمة ممّا بقي من فصيح الكلام في بيان أهل تونس، إذا وقف سائل على أبوابهم وكان عندهم ما يعطونه، يقولون له : «أبشر» كي لا ينصرف[520].

قلت : تبيّن هذه اللّطيفة عادة أهل تونس عند مخاطبتهم للسّائلين، باستعمال مصطلح يُفرح السّائل وهو ينتظر المعونة والمكرمة، ولا يسرعون في نهره وقهره.

---

520 - ابن عاشور : النّظر الفسيح عن مضائق الأنظار في الجامع الصّحيح.



78 - لطيفة : لسان أهل صفاقس

وقع في باب حسن العشرة مع الأهل من صحيح البخاري، قول السّادسة من حديث أمّ زرع : «ولا يولج الكفّ ليعلم البثّ»[521].

قال الشّيخ ابن عاشور : جرت أسماع كلامها على حرف الفاء أخت القاف، ولكنّ قولها «ليعلم البثّ» خالف الأسجاع، إذ جاء على حرف الثاء المثلّثة، فإمّا أن يكون السّجع جرى على اعتبار قرب المخارج، فيكون بمنزلة فواصل القرآن، وإمّا أن تكون جرت على لغة من ينطق بالثّاء المثلّثة فاء أخت القاف، كمن يقول في جذث جذف وفي ثوم فوم، وهي لغة معروفة بقي منها في بلادنا في لسان أهل صفاقس[522].

قلت تبيّن هذه اللطيفة لهجة أهل صفاقس من الجنوب التّونسي، عند استعمالهم لحرف الثّاء، وهي مستوحاة من حديث أمّ زرع الذي اهتمّ به الشّيخ الإمام عند تفسيره للقرآن العظيم في كتابه : التّحرير والتّنوير.

521 - البخاري : الجامع الصّحيح : باب حسن العشرة مع الأهل.

522 - ابن عاشور : النّظر الفسيح : 199.



79 - لطيفة : كلاب الماء

وقع في باب قوله تعالى : ﴿أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ﴾[523] قوله : عَلَى سَرَجٍ مِنْ جُلُودِ كِلاَبِ المَاءْ.

قال ابن عاشور في كتابه «النّظر الفسيح عن مضائق الأنظار للجامع الصّحيح» : كلب الماء حيوان من الفصيلة ذوات الثّدي، يعيش في الماء وفي الأرض[524]، ويكون على شطوط البحار، ويسمّى أيضًا : عجل البحر، له جلد يشبه جلد البقر، وشعر جلده أقصر من شعر جلود البقر، ولونه أربد إلى السّواد، ورأسه كرأس الهرّ في عظم رأس شبل الأسد، يمشي على بطنه بيدين قصيرتين، وينتهي بشبه ذنب، يسمّيه أهل تونس : أبا منير.

قلت : هذه اللّطيفة تبيّن استعمال أهل تونس لمصطلح : أبا منير ويعنون به الفقمة، وسبب توضيح هذا الحيوان البحريّ، لأنّه لا يوجد في البحر الأبيض المتوسّط، هذا من جهة، ومن جهة أجرى، فإنّ كلّ الحيوانات التي تعيش في البحار حلال[525]، لقوله ﷺ عندما تحدّث عن البحر : «هو الطّهور ماؤه. الحلّ ميتته[526]» مع وجود من يرى حرمته - أي- كلب الماء - من الفقهاء.

---

523 - سورة المائدة : 96

524 - هو الفقمة.

525 - ابن عاشور : النّظر الفسيح : 215.

526 - حديث صحيح أخرجه مسلم.



80 - لطيفة : استشراف مجمع علميّ عالميّ

تناول الشّيخ الإمام في معرض حديثه عن واجب الاجتهاد، إلى الحاجة الماسّة في هذه الأزمان، إلى إعمال النّظر الشّرعيّ والاستنباط والبحث عمّا هو مقصد أصليّ للشّارع، والحاجة إلى علماء يرجّحون العمل بقول بعض المذاهب المقتدى بهم، واستعرض أمثلة إجماليّة في قضايا معاصرة، مثل مسائل بيع الطّعام ومسائل المقاصّة ومسائل بيوع الآجال، ومسألة كراء الأرض بما يخرج منها، ومسألة الشّفعة في خصوص ما يقلّل القسمة... ثمّ بعد قراءة استشرافيّة قال رحمه الله في كتاب المقاصد :

«وإنّ أقلّ ما يجب على العلماء في هذا العصر، أن يبتدئوا به من هذا الغرض العلميّ، هو أن يسعوا إلى جمع مجمع علميّ يحضره من أكبر العلماء بالعلوم الشّرعيّة في كلّ قطر إسلاميّ، على اختلاف مذاهب المسلمين في الأقطار، ويبسطوا بينهم حاجات الأمّة ويصدروا فيها عن وفاق فيما يتعيّن عمل الأمّة عليه، ويعلموا أقطار الإسلام بمقرّراتهم، فلا أحسب أحدا ينصرف عن اتّباعهم[527].

ويعيّنوا يومئذ أسماء العلماء الذين يجدونهم قد بلغوا مرتبة الاجتهاد أو قاربوا. وعلى العلماء أن يقيموا من بينهم أوسعهم علما وأصدقهم نظرًا في فهم الشّريعة، فيشهدوا لهم بالتأهّل للاجتهاد في الشّريعة. ويتعينّ أن يكونوا قد جمعوا إلى العلم، العدالة واتّباع الشّريعة لتكون أمانة العلم فيهم مستوفاة، ولا تتطرّق إليهم الرّيبة في النّصح للأمّة.[528]

---

527 - صدر هذا الكلام قبل تأسيس المجامع الفقهيّة في أقطار العالم الإسلامي.

528 - ابن عاشور : مقاصد الشّريعة الإسلاميّة.137.



الخاتمة

هذا غيض من فيض وقليل من كثير، من اجتهادات الشيخ العلاّمة محمد الطاهر ابن عاشور برّد الله ثراه، في مواضيع عدّة كلاميّة وتفسيريّة وحديثيّة وفرعيّة، في العبادات والمعاملات والأسرة. إضافة إلى نماذج من اللّطائف الأدبيّة المبثوثة في آثار الشيخ الامام في رسائله العلمية التي تولّت نشرها المجلّة الزّيتونيّة وكتبه التّالية:

- مقاصد الشّريعة الإسلاميّة.
- كشف المغطّى من المعاني والألفاظ الواقعة في الموطّإ.
- أصول النّظام الاجتماعي في الاسلام.
- النّظر الفسيح عن مضائق الأنظار في الجامع الصّحيح.
- تحقيقات وأنظار في القرآن و السنّة.
- أليس الصبح بقريب.

وتثبت هذه الاجتهادات بلوغ الشيخ العلاّمة محمد الطاهر ابن عاشور مرتبة المجتهد المرجّح، فقد استطاع بعد تمكّنه من علمي أصول الفقه ومقاصد الشّريعة الإسلامية، وبعد إلمامه بفروع المذاهب الفقهية وبعد انتصابه إلى تفسير كتاب الله العزيز في تفسير نال شهرة عالميّة «التّحرير والتّنوير» أن يلمّ بالشّريعة والتّشريع ويقدّم اجتهادات فيها الطّرافة والإضافة، تعتمد الدّليل والبرهان كما ترك لنا رحمه الله مسائل فيها نوادر وانبساط توحي للقارئ أنّ الشّيخ الإمام يميل إلى التّرويح على النّفس، مع التّخصّص العلمي الدّقيق الذي امتاز به ونادى بانتهاجه. وسيصدر قريبا كتاب خاص باجتهاداته رحمه الله من خلال كتابه «التّحرير والتّنوير». والله من وراء القصد.



فهرس المصادر و المراجع

القرآن الكريم

-أ-

2 - الآمدي، سيف الدين: الإحكام في أصول الأحكام : تحقيق عبد الرّزاق عفيفي ط مؤسّسة النّور.1387 هـ

3 - أبولبابة حسين. الجرح والتّعديل: دار اللّواء للنّشر والتّوزيع: الرّياض : 1979

4 - أحمد عبد السّلام. المؤرّخون التّونسيون في القرون :19/18/17 ط. بيت الحكمة. تونس 1993م.

5 - أحمد بن حنبل : المسند. ط دار صادر – بيروت.

6 - ابن الأثير أبو الحسن الجزري : أسد الغابة في معرفة الصّحابة. تحقيق إبراهيم البنّا ومن معه. كتاب الشّعب : مصر

7 - ابن الأثير : المثل السّائر. ط بولاق مصر. 1282هـ.

8 - الإيجي، عضد الدّين : المواقف في العلم الكلام. عالم الكتب. بيروت. د.ت

-ب-

9 - البحتري الوليد بن عبيد الطّائي : ديوان البحتري : تحقيق حسن كامل الصّيرفي. ط المعارف مصر 1963م.

10 - البخـاري أبـو عبـد الله محمـد إسماعيل : صحيح البخاري. دار الفكـر بيروت.د.ت. المكتبـة الثّقافيّة. بيروت.

11 - بـدران أبـو العينـين بـدران : أصـول الفقـه الاسـلامي. مؤسّسـة شـباب الجامعـة الإسـكندريّة.1985م.

12 - البغـدادي، إسماعيـل باشـا : إيضـاح المكنـون في الذّيـل علـى كشـف الظّنـون. دار الفكر.1402هـ .

13 - البغدادي : هديّة العارفين في أسماء المؤلّفين. دارالفكر. بيروت. 1982م.

14 - ابـن زغيبيـة، عـزّ الديـن : المقاصـد العامّـة للشّـريعة الإسـلاميّة : مطابـع دار الصّفوة: القاهـرة : 1996 .

15 - بوزغيبـة، محمـد : جريمـة اغتصـاب المسـلمات في الحـروب : قضيـة الإجهـاض ورتـق غشـاء البـكارة. المطبعـة العصريّـة تونـس.2011 م.

16 - بوسـريح، طـه : ضبـط وتعليـق علـى كتـاب. كشـف المغطّـى للشّـيخ ابـن عاشـور. دار السّـلامة مصـر..2006 م .

-ت-

17 - التّرمـذي، عيسـى : السّـنن. ط المدينـة المنـوّرة.و.ط استانبول.تركيا.سلسـلة الكتـب السـتّة.1981م.

18 - التّسولي، علي : البهجة في شرح التّحفة. دارالفكر للطباعة بيروت.د.ت.

19 - التفتازاني سعد الدّين : شرح العقائد النّسفيّة : ط : الأميريّة. مصر. 1317 هـ.

20 - ابـن تيميـة، أحمـد : السّياسـة الشّـرعيّة في اصـلاح الرّاعـي والرّعيـة : دارالمعرفـة. بيروت. ط 4 .1969م.

- ج -

21 - الجارم، علي :النّحو الواضح. دار المعارف مصر. ط 1382 هـ.

22 - الجرجاني، علي بن محمد : التّعريفات. مكتبة لبنان. د.ت.

23 - الجرجاني، عبد القاهر : كتاب دلائل الإعجاز.

24 - ابن جزي، محمد. قوانين الأحكام الشّرعيّة. دار العلم للملايين بيروت.1979م.

25 - ابن الجلاّب، أبو القاسم عبيد الله : التّفريع. تحقيق حسين سالم الدّهماني. دار الغرب الاسلامي. بيروت. 1408هـ.

26 - الجويني، أبو المعالي عبد الملك إمام الحرمين.. البرهان في أصول الفقه.. تحقيق عبد العظيم الدّيب.. ط دولة قطر 1379هـ.

- ح -

27 - ابن الحاجب، ابو عمرو عثمان : مختصر منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل. شرح عضد الدّين الإيجي بحاشية سعد الدّين التّفتازاني. ط الأميريّة بولاق مصر.1317 هـ.

28 - حاجّي، خلفة : كشف الظّنون عن أسامي الكتب والفنون. دار الفكر بيروت. 1402هـ.

29 - ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني : الإصابة في تمييز الصّحابة. مطبعة السّعادة مصر.1328 هـ.

30 - ابن حجر : تقريب التّهذيب. ط. الهند. 1320 هـ.

31 - ابن حجر : الدّرر الكامنة في أعيان المئة الثّامنة.ط الهند.1349هـ.

32 - ابن حجر : فتح الباري بشرح صحيح البخاري. دار المعرفة بيروت د.ت – ط الحلبي مصر.1378 هـ.

33 - ابن حجر الهيثمي : كتاب الزّواجر عن اقتراف الكبائر ط 1 .. مصر.. 1284 هـ.

34 - الحجوي، محمد الثّعالبي : الفكر السّامي في تاريخ الفقه الإسلامي، ط المدينة المنوّرة.1396هـ – ط دار التراث. القاهرة.دت.

35 - ابن حزم، أبو محمد علي : المحلّى بالآثار. تحقيق أحمد محمد شاكر.المكتب التّجاري للطباعة. بيروت.1352 هـ.

-خ-

36 - الخرشي، محمد : شرح مختصر خليل. مطبعة محمد أفندي. مصر د.ت.

37 - ابن خلدون، عبد الرّحمن : كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيّام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السّلطان الأكبر. مؤسّسة الأعلمي. بيروت. 1391هـ.

38 - ابن خلدون، عبد الرّحمن. المقدّمة. دار القلم بيروت..ط 1. 1978.

39 - ابن خلّكان، أبو العباس أحمد. وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزّمان. مطبعة السّعادة.مصر.1367هـ.

40 - الخوارزمي، عمر. مناظرة مع بديع الزّمان النّورسي. رسائل البديع.ط الجوايب. الأستانة.

-د-

41 - أبو داود سليمان السّجستاني : السّنن. دار الدّعوة. سلسلة الكتب الستّة. استانبول. 1401هـ.

42 - الدّمشقي، محمد،بن عبد الرحمن : رحمة الأمّة في اختلاف الأيمّة. دار الكتب العلميّة. بيروت.1407 هـ.

43 - ابن أبي دينار، أبو محمد عبد الله : المؤنس في أخبار إفريقيّة وتونس.ط. المكتبة العتيقة تونس.1286 هـ.

-ذ-

44 - الذّهبي، شمس الدّين محمد. تذكرة الحفّاظ. دار إحياء التّراث العربي. لبنان..د.ت.

- ر -

45 - الرّازي، أبو عبيد الله فخر الدين. التّفسير الكبير : مفاتيح الغيب. ط العامرة. مصر 1327 هـ.

46 - ابن رشد، أبو الوليد محمد الجدّ. المقدّمات بهامش المدوّنة. دار الفكر. بيروت. 1406 هـ.

47 - ابن رشيق القيرواني. العمدة. ط. الأمين. مصر. د.ت.

48 - الرّيسوني، أحمد. نظريّة المقاصد عند الإمام الشّاطبي. المعهد العالي للفكر الإسلامي. 1401هـ.

-ز-

49 - الزّرقاني، عبد الباقي. شرح المواهب اللّدنيّة. ط دار المعرفة بيروت. 1313هـ.

50 - الزّركلي، خير الدين. الأعلام. قاموس التّراجم. دارالعلم للملايين. بيروت. ط 4. 1974هـ.

51 - الزّمخشري، محمود. الكشّاف عن حقائق التّنزيل. دار المعرفة بيروت. د.ت.

52 - الزيّات، أحمد حسن. تاريخ الأدب العربي. دار الثّقافة. بيروت. ط 28. 1978م.

-س-

53 - ابن السّبكي، تاج الدّين عبد الوهاب. جمع الجوامع بشرح المحلّي. دار الفكر. بيروت. دت.

54 - السّبكي. تاج الدّين عبد الوهاب. طبقات الشّافعية الكبرى. ط 1. مصر. 1324 هـ.

55 - سحنون، عبد السّلام سعيد المدوّنة الكبرى. دار الفكر بيروت 1406 هـ.

56 - السخاوي، شمس الدين محمد. الضّوء اللاّمع لأهل القرن التاسع.ط القاهرة. 1355هـ.

57 - السّنوسي. محمد بن عثمان. مطلع الدّراري بتوجيه النّظر الشّرعي على القانون العقّاري. المطبعة الرّسمية بتونس.1305 هـ.

58 - السيّوطي، جلال الدين. الإتقان في علوم القرآن. دار المعرفة بيروت. د.ت.

59 - السّيوطي، جلال الدين. تفسير الجلالين.. مكتبة العلوم الدّينية للطّباعة.. بيروت 1399هـ.

60 - السّيوطي، جلال الدّين. حسن المحاضرة في أعيان مصر والقاهرة. ط مصر.

-ش-

61 - الشّاطبي، أبو إسحاق إبراهيم. الموافقات في أصول الشّريعة. دار المعرفة. بيروت د.ت.

62 - شلتوت، محمود. الفتاوى. دار الشّروق. القاهرة.ط 14..1407هـ.

63 - الشّيرازي. أبو إسحاق ابراهيم : طبقات الفقهاء. تحقيق إحسان عبّاس. دار الرّائد العربي بيروت ط.1401هـ.

64 - الشّيباني، الفتح الربّاني لترتيب مسند الإمام أحمد. مع بلوغ الأماني من أسرار الفتح الرّبّاني للبنّا : دار إحياء التّراث العربي. بيروت. د.ت.

-ص-

65 - ابن الصّلاح، أبو عمرو عثمان الشّهرزوري : مقدّمة ابن الصّلاح: دار الكتب العلميّة : بيروت : 1398هـ.

66 - ابن أبي الضياف: أحمد : إتحاف أهل الزّمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان: الدّار التّونسيّة للنّشر: ط 3. 1990م.

-ط-

67 - طاش كبري زاده: مفتاح السّعادة ومفتاح السّيادة: ط: الدّكن. الهند.

68 - الطحّان، محمود : أصول التّخريج ودراسة الأسانيد: مكتبة المعارف الرياض: د ت.

-ع-

69 - ابن عاشور، محمد الطّاهر: أصول النّظام الاجتماعي في الإسلام: دار سحنون للنشر تونس - دار السّلام للنّشر: مصر: 2007م.

70 - ابن عاشور : أليس الصّبح بقريب : دار سحنون للنّشر تونس. دار السّلام : مصر : 2007

71 - ابن عاشور: التحرير و التنوير. الدّار التّونسية للنّشر.

72 - ابن عاشور: تحقيقات وأنظار في القرآن والسّنة: دار سحنون للنّشر تونس.دار السلام: مصر: 2007.

73 - ابن عاشور: توجيه الخطاب الى المرأة عند العرب: المجلّة الزّيتونية: م 9 ع 4: جوان 1955 : دار الغرب الإسلامي بيروت.

74 - ابن عاشور: الجزالة. المجلّة الزّيتونية: م 9 ع 6: جوان 1955 : دار الغرب الإسلامي بيروت.

75 - ابن عاشور: كشف المغطّى: دار سحنون للنّشر تونس - دار السّلام للنّشر: مصر : 2007.

76 - ابن عاشور: مقاصد الشّريعة الإسلاميّة: الشّركة التّونسية للتّوزيع: 1978.

77 - ابن عاشور: موقع الوقف في الشّريعة الإسلاميّة. مطبوع 24 رجب 1355 هـ 10 اكتوبر 1963م : جريدة النّهضة تونس – جريدة الأهرام : مصر.

78 - ابن عاشور: النّظر الفسيح عن مضايق الأنظار في الجامع الصحيح: دار سحنون للنّشر : تونس – دار السّلام للنشر: مصر: 2007.

79 - ابن عبد البرّ، أبو عمر يوسف: الانتقاء في فضائل الثّلاثة أيمّة الفقهاء: مكتبة القدسي مصر: 1350هـ.

80 - ابن عبد البرّ: الاستيعاب في معرفة الأصحاب: مطبوع بهامش الإصابة: دار السّعادة مصر: 1328 هـ.

81 - ابن عبد البرّ: الكافي في فقه أهل المدينة المالكي. تحقيق محمد أحيد ولد مادية: ط القاهرة: 1399 هـ.

82 - ابن العربي، أبو بكر: أحكام القرآن: تحقيق علي محمد البجاوي : دار الجيل: بيروت : 1408هـ.

83 - عطيّة، جمال الدّين: التّنظير الفقهيّ: ط 1 : الدوحة: 1987.

84 - ابن عطيّة، أبو محمد عبد الحقّ: المحرّر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز: تحقيق المجلس العلمي بفاس 1403 هـ.

85 - عضو مجلس النّواب المصري: الوقف الأهلي: جريدة الأهرام: 26 جمادة الثانية : 1355هـ.

86 - ابن العماد، أبو الفلاح عبد الحيّ: شذرات الذّهب في أخبار من ذهب: دار الآفاق: بيروت: د.ت.

87 - عياض: أبو الفضل عياض اليحصبي (القاضي) ترتيب المدارك وتقريب المسالك: تحقيق أحمد بكير محمود: مكتبة الحياة: بيروت.

88 - عياض، القاضي عياض اليحصبي : الشّفاء بتعريف حقوق المصطفى. قدّم له وخرّج أحاديثه كمال بسيوني زغلول: مؤسّسة الكتب الثقافيّة بيروت: 1416هـ.

-غ-

89 - الغزالي، أبو حامد محمد: إحياء علوم الدّين: دار المعرفة بيروت.د.ت.

90 - الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد: دار الأمانة بيروت: ط 1 : 1388 هـ.

-ف-

91 - ابن فرحون: برهان الدّين ابراهيم : تبصرة الحكّام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام: دار المعرفة بهامش فتح العليّ المالك لمحمد علّيش.ط دار المعرفة بيروت. د.ت.

92 - ابن فرحون، برهان الدّين إبراهيم: الديباج المذهب في أعيان علماء المذهب: مطبعة التّراث بيروت.

-ق-

93 - القرافي، شهاب الدّين أحمد: الإحكام في تمييز الفتاوى والأحكام وتصرّفات القاضي والإمام: تحقيق محمد عرنوس: ط الأنوار مصر: 1317 هـ

94 - القرافي : شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول: ط النّهضة تونس.

95 - القرافي، شهاب الدّين: الفروق: دار المعرفة بيروت: دت.

96 - القرطبي: أبو عبد الله محمد: التّذكرة في أحوال الموتى: دارالفكر: بيروت: د.ت.

97 - القرطبي ابو عبد الله محمّد: الجامع لأحكام القرآن: دار الكتاب العربي القاهرة: 1367 هـ.

98 - القسطلاني، شهاب الدين أحمد : المواهب اللّدنية بشرح الزّرقاني: دار المعرفة : بيروت : 1313هـ

99 - ابن قيّم الجوزيّة، عبد الله بن محمد: الفوائد المشوّقة إلى علوم القرآن. دار الكتب العلميّة بيروت: 1408هـ.

-ك-

100 - الكتّاني، محمّد عبد الحيّ: فهرس الفهارس والأثبات ومعجم المعاجم والمشيخات والمسلسلات. المطبعة الجديدة المغرب 1346هـ.

101 - ابن الكثير، عماد الدّين إسماعيل : تفسير القرآن العظيم : دار المعرفة بيروت: 1969م.

102 - كحالة، عمر رضا: معجم المؤلّفين. دار إحياء التراث بيروت: د.ت.

103 - كرد، محمد علي: مجموعة رسائل البلغاء. مصطفى الحلبي مصر: 1231 هـ.

-ل-

104 - اللّكنوي، أبو الحسنات محمد عبد الحيّ: الفوائد البهيّة في التّراجم الحنفيّة. مطبعة السّعادة مصر: 1324 هـ.

-م-

105 - ابن ماجه، أبو عبد الله محمد القزويني.السّنن.دار الدّعوة سلسلة الكتب السّتّة. استانبول.1401هـ.ط الحلبي تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي: د.ت.

106 - المارغني: إبراهيم. بغية المريد بجوهرة التّوحيد: المطبعة التونسيّة 1357 هـ.

107 - المازري، محمد بن علي. المعلم بشرح فوائد مسلم. تحقيق الشيخ محمد الشاذلي النّيفر: دار الغرب الاسلامي.

108 - مالك بن أنس: الموطّإ بشرح السّيوطي، تنوير الحوالك شرح موطّأ مالك. المكتبة الثقافيّة بيروت: 1408هـ - الموطّإ: تحقيق بشّار عوّاد ط. دار الغرب الاسلامي: 1986.

109 - الماوردي، علي: الأحكام السّلطانية. ديوان المطبوعات الجامعيّة. الجزائر: 1985م.

110 - مجاهد، أبو الحجّاج بن جيبر: تفسير مجاهد. تحقيق عبد الرحمن الطّاهر السّورتي. مطابع الدّولة الحديثة : قطر: د.ت.

111 - المحلّي، جلال الدّين: تفسير الجلالين: مكتبة العلوم الدّينية: بيروت: د.ت.

112 - المجلّة الزيتونية :م 1 ج 5: ذو الحجة 1356 هـ : 1938 م.

113 - المجلّة الزيتونية : م 2 ج 4: ذو القعدة : 1356 هـ : 1938م.

114 - المجلّة الزيتونية : م 2 ج 8 .9 .10 :ربيع الاول وربيع الثاني: 1357هـ : 1938م.

115 - المجلّة الزيتونية : م 3 ع 9: 1358 هـ : 1955م.

116 - المجلّة الزيتونية : م 3 ج 3: 1358 هـ : 1955م

117 - مخلوف، محمد المنستيري: شجرة النّور الزكيّة في طبقات المالكيّة: دار الفكر العربي: بيروت: دت.

118 - المرغيناني، علي: الهداية شرح بداية المبتدي بحاشية الفتح القدير. المكتبة التجاريّة الكبرى: مصر: د ت.

119 - المسعودي : مروج الذّهب. ط 1.

120 - مسلم، أبو الحسين القشيري، **الجامع الصّحيح** بشرح النّووي: دار إحياء التّراث بيروت: دت – تحقيق محمد **فؤاد عبد الباقي** .

121 - المناوي: فيض القدير مع **شرح الجامع** الصّغير للسّيوطي: ط مصطفى محمد . القاهرة 1356هـ.

122 - جماعة من العلماء. المنجد **في الأعلام: دار المشرق**: بيروت.

123 - ابن منظور: جمال الدين **محمد. لسان** العرب: ط مصوّرة عن طبعة بولاق مصر: 1308هـ دار لسان العرب: **بيروت: دت.**

124 - المـوّاق، أبـو عبـد الله محمد: التّـاج والإكليـل شـرح مختصر خليل، مطبعة السّعادة مصـر، 1328 بهامـش مواهب الجليـل للحطّاب..

125 - موسـي، جـلال الديـن محمد: نشـأة الأشـعرية وتطوّرهـا. دار الكتـاب اللبناني: بـيروت 1982م.

—ن—

126 - النّجار، عبد الوهاب: الخلفاء الرشدون:

127 - ابن النّديم، أبو الفرج محمد بن إسحاق: الفهرست. دار المعرفة. بيروت: 1978م.

128 - النّسـائي: أحمد بـن علي: السّـنن بشـرح السـيوطي: مطبعـة الأزهـر دت – السّـنن. سلسـلة الكتـب السـتّة. دار الدّعوة: اسـتانبول: 1401 هـ.

129 - النشّار، علي سامي: مناهج البحث عند مفكّري الإسلام. دار الفكر. د.ت.

130 - النّووي، محيي الدّين: شرح صحيح مسلم: دار إحياء التّراث بيروت: د.ت.

—هـ—

131 - الـهاشمي، أحمد: جواهر البلاغة. مطبعة السّعادة مصر: 1344م.

132 - ابـن هشـام، أبـو محمـد عبـد الله: مغـني اللبيـب عـن كتـب الأعاريـب. تحقيـق محمـد محيـي الدّيـن عبـد الحميـد. دار إحيـاء الـتراث: د.ت.

133 - ابـن الهمـام: كمـال الدّيـن السّيواسـي. شـرح فتـح القديـر. ط بـولاق مصـر: 1316 هــ – المطبعـة الميمنيّـة مصـر مـع التكملة.

134 - الـهمذاني: بديع الزمان: رسائل البديع: طبع الجوايب الأستانة: استانبول.

—و—

135 - الونشريسـي: أحمـد بـن يحي: المعيـار المعـرب و الجامـع المغـرب عـن فتـاوى علمـاء إفريقيّـة والأندلـس والمغـرب: تحقيـق جماعـة مـن علمـاء المغـرب: دار الغـرب الإسـلامي: 1401 هـ.

فهرس الموضوعات



المغاربية لطباعة وإشهار الكتاب

22، نهج المقاولين - المنطقة الصناعية الشرقية - أريانة - تونس
الهاتف : 683 837 70 216+ - الفاكس : 975 838 70 216+



الاجتهادات الشّرعية واللّطائف الأدبية

للشّيخ الإمام محمّد الطاهر ابن عاشور

تثبت هذه الاجتهادات بلوغ الشيخ العلاّمة محمد الطاهر ابن عاشور مرتبة المجتهد المرجّح، فقد استطاع بعد تمكّنه من علمي أصول الفقه ومقاصد الشّريعة الإسلامية، وبعد إلمامه بفروع المذاهب الفقهية وبعد انتصابه إلى تفسير كتاب الله العزيز في تفسير نال شهرة عالميّة «التّحرير والتّنوير» أن يلمّ بالشّريعة والتّشريع ويقدّم اجتهادات فيها الطّرافة والإضافة، تعتمد الدّليل والبرهان كما ترك لنا رحمه الله مسائل فيها نوادر وانبساط توحي للقارئ أنّ الشّيخ الإمام يميل إلى التّرويح على النّفس، مع التّخصّص العلمي الدّقيق الذي امتاز به ونادى بانتهاجه. وسيصدر قريبا كتاب خاص باجتهاداته رحمه الله من خلال كتابه «التّحرير والتّنوير».

ISBN : 978-9938-864-35-9



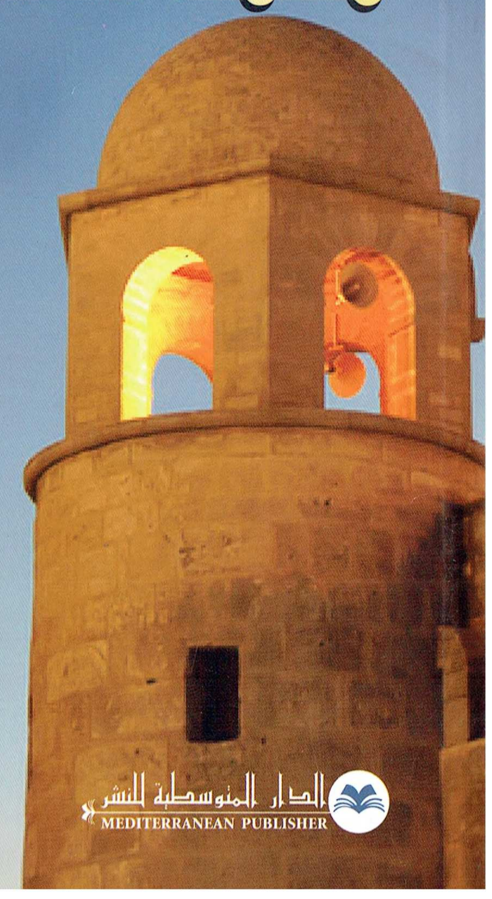
www.mediterraneanpub.com



فتاوى

الشيخ الإمام

محمد الطاهر ابن عاشور



دراسة و تحقيق

أ.د محمد بوزغيبة

أستاذ الفقه الإسلامي وعلومه
بجامعة الزيتونة و مدير مدرسة الدكتوراه
عضو المجلس الإسلامي الأعلى بتونس



طبعة
جديدة ومنقحة

الدار المتوسطية للنشر
MEDITERRANEAN PUBLISHER



فتاوى

الشّيخ الإمام محمّد الطّاهر ابن عاشور

- طبعة جديدة ومنقحة -

دراسة وتحقيق أ.د محمّد بوزغيبة
أستاذ الفقه الإسلامي وعلومه بجامعة الزّيتونة
و مدير مدرسة الدّكتوراه
عضو المجلس الإسلامي الأعلى بتونس

الدار المتوسطية للنشر

بسم الله الرحمن الرحيم

الكتاب فتاوى الشّيخ الإمام محمّد الطاهر ابن عاشور

دراسة وتحقيق أ.د محمد بوزغيبة

مدير النشر عماد العزّالي

تصميم الكتاب والغلاف نجلاء العياري

الترقيم الدولي للكتاب 978-9938-806-92-2



الطبعة الثانية

2015 م - 1436 هـ

الدار المتوسطية للنشر

العنوان : 5 شارع شطرانة 2073 برج الوزير أريانة - الجمهورية التونسية

الهاتف : 880 698 70 216

الفاكس : 633 698 70 216

الموقع الإلكتروني :www.mediterraneanpub.com

البريد الإلكتروني : medi.publishers@gnet.tn

فضاء القارئ

منهج انجاز البحث

يضّم البحث قسمان :

❖ **القسم الأوّل** : يشمل فصلين : يخص الفصل الأوّل : التّعريف بحياة الشّيخ الإمام وبأسرته وبمراحل تعلّمه وأبرز شيوخه، والوظائف التي تقلّدها وأبرز إصلاحاته وآثاره.

ويتعلّق الفصل الثّاني بنوعية الفتاوي والمسائل التي عالجتها، والمصادر والمراجع التي تولت نشرها.

❖ **القسم الثّاني** : يتعلّق بنصّ الفتوى مع التّحقيق والتّخريج وترجمة الأعلام، والإحالة إلى المصادر والمراجع المساعدة.

ثمّ فهرس للمصادر والمراجع من الكتب والنشريّات والدّراسات المخطوطة منها والمطبوعة وفهرس عام للموضوعات.

وفي الختام أهدي هذا العمل الجليل إلى ابني هيثم وبقيّة إخوته وأشكر كلّ من سيتولّى نشره.

وأسأل الله تعالى أنْ يسدّد الخطى، ويوفّق من طلب الهدى، إنّه نعم المولى، ونعم النّصير.

ابن عروس في 08 ربيع الأوّل 1436- 29 ديسمبر 2014

أ. د : محمّد بوزغيبة – أستاذ الفقه الإسلامي وعلومه بجامعة الزيتونة

ومدير مدرسة الدكتوراه – عضو المجلس الإسلامي الأعلى بتونس

القسم الأوّل



الفصل الأوّل
ترجمة الشّيخ الإمام

نسبته وأسرته :

هو محمّد الطّاهر بن محمّد ابن عاشور، ولد سنة (1296هـ/1879م)، بقصر جدّه للأم الوزير الأكبر محمّد العزيز بوعتّور بضاحية المرسى، أصل سلفه من الأندلس، ثمّ هاجروا إلى المدينة سلا بالمغرب الأقصى، ثمّ انتقلوا إلى تونس.

أمّا جدّه للأب فهو الشّيخ محمّد الطّاهر ابن عاشور (1868/1284)[1]وأمّا جدّه للأم فهو الشّيخ بوعتّور[2] (1907/1325).

تعلّمه وشيوخه :

حفظ الشّيخ ابن عاشور القرآن الكريم والمتون العلميّة التي تهيء الطالبّ إلى التعلّم بالجامع الأعظم، ثمّ التحق بجامع الزّيتونة سنة 1893/1310، فأخذ عن جدّه الشّيخ بوعتّور وعن نخبة من شيوخ ذلك العصر، وهم : الشّيخ إبراهيم المارغني[3] (1931/1350)، والشّيخ سالم

1- - هو أحد فقهاء المالكية و قضاتها في القرن 13 هـ : 19م. النّيفر : محمّد : عنوان الأريب 122/2 – مخلوف، محمّد: الشجرة 392، رقم 1565– محفوظ، محمّد : التراجم 300/4.

2- - تولى الشيخ بوعتور الوزارة الكبرى في الحقبة الأولى من الاستعمار. النيفر : ن.م : 178/2- مخلوف : ن. م : 419، رقم 1670– ابن عاشور محمّد الفاضل : تراجم الأعلام 139 و ما بعدها الخضر محمّد حسين : تونس و جامع الزّيتونة 89.

3- - ابن عاشور محمّد الفاضل : أركان النهضة : 39 – محفوظ : ن . م : 126/2.

بوحاجب[1] (1924/1337)، والشّيخ صالح الشّريف[2] (1919/1337)، والشّيخ عمر بن الشّيخ[3] (1911/1329)، والشّيخ محمّد النخلي القيرواني[4] (1924/1342)...فهؤلاء الذين تتلمذ لهم الشّيخ الإمام كانوا ثمرة المصلحين الذين أسهموا في الحياة التّونسية إسهامًا جليلاً، آتى أُكُلهُ في المستويات الأدبية والاجتماعية، كالشّيخ إبراهيم الرّياحي[5] (1850/1266)، والشّيخ إسماعيل التّميمي[6] (1832/1248)، وغيرهما.

وظائفه وإصلاحاته :

دخل الشّيخ الإمام سلك التّدريس منذ 1899/1317، ثم ترقّى في درجات التّدريس إلى إنّ أصبح مدرّسًا من الطّبقة الأولى في الجامع الأعظم سنة 1903/1324، ودرّس بالمدرسة الصادقيّة سنة 1900/1321.

وفي سنة 1904/1320 سمّي نائبًا عن الدّولة لدى نظارة الجامع الأعظم، وفي سنة 1908/1329 سمّي عضوًا في لجنّة تنقيح برامج التّعليم، وسمّي في السّنة نفسها عضوًا بالمجلس المختلط العقاري.

وفي السّنة 1913/1331 سمّي قاضيا مالكيًا للجماعة، حيث أبدى الحزم والتّبصرة ممّا جلبّ إليه احترام الجميع، وبموجب ذلك دخل في هيئة النّظارة العلميّة المديرة لشؤون جامع الزّيتونة.

وفي سنة 1923/1341 عاد إلى التّدريس بالجامع الأعظم وبالمدرسة الصادقيّة، وفي السّنة نفسها سمّي نائبًا عن الشّيخ باش مفتي المالكيّة، ثمّ أسندت إليه خطة باش مفتي سنة 1927/1340.

1- - الخضر حسين : ن . م : 30 - ابن عاشور محمّد الفاضل : الحركة الأدبية 16 - الزّمرلي : أعلام 169.

2- - مخلوف : الشجرة : 425، رقم 1687 – ابن عاشور : تراجم الأعلام 209 وما بعدها.

3- - الخضر حسين : تونس و جامع الزّيتونة 112. مخلوف : الشّجرة : 420 ، رقم 1688 – محفوظ: تراجم المؤلفين 5 /26.

4- - مخلوف : ن . م : 425، رقم 1688 – محفوظ : تراجم المؤلفين 26/5 .

5- - النيفر : عنوان الأريب : 90/2 - ابن أبي الضياف : الإتحاف : 73/7 -السّنوسي محمّد بن عثمان : المسامرات، 202/1. مخلوف : ن. م : 386 ، رقم 1555.

6- - مخلوف : ن.م : 370 : رقم 1477 – الأزهري : اليواقيت الثّمينة 1 / 110 – كحالة : معجم المؤلفين: 2 /263.

وفي سنة 1932/1301 سمّي شيخ الإسلام المالكي، وهو أوّل من تولّى هذه الخطّة من المالكيّة، وفي السّنة نفسها تولّى مشيخة الجامع الأعظم وفروعه، وهو أوّل شيخ للجامع بعد حذف خطّة النظارة العلميّة، وفي ذلك دلالة على منزلته العلميّة المتميّزة.

ثمّ تخلّى عن مشيخة الجامع إثر خلاف وقع بينه وبين شيخ الإسلام الحنفي أحمد بيرم حول إصلاح التّعليم الزّيتوني، واقتصر على وظيفة مشيخة الإسلام المالكيّة.

وفي سنة 1944/1364 سمي شيخًا للجامع الأعظم وفروعه ثانية، واعتزل هذا المنصب خلال سنة 1951.

وفي سنة 1956/1376 سمي عميدًا للجامعة الزّيتونية، ومن أبرز إصلاحات الشّيخ الإمام:

- ❖ تطوير التّعليم الزّيتوني حيث أدخل مواد جديدة للتّدريس كالفيزياء والكيمياء والجبر...
- ❖ أنشأ عدّة فروع داخل البلاد وخارجها ممّا أفضى إلى زيادة سريعة في عدد الطلبة.
- ❖ ألقى محاضرات قيّمة في الجمعيّة الخلدونيّة وجمعيّة قدماء الصّادقية.
- ❖ أسهم إسهامًا مهمّا في المجمعين اللغويين بدمشق والقاهرة؛ وكذلك في المجلّة الزّيتونية.
- ❖ تخرّج على يديه الكثير من الطلبة الذين تولّوا مناصب علميّة وإداريّة وقضائيّة مهمّة، ومن بينهم ابن الشّيخ محمّد الفاضل ابن عاشور (1970/1390).

وفاته:

كانت وفاة الشّيخ الإمام رحمه الله في 13 رجب 1393هـ : 12 أوت 1973، ودفن بمقبرة الزلاج تاركًا آثارًا نفيسة[1].

1- - راجع ترجمته في الخضر حسين : تونس وجامع الزّيتونة : 123 – الزمرلي : أعلام : 361 وما بعدها – ابن عاشور : الحركة الأدبية : 202 – الزّركلي : الأعلام : 6 / 174 – ابن الخوجة: جوهر الإسلام : س 10، ع 3-4 : 1398 / 1978 : 12 وما بعدها – محفوظ : تراجم المؤلّفين : 304/3 وما بعدها – بوذينة : مشاهير التّونسيين : 390 – الغالي، بلقاسم : شيخ الجامع الأعظم : حياته وآثاره 23 و ما بعدها. شمام : أعلام من الزّيتونة ط 2 ، 127، 840.

قال عنه الشّيخ محمّد الخضر حسين : «للأستاذ فصاحة منطق وبراعة بيان، ويضيف إلى غزارة العلم وقوّة النّظر صفاء الذّوق وسعة الاطّلاع في آداب اللّغة»[1].

وقال عنه الصّادق الزّمرلي : «شبّهه بعضهم بدون مغالاة ولا مبالغة بكبار رجال عصر النّهضة[2].

وقال عنه محمّد محفوظ : «الإمام الضليع في العلوم الشرعيّة واللّغوية والأدبيّة والتّاريخية»[3].

آثاره :

من أبرز آثاره :

- كتاب التّحرير والتّنوير.
- حاشية على التّنقيح للقرافي.
- كشف المغطّى من المعاني والألفاظ الواقعة في الموطأ.
- أليس الصّبح بقريب.
- مقاصد الشّريعة الإسلاميّة.
- النّظرالفسيح عن مضايق الأنظار في الجامع الصّحيح.
- أصول النّظام الاجتماعي في الإسلام.
- الوقف وأثره في الإسلام.
- تحقيق ديوان بشّار بن برد.
- تحقيق ديوان النّابغة الذّبياني.
- تحقيق الواضح في مشكلات المتنبّي لابن جنّي.
- شرح ديوان الحماسة لأبي تمّام.

وله مؤلّفات أخرى مطبوعة ومخطوطة[4].

1- - الخضر حسين : ن.م : 123.

2- - الزمرلي : ن.م : 361.

3- - محفوظ : ن.م : 3/ 300.

4- - محفوظ محمّد : تراجم المؤلفين : 3 /307 – 309. الغالي بلقاسم : شيخ الجامع الأعظم حياته و آثاره : 51 – 53.

الفصل الثّاني
الشّيخ الإمام والفتوى

تحمّل الشّيخ الإمام مسؤوليّة الفتوى طوال سبعين سنة، وذلك منذ أنْ كان شابًّا حيث أيّد الشّيخ محمّد عبده في فتويين أحدثتا ضجّة في مصر سنة 1903، وهما لبس البرنيطة وأكل طعام أهل الكتاب، إلى قُبيل وفاته ببضعة أيام سنة 1973، وذلك لمّا جاءه استفتاء من الجزائر حول ثبوت الهلال بالحساب الفلكي أو بالرّؤية. فأوّل فتوى صدرت له مثلما ذكرت، وأوّل فتوى نشرت في تونس كانت سنة 1920 بجريدة الوزير، حول زكاة الأوراق الماليّة.

ولقد أفتى الشّيخ الإمام حسب الخطط التي تقلّدها طوال حياته كما يأتي :

– ثماني فتاوى لما كان مفتيًا مالكيًا.

– خمس عشرة فتوى لمّا كان باش مفتي مالكي.

– سبعون فتوى لمّا تولّى خطّة شيخ الإسلامي المالكي.

– ست فتاوى لمّا أصبح عميد جامعة الزّيتونة.

– فتويان لمّا أصبح عميد جامعة الزّيتونة.

فجلّ فتاويه صدرت لمّا تولى خطّة مشيخة الإسلام. ووقع نشر فتاويه في المراجع الآتية :

– خمس وعشرون فتوى بجريدة الزّهرة.

– ثلاث وعشرون فتوى بالمجلّة الزّيتونية.

– عشرون فتوى بجريدة النّهضة.

– اثنتا عشرة فتوى في كتاب امرأتنا في الشّريعة والمجتمع.

– أربع فتاوى بجريدة الوزير.

– ست فتاوى في جريدة الصّباح.

– فتويان في كتاب أعلام من الزّيتونة.

– فتويان في مجلّة الهداية التّونسية.

– فتويان في كتاب تاريخ الأستاذ الإمام.

– فتوى واحدة في مجلّة الهداية الإسلاميّة مع عشر فتاوى ثمّ ذكرها بجريدة النّهضة تحت عنوان : بيان وتكميل في باب الزّكاة.

– فتوى واحدة بجريدة الفجر.

– فتوى واحدة في سلسلة وثائق بالفرنسيّة، وتمّ التعرّض إليها في جريدة الصّباح حول التّجنيس.

– فتوى واحدة في كتاب المسنّون بمأوى العجّز والطرح الإسلامي لحسونة الملولي.

– فتوى ذكرها السويسي في رسالته دون إحالة.

وتمّ ترتيب الفتاوى في الأبواب الآتية :

– إحدى عشر : العقيدة.

ست وأربعون : العبادات :

– اثنتا عشرة : الصّلاة.

– ست وعشرون : الزّكاة.

– سبع : الصّوم.

– اثنتان : الحجّ.

– اثنتان : الأضحية.

– ثلاث : الأطعمة.

– ثلاث : اللّباس والزّينة.

– سبعة عشر : أحكام الأسرة.

– ثمان : الاستحقاق والشّركات.

– فتوى واحدة : الأقضية والشّادات.

– خمس : المعاملات الماليّة.

– إثنان : فتاوى مستحدثة.

ولقد وردت الاستفتاءات من المراكز العلميّة والسياسيّة المختلفة داخل تونس وخارجها : فاستفتاء لبس البّرنيطة مثلا جاءه من مصر، واستفتاء ثبوت الهلال جاءه من المجلس الإسلاميّ الأعلى بالجزائر، وجاءه استفتاء حول الأعذار المبيحة للفطر في رمضان من الإذاعة التّونسية، أمّا الاستفتاء الخاص بالتّجنيس فقد ورد من الوزير الأكبر الهادي الأخوة، وجاء استفتاءان من طرابلس الغرب.

كما جاءته استفتاءات من طلبته ومن شيوخ الزّيتونة ومن الخاصّة والعامّة على السّواء، ومثلها أسئلة الطّاهر الحداد التي نشرها في كتابه «**امرأتنا في الشّريعة و المجتمع**»...

وبذلك يتبوأ الشّيخ الإمام المرتبة الأولى على وفق التّرتيب الذي قام به الدّكتور محمّد السّويسي للمفتين الرّسميين بتونس في القرن الرّابع عشر هجري[1]. ومن الجدير بالذكر أنّ السّويسي لم يتمكّن إلا من جمع ثَمان وثمانين فتوى للشّيخ الإمام في حين جمعت له ما يناهز مئة فتوى. وللأمانة فإنّ رسالة السّويسي أفادتني كثيرا.

1- - السّويسي : الفتاوى التّونسية في القرن 14 هـ 114/1.وقع طبعها مؤخّرا.

مكانة فتاويه العلميّة :

يرى الإمام القرافي أنّ الفتوى محرّمة على من لا يدري أصول الفقه ولم يمارسه[1]، والمتتبّع لآثار الشّيخ الإمام يتبيّن له أحقيّة هذا العلاّمة في الإفتاء لتمكّنه من فنّ أصول الفقه، بدليل أنّه ألّف حاشية على «تنقيح القرافي في الأصول»، ولاعتماده على القواعد الأصوليّة في فتاويه، حيث جمعت له أكثر من مائة قاعدة أصوليّة.

وكان الشّيخ ابن عاشور مقيّدًا بمذهبه المالكي، لأنّ الأمر الذي سمّي به مفتيًا ثمّ شيخًا للمالكيّة، ينصّ على التزامه بالإفتاء بمذهب إمامه، وذلك لأنّ المفتين في عصره كانوا ينقسمون إلى دائرتين : دائرة مالكيّة ودائرة حنفيّة : وبما أنّ الشّيخ الإمام كان مالكيّ المذهب، فإنّ فتاويه كانت معزّزة بأدّلة المذهب المالكي في الغالب.

والطّريقة التي توّخاها الشّيخ في الإفتاء هي إبراز الدّليل الصّحيح من المنقول والمعقول : فهو يعتمد أوّلاً على النصّ الشرعيّ، فلقد جمعت له قرابة 200 آية وحديث، ثمّ يعقبه برأي إمام مذهبه وتلامذته وكبار فقهاء المذهب المتقدّمين منهم والمتأخرّين، كما كان الشّيخ يقعّد فتواه بقواعد بلاغيّة ونحويّة، وكان يعود إلى كتب الحديث وشروحها للتّدليل والتّعليل. ولا يكتفي في فتواه بمجرّد الإخبار بالحكم في المسألة المستفتي فيها، بل كان كثيرا ما يقدّم تقريرًا طويل الذّيل، ويأتي على المسألة من كامل أطرافها عندما يطلب منه المستفتي إيضاحا أو إرشادا، ويظهر ذلك في فتاوى العبادات بالخصوص لأنّ مسائل الحلال والحرام والبدعة والمنكر تشغل بال المسلمين قديما وحديثا.

وكان الشّيخ الإمام ملتزما بمذهب إمامه، مكثرا من الرجوع إلى الكتب المعتمدة فيه في فتاوى العبادات مثلاً، وكان ينادي بعدم جواز الخروج عن المذهب الذي تقلّده المستفتي، مستشهدا بما

1- - القرافي : الإحكام في تمييز الفتاوىعن الأحكام : 76.

قاله أساتذة الأصول مثل ابن الحاجب[1] والرّازي والآمدي[2] والشّاطبي[3] والغزالي[4] والمحلّي[5]، من أنّ الخروج عن المذهب من التّلاعب بالدّين، والدّين يجب أن ينزّه عن التّلاعب وعن التشهّي.

و تأسيّا بأهل الأصول يبيح الشّيخ الإمام للمستفتي المقلّد، الخروج عن مذهبه الذي قلّده في الاضطرار الذي يفضي إلى المشقّة المبيحة للتّرخيص[6].

❖ وكان رحمه الله يبيح لنفسه الخروج عن مذهبه جريًا على ما تقتضيه المقاصد والمصالح المرسلة.

❖ وكان رحمه الله لا يفتي إلا بعد أنْ يستجمع ما يثبت به عنده الجواب مثل الفتاوى الخاصّة «بالأسهم الماليّة»، «وبنصاب زكاة الذّهب والفضّة» حسب الموازين العصريّة، والفتاوي الخاصّة «بمقدار الصّاع النّبوي».

❖ وكان يستخدم القياس ويعدّه ضروريّا للمفتي إذا أحسن تطبيقه على النّوازل، وذلك على سبيل المثال في فتوى «زكاة الأوراق الماليّة».

❖ وكان رحمه الله يعلّل أقوال الفقهاء وذلك عندما يغفلون عن تعليل حكم بعض المسائل ويظهر هذا مثلاً في «زكاة الزّروع».

❖ وكان يقول بالعرف والعمل كأصل من أصول المذهب ويظهر ذلك مثلاً في «زكاة الفطر»، وفي فتوى «التّحبيس على البنين دون البنات».

❖ وإضافة إلى تضلّعه في علوم الأدب والشّريعة كان مطّلعا على العلوم الصّحيحة، ويظهر ذلك في فتوى «الحساب القمري».

1- - ابن الحاجب : منتهى الوصول بحاشية السّند : 309/2.

2- - الآمدي : الإحكام : 318/4 و ما بعدها : ط دار الكتب – 4/ 238 ط : مؤسسة النّور.

3- - الشّاطبي : الموافقات : 132/4 و ما بعدها.

4- - الغزالي : المستصفى : 391/2.

5- - المحلّي على جمع الجوامع : 393/2 و ما بعدها.

6- - القرافي : الإحكام : 65.

❖ وعلى الرّغم من تمسّكه بالمذهب المالكيّ، ولكي يثبت مواكبة الشّريعة المطهرة لسنّه التطوّر، إلا أنّ الشّيخ الإمام اجتهد محدثًا قولاً جديدًا عندما أفتى «للمسافر بالطّائرة بأنْ يحرم من جدّة».

❖ وكان رحمه الله يجيب السّائل تبعًا لنوعيّة الاستفتاء، فهناك فتاوى لم تتجاوز بضعة أسطر، وهناك أخرى بلغت عشرات الصّفحات.

❖ يقول الدّكتور محمّد السّويسي : «من يمعن النّظرعند قراءة فتاوى الشّيخ الإمام ويدرسها بعمق، تتجلّى له من خلال ذلك عدّة خصائص انفرد بها، وجعلته من مصافّ المفتين العظماء، ولذلك فهي جديرة بالبّحث لإبرازها والتنويه بها[1].

❖ وللتأكيد على ذلك فإنّ فتاويه صدرت أكثر من مرّة في صحف ومجلاّت مختلفة، ومن ذلك فتوى «التّعامل بالأواق الماليّة» فإنها صدرت في العصر الجديد والوزير ومجلّة الهداية، وفتوى «الإحرام» من جدّة صدرت في مجلّة الهداية في مناسبتين، وصدرت عشر فتاوى من «أحكام الزكاة» في النّهضة والهداية الإسلاميّة ومجلّة الهداية، وخمس في الزّهرة ومجلّة الهداية.

❖ وصدرت فتاوى «زكاة الفطر» وأحكام الأضحية» في الزّهرة والنّهضة لسنوات عديدة.

❖ وتعميما للفائدة فإني لم أكتف بجمع الفتاوى وتحقيقها فقط، بل قمت بدراسة عدد منها والتّعليق عليها، مبيّنا أحيانا الفقهاء الذين أيّدوا الشّيخ الإمام في الفتوى والذين خالفوه، وذلك إمّا بالإلماح مع الإحالة أو بتقديم فتوى من عارضه، وأخصّ بالذّكر منها ردّ الشّيخ عبد الحميد بن باديس الحادّ على «فتاوى وصول الثّواب إلى الموتى» والفتوى الحنفيّة لشيخ الإسلام محمّد بن يوسف الخاصّة «بصلاة الجمعة في جامع المصر»، وردّ الشّيخ الكافي على «مقدار الصّاع النّبوي»...

1- السّويسي : الشيخ ابن عاشور مفتي تونس الأشهر : 20 مخ.

أحكام الفتاوى :

1- فتاوى العقيدة :

جَمَعْتُ للشّيخ الإمام إحدى عشرة فتوى في العقيدة. منها سبع فتاوى تطرّقت لموضوع واحد، وهو «قراءة القرآن على الجنازة»، و«إهداء ثواب الصّلاة والصدقة والقرآن إلى الميّت»، كما قدّمت ردّ الشّيخ عبد الحميد بن باديس الذي تولّت نشره جريدة البصائر الجزائريّة في عدّة حلقات، وجمعه عمّار الطالبي عندما ألّف كتابه عن الشّيخ ابن باديس وآثاره، وعلى الرّغم من أنّ هذا الرّد كان فيه حدّة إلاّ أنّه ذو أهميّة بمكان، ولكلّ وجهةٍ هو مولّيها، وتناولت بقيّة الفتاوى «مسألة الفأل والشّؤم» و«مسألة صلاة الأربعاء»، و«مسألة العزاء».

❖ فتاوى قراء القرآن على الجنازة : يقول الشّيخ الإمام بوصول ثواب التّلاوة إلى الموتى، ويؤيّده الشّيخ جعيّط في فتوى صدرت له في المسألة نفسها، في حين يخالفهما الشّيخ ابن باديس، ولايقول بوصول الثّواب إلى الميّت، وتعميمًا للفائدة قدّمت فتاوى الإمام وردّ الشّيخ ابن باديس، واكتفيت بالتّحقيق، وللقارئ التأمّل في الأدلّة المعتمدة من الفريقين وترجيح أحد الآراء.

❖ وأفتى الشّيخ الإمام «بكراهة قراءة القرآن في الأسواق» بناءً على مقتضى المذهب المالكي وعلّل ذلك بما في الأسواق من النّجاسات والصّخب ممّا يمنع من تدبّر القرآن ومعانيه.

❖ كما نشرت المجلّة الزّيتونية فتوى للشّيخ بيّن فيها إنّ كلمة «لا عزاء بعد ثلاث» راجت على ألسن النّاس، وظنّوها من كلام الرّسول صلّى الله عليه وسلّم، فقدم شواهد تؤكد أنّ هذا القول ليس من كلامه عليه الصّلاة والسّلام لا من جهة السّـند ولا من جهة المعنى. وأبطل بذلك عوائد بعض التّونسيين التي تقام عند المأتم، (وأُطلق على تسميتها الفرق الأوّل والزّيارة ومأتم الأربعين...)، ثمّ استطرد في فتواه متحدّثًا عن المقصد الشرعيّ من التعزيّة، وعن قيمة الصّبر عند المصيبة، وعن حرمة النياحة وما شاكلها.

❖ ثمّ قدّم الشّيخ الإمام استدراكًا على فتواه التي نشرها في المجلّة نفسها، حقّق فيه إشكالاً جاءه من الجزائر حول «كلمة العزاء والتعزيّة».

❖ فتوى «لا صفر» : بعد أنْ قدّم الشّيخ الإمام ضلالات العرب أيّام الجاهليّة، والأدّلة الشرعيّة التي سفّهت أوهامهم، بيّن سبب اعتقاد العرب في إنّ شهر صفر شهر مشؤوم، وذلك لأنّ هذا الشّهر يقع بين ثلاثة أشهر حرم وأمن نسقًا، وعندما يجيء هذا الشّهر يكثر فيه الثّأر والقتال، فتشاءمت منه العرب، ثمّ بين رحمه الله أنّه على الرّغم من أنّ الإسلام أبطل عوائد الجاهليّة، فإنّ لأهل تونس حظّا من هذا التّشاؤم بشهر صفر، حتّى أنّ النّساء كنّ يطلقن عليه تسمية «ربيب عاشوراء».

❖ كما بيّن أنّهم كانوا يعتقدون أنّ يوم الأربعاء الأخير من هذا الشّهر أنحس أيّام العام، وبيّن أنّ هذا المعتقد ضلالة.

❖ ونظرًا لأهميّة هذه البدعة المحرّمة، فإنّه استفتي في حكم الصّلاة التي تقام آخر يوم الأربعاء من شهر صفر، والتي تسمّى «صلاة الأربعاء الكحلاء» والتي يصلّيها بعض الأئمة، فنّبه رحمه الله على أنّ هذه الصّلاة ناشئة عن حديث مكذوب على الرّسول صلّى الله عليه وسلّم، لفظه : «يوم الأربعاء الأخير من كلّ شهر نحس مستمر»، وأكّد حرمتها وبطلانها مناديًا بنبذ العقائد الوهميّة الشّنيعة، مستدلاً بقوله صلّى الله عليه وسلّم فيما أخرجه الإمام البخاري : «فإذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه»[1].

2- فتاوى العبادات :

جَمَعْتُ للشّيخ الإمام سبعًا وأربعين فتوى في هذا المجال، منها اثنتا عشرة فتوى في الصّلاة، وستة وعشرون فتوى في الزّكاة، وسبع فتاوى في الصّوم، وفتويان في الحجّ.

- فتاوى الصّلاة :

نشرت جريدة الزّهرة فتوى عن«قضاء الصّلوات المتروكة»، وهل يمكن سقوطها بمرور الزّمن، فأجاب بوجوب قضاء الفوائت من الصّلوات المفروضة باتّفاق العلماء، وقدّم ذلك على التنقّل وعلى القيام.

1- البخاري الجامع الصّحيح، باب الاقتداء بسنن الرّسول صلّى الله عليه و سلّم : فتح الباري 251/13.

❖ ونشرت جريدة النّهضة فتوى عن «حكم قراءة الفاتحة إثر صلاة الإمام»، فقال الشّيخ الإمام بعد التزام ذلك لكي لا يظّنه العامّة من سنن الصّلاة، واستثنى الأوقات التي أوقفها أصحابها على قراءة الفاتحة لوجوب الوفاء بذلك.

❖ كما قدّم الشّيخ جوابًا عن استفتاء ورد إليه من جريدة الزّهرة نَصُّهُ : «أيّهما أفضل بعد الفريضة التنفّل أم قراءة الفاتحة». فبيّن أنّ التنفّل بعد الفريضة غير الصّبح والعصر أفضل من قراءة الفاتحة.

❖ وعن «قراءة القرآن جهرًا في المسجد يوم الجمعة قبل خروج الإمام»، أفتى الشّيخ ابن عاشور في المجلّة الزّيتونية بجواز الجهر المتوسّط الذي لا يخشى منه التّشويش على متنفّل، أمّا الجهر الشّديد فهو مكروه مطلقًا عند المالكيّة.

❖ واستفتي الشّيخ من أهل بادية لهم مسجد يصلّون فيه الصّلوات الخمس و«يرغبون في إقامة الجمعة به»، فتمسّك الشّيخ برأي المالكيّة القائل ببطلان الجمعة في هذا المسجد، ونادى بوجوب العمل بالمذهب الذي يدينون به.

❖ وورد عليه سؤال ثان يطلب منه التّدقيق في المسألة ؛ لأنّ سكان الجنوب التّونسي يقطنون بيوتًا منحوتة من الجبال، واختاروا لأنفسهم محلاّ يقيمون فيه صلاة الجمعة، فأجاز لهم الشّيخ ذلك شريطة أن يكون عدد السّكان بكثرة، وأن يكون المسجد مبنيًا ومسقوفًا.

❖ وفي فتوى «تعدّد الجمعة بقرية واحدة»، أفتى الشّيخ الإمام بضرورة تمسّك المالكيّة بمذهبهم الذي يمنع تعدّد الجمعة، وبوجوب الصّلاة بالجامع الأوّل فقط، وهو الجواب نفسه الذي قدّمه لسكان دشرة الدوالي من ضواحي بلدة قفصة بجنوب تونس الغربي.

❖ وقدّم الشّيخ الإمام فتوى أخرى في الموضوع نفسه يكرّر فيها ضرورة تمسّك السّكان المالكيّة بمذهب إمامهم، وقدّم أدّلة أصوليّة مفادها إنّ المقلّد يلزمه اتّباع مذهب إمامه، وأنّ الخروج عنه يعتبر من التّلاعب بالدّين.

❖ في حين خالفه شيخ الإسلام الحنفي محمّد بن يوسف، الذي قال بجواز إقامة الجمعة بمسجد دشرة الدوالي، مستندًا على رأي الأحناف في المسألة.

❖ وقُدِّم لشيوخ الزّيتونة استفتاء حول «صلاة العيد بعد الزّوال»، فتولّى الشّيخ الإمام الإجابة عنه بصفته شيخ الإسلام المالكي، وبيّن رأي المالكيّة في هذه المسألة وهو بطلان صلاة العيد إذا زالت الشّمس، وقدّم رأي المؤيّدين للمالكيّة والمخالفين لهم وأدّلة الفريقين، وانتصر لمذهبه، وركزّ كعادته على عدم الخروج عن المذهب بدون ضرورة.

- فتاوى الزّكاة :

جَمعتُ للشّيخ ستّةً وعشرين فتوى تتعلّق بالزّكاة تولّت نشرها : «الزّهرة» و«النّهضة» ومجلّة الهداية المصرية، وأعادت نشر الكثير منها «مجلّة الهداية التّونسية».

❖ بيّن فيها الشّيخ الإمام «الحبوب والثّمار وأنواع التّمر» التي تجب فيها الزّكاة، وقدّم نصاب هذه الأصناف بالمكيال التّونسي، و«أصناف الحيوان التي تجب فيها الزّكاة»، و«العام المشترط في وجوب زكاة هذه الأصناف» وهو سنة شمسيّة عند المالكيّة.

❖ وبيّن في فتوى أخرى «أقسام التّجارة» التي تجب فيها الزّكاة، وهي الإدارة والاحتكار.

❖ ووضع في فتويين متواليتين «العُشر» الذي يدفع إلى خزينة الدّولة، وهو إمّا أنْ يكون من عين الحبوب وهو المشهور، وإمّا أنْ يكون نقدًا بناءً على رأي ابن القاسم تلميذ مالك.

❖ وقدَّم في فتوى أخرى المراد بيوم الحصاد.

❖ وقدّم في فتوى رابعة من تجب عليه الزّكاة إذا كانت الأرض بين خمّاس وفلاح.

❖ وبيّن الشّيخ الإمام في فتاوى ديون الفلاحة ومصاريف الأرض، أنَّ الاقتراض من أجل الإنفاق على الأرض، لا يسقط شيئًا من زكاة الحبوب والثمار والماشية، ويسقط من زكاة الأموال، وأنَّ المصاريف التي تنفق على الأرض كالأسمدة لا تنقص من نصاب زكاة الحرث، بخلاف السّقي فإنّه ينقص المقدار من العُشر إلى نصف العشر سواء كان السّقي مجلوبًا بالماء أو بالثّمن.

❖ وقال رحمه الله بجواز أخذ أموال الزّكاة لفائدة الفقراء المقيمين بمأوى العجزة.

❖ وقدّم الشّيخ الإمام عدّة فتاوى حول «زكاة العين من ذهب وفضّة ونقود وأوراق ماليّة وتذاكر البانكة»، وهذه الفتاوى من الأهميّة بمكان، وبدأتها بالفتوى التي قدّر فيها الشّيخ «النّصاب بالدرهم الشرعيّ» أو درهم الكيل.

❖ ثمّ قدّمت الفتوى الخاصّة «بتّقدير نصاب زكاة الذّهب والفضّة حسب الموازين العصريّة»، باعتبار ما في النّقود الذهبيّة والفضيّة من الخلط، هذه الفتوى التي بيّن فيها الشّيخ نسبة النّحاس المخلوط بالذّهب والفضّة، وحدّد النّصاب الذي تجب فيه الزّكاة في كلا النّقدين بدقّة متناهية.

❖ كما قدّم الشّيخ فتوى طويلة الذّيل نشرتها مجلّة الفجر عن «زكاة الأوراق النّقديّة»، بدأها بمقصد الشّريعة من الزّكاة، ثمَّ الأجناس التي يجب فيها الزّكاة، ووقف طويلاً عند الثمنيين الذّهب والفضّة، وألمع إلى بداية التعامل بهما إلى أنْ صار مقياس تقدّم الحضارات، ثمّ قدّم دورها في علم الاقتصاد السياسي.

❖ وقدّم فتوى أخرى طويلة الذّيل أيضًا تولّت نشرها جريدة الوزير، جوابًا لمستفت من مصر عن «أوراق البانكة» التي تجب فيها الزّكاة أهي مثل النّقود أم لا؟ وبدأ الشّيخ جوابه بتعريف البّانكة وبتطّور مفهومها وتوسّع تخصّصاتها، إلى أنْ اهتدى إلى تبيين أنَّ تذاكر البانكة هي رصيدماليّ مقدّر، وهي حجج ديون، فتأخذ في الزّكاة أحكام زكاة الدّين، ويمكن رواجها مثل النقود.

❖ ثمّ بيّن الشّيخ أقسام الدّيون ومتى يزكّى عنها، معتمدًا على آراء كبار الفقهاء المالكيّة، مثل ابن الحاجب وابن عبد البرّ وابن الجلاّب وابن رشد، ثمّ قاس أوراق البنوك على دين الوديعة، وأوجب زكاتها كلّ سنة، وخالف بذلك من أفتى بسقوط زكاتها، وبيّن ما يترتّب على ذلك الإسقاط من تعطّل زكاة ثروة عظيمة من المسلمين.

❖ وقدّم الشّيخ الإمام أربع فتاوى حول «مقدار الصّاع النّبوي بالمكيال التّونسي» أحدثت ضجّة في الأوساط العلميّة، وقام الشّيخ محمّد بن يوسف التّونسي الكافي بالرّد في رسالة تحت عنوان : «المرآة في الرّد على من غيّر نصاب الزكاة» وجاء في فتاوى الشّيخ الإمام مقدار الصّاع النّبوي عند المذاهب الثلاثة، وقدّم ميزان زكاة الفطر بالقطر التّونسي على مقتضى المذهب المالكي، ولما أحدثت فتواه ضجّة علميّة، قدّم الشّيخ بيانا مفصّلاً في المجلّة الزّيتونية حول مقدار الصّاع النّبوي، وبدأ بيانه بالحديث عن نشأة الصّاع النّبوي وما ظهر بعده من أصواع، ثمَّ ضبط مقدار الصّاع النّبوي بوجه عام، ومقداره بالمكيال التّونسي الحالي، ورأى الشّيخ الكافي إنّ هذه

الفتوى تَتَسَرْبَلُ برداءِ الجهل والخطلِ والاختلال، فقدّم ردًّا بدأه ببيان أسماء المكاييل ومقاديرها بالصّاع الشرعيّ في عدّة عواصم عربيّة، ثمّ خالف ما وصل إليه الشّيخ الإمام من تقدير للصّاع النّبوي بالمكيال التّونسي، وقدّم شروح الموطّأ والرّسالة وخليل، فقمت بتّحقيق أغلبها، وتركت للبّاحث الاقتداء بما يراه أرجح وبما يتأكد لديه أنَّ أدلته الشرعيّة أقوى.

❖ ومن الفتاوى التي حبّرتها يد الشّيخ الإمام حول الزّكاة، فتوى بيّن فيها «متى يمكن أن تنقل الزّكاة» إلى موضع غير الموضع الذي وجبت فيه.

❖ وفتوى أخرى حدّد فيها «مصاريف الزّكاة» الموجودة في «آية التّوبة».

- فتاوى الصّيام :

❖ جَمَعْتُ للشّيخ سبع فتاوى حول الصّـيام وما تبعه من رؤية وإفطار وأعذار.

❖ رفض في الفتوى الأولى منها اعتماد «الرّؤية على خبر الرّاديو» مقلّدًا طرق الثبوت الشرعيّة المعمول بها عند المالكيّة مثل شهادة عدلين، وكان ذلك سنة 1354هـ/1935م.

❖ ثمّ رأى «قبول خبر الرّاديو» في فتوى أصدرها سنة 1355هـ/1936م. وذلك بعد اشتراط طريقة لتنظيم الإخبار بثبوت الشّهر، وهي أن يوجّه القاضي مُخبرًا إلى مركز الإذاعة، ولا يقبل خبره إلاّ بعد أنْ ينطق بعلامة تكون بينهما، وقاس ذلك على معرفة الخطّ أو الختم... في حين أباح ثبوت رمضان بالهاتف مع تقديم شروط أيضًا.

❖ ورأى الشّيخ بعد أكثر من ثلاثين سنة، ضرورة الاعتماد على خبر الرّاديو، وذلك بعد أنْ تطوّرت آلة المذياع من جهة وبعد أنْ تقدّم على الإرصاد الجوي من جهة ثانية.

❖ وكانت آخر فتوى حبّرتها يده رحمه الله قبل انتقاله بأيّام إلى الرّفيق الأعلى، هي فتوى «ثبوت الشّهر القمري على طريق الحساب»، التي كانت جوابًا للمجلس الإسلامي الأعلى بالجزائر، على التّقويم القّمري بالاعتماد على الحساب الفلكي. وقد رأى الشّيخ ضرورة التّعويل على منظار المرصد الفلكي عند رؤية الهلال، ثمّ يتمّ الإعلام بواسطة الإذاعة، وخالف بذلك فتواه السّابقة التي نشرتها المجلّة الزّيتونية سنة 1935.

❖ وعَدَّ الشّيخ الإمام اختلاف المسلمين في الصّوم أو في الفطر خطبًا سهلاً لا حرج فيه، وقدّم الحساب الفلكي على الشّهادة، و فيما يتعلّق بإثبات شهر الحجّ، فإنّ الشّيخ اشترط رؤية هلال ذي الحجّة بحالة مكّة وما حولها فقط.

❖ وفي مسألة «الحرب والفطر في رمضان» قدّم الشّيخ الإمام للوزير الأكبر الهادي الأخوّة فتوى سنة 1939 يبيح لف فيها فطر الجيوش ماداموا في حالة حرب.

❖ وفي فتوى «الأعذار المبيحة للفطر في رمضان» الصّادرة سنة 1960 ضمن مجموع، وقف الشّيخ عند تقديم الأعذار المتعارف عليها عند الجمهور.

❖ وأمسك عن الجواب عن السّؤال القائل : إنّ الشّعب التّونسي في حالة جهاد اقتصادي وهو مقاومة التخلّف، فهل يمكنه الإفطار للتّقوّي، في حين أجاب الشّيخ جعيّط عند ذلك فليراجع.

- فتاوى الحجّ :

❖ جَمَعْتُ للشّيخ فتويين في الحجّ، كانت الأولى حول «مكان إحرام المسافر للحجّ بالطّائرة»، إذ بيَّن الشّيخ أنّ مكان مستعملي السّفن البحريّة هو عند نزولهم إلى البر المحاذي للبحر، أمّا المسافر في الطّائرة الذي لا يمرّ بالأرض أصلاً فإنّه يُحرِمُ في نظر الشّيخ الإمام من جدّة.

❖ وكانت الفتوى الثانية عن «النّيابة في الحجّ»، وقد أفتى الشّيخ بعدم قبول النيابة في حجّ الفريضة بناءً على مقتضى المذهب المالكي، وأفتى بجواز النّيابة في حجّ النّافلة.

3- فتاوى الأضحية :

❖ جَمَعْتُ للشّيخ فتويين في هذا الباب، الفتوى الأولى منهما عن الأضحية في المذهب المالكي، وقدّم فيها الشّيخ بيانا حدّد فيه حكم الأضحية، وعلى من تجب وشروطها ووقتها ومبدأ ذبحها، وعمل تونس في توقيت الأضحية، وحرمة بيع شيء منها، ومن يتولّى الذّبح، كما بيّن كراهة الأضحية عن الميّت (القربان)، وحرمة ما يفعله بعض النّاس عندما يُبَخّرون عن الشّاة، ويعلّقونها ليلة كاملة في بيت نظيف باعتقاد أنها ستحجّ.

❖ أمّا الفتوى الثانية فكانت استفسارًا لمسألة ذكرها في فتواه السّابقة عن «وقت الأضحية» وحكم من ذبح قبل الإمام، وكان جواب الشّيخ بأنّ من قام بذلك يعيد ضحيّته، وقاس ذلك على من صلّى قبل الوقت أو صام قبل دخول رمضان، وبيّن المقصد الشرعيّ من توقيت العبادات، ومن تعويد المسلمين على احترام ولاة أمورهم، وعلّق على السّائل الذي استند في حكمه إلى حديث شريف بقوله : «إنّ الفتوى لا تؤخذ من الأحاديث الشريفة وإنّما تستند إلى المجتهد، وعلّل كلامه».

4- فتاوى الأطعمة :

❖ جَمَعْتُ للشّيخ أربع فتاوى في هذا الباب، كان محور الفتاوى الأولى الثلاث «حليّة شرب القهوة وعدم حرمة التّدخين»، وفرّق الشّيخ بين التّبغ والحشيش بأنواعه.

❖ وفي الفتوى الخاصّة «بأكل ذبائح أهل الكتاب»، أيَّدَ الشّيخ الإمام رأي الشّيخ محمّد عبده حول حليّة ذبائح أهل الكتاب، وبيّنتُ في هذه الفتوى المؤّيدين لرأي الشّيخ الإمام والمخالفين له من تونس ومصر.

5- فتاوى اللبّاس والزّينة :

أفتى الشّيخ الإمام فتويان في هذا الباب، كانت الأولى حول لبس قلنسوة أهل الكتاب وكانت متزامنة مع فتوى أكل ذبائح أهل الكتاب السّالفة الذّكر، التي أيّد فيها شيخنا رحمه الله، أيضًا رأي الشّيخ محمّد عبده بجواز ذلك، وقدّم تعليله.

❖ وكانت الفتوى الثّانية عن زينة المرأة، حيث أباح الشّيخ الإمام وصل شعر المرأة وتنميص حاجبيها و زينتها...

6- فتاوى الأسرة :

❖ جَمَعْتُ للشّيخ سبعة عشر فتوى في هذا الباب، منها اثنتا عشرة فتوى كانت إجابات عن أسئلة وجهها له الطّاهر الحداد ضمن نخبة من شيوخ الزّيتونة، وهم : الشّيخ محمّد العزيز جعيّط والشّيخ عثمان ابن الخوجة والشّيخ بلحسن النّجار والشّيخ أحمد بيرم والشّيخ الحطّاب بوشناق.

❖ وكان مدار الأسئلة حول وضع المرأة فقهًا وقضاءً من حيث حقّها في اختيار الزّوج والعيوب الموجبة للفسخ بعد البناء، ومتى يمكن للمرأة أنْ تطلّق إنّ غاب زوجها أو فُقد، ومتى يمضى عليها الطّلاق، وهل للمرأة الضمان فيما أعطى الرّجل من حقّ الطّلاق، وهل لها أنْ تثبت لدى القاضي عدم التّناسب بينهما وبين زوجها، وهل يمكنها أنْ تلاعن الرّجل في رؤية الزّنا، وهل يجوز للرّجل أنْ يضمر نيّة الطّلاق في نفسه عند عقد النّكاح، وما مكانة المرأة في البيت؟ ومسألة تصرّف المرأة في مالها، ومسألة إمامة المرأة الصّلاة وتولّيها القضاء، وقضيّة ستر بدنها، وكان جواب الشّيخ الإمام على وفق الخطّة التي كان عليها وقتئذ وهي باش مفتي المالكيّة، ويبدو من أجوبته أنّه تمسّك بمذهب إمامه، مع الإشارة أحيانا إلى آراء المذاهب الأخرى.

❖ ووجدت في كتاب «أعلام من الزّيتونة» جوابًا للشّيخ الإمام عن «تعدّد الزّوجات»، مفاده أنّ لوليّ الأمر المسلم أنْ يمنع النّاس من التعدّد عند وجود مضّرة فيه.

❖ وعن رأيه في «مجلّة الأحوال الشّخصية»، بيّنت كلمة الشّيخ الإمام التي ألقاها بمناسبة صدور المجلّة، أنّه يناصر هذا المشروع الجديد ويؤيّده ما لم يخالف روح الشّريعة الإسلاميّة.

❖ وحول فتوى «الزّواج بالكتابيّة» بيّن الشّيخ الإمام جواز ذلك باتّفاق، في حين قال بمنع الزّواج بغير الكتابيات كالدهريّة ونحوها.

❖ وفي مسألة «طلاق الثلاث في كلمة واحدة»، اعتمد الشّيخ الإمام على الرّأي المشهور وهو لزوم البتات، وانتقد من لا يقول بذلك، وتعرّض لشروط المفتي، وهي ضرورة اتّباع مذهب إمامه، وبيّن متى يجوز له تقليد مذهب آخر.

❖ كما سئل الشّيخ عن رجل تزوّج بامرأة، وشهدت امرأة بعد أنْ رزق من زوجته بعدّة بنين أنّها أخته من الرّضاع، فقال الشّيخ بعدم قبول شهادة تلك المرأة، بناءً على شروط ثبوت «الرضاع»، واستحسن التنزّه عن استدامة الزوجيّة بعد فشوّ هذه الشهادة.

7- فتاوى الاستحقاق والشّركات :

أفتى الشّيخ ثمان فتاوٍ في هذا الباب :

❖ شملت الفتوى الأولى قسمة تركة مرهونة في دين وسبع بنات قاصرات ووالدين فقيرين وزوجة، فقسّم الشّيخ جوابه إلى قسمين، بيّن في الجزء الأوّل منه كيف تتمّ النّفقة على الورثة من مال مورّثهم مراعاة لمصلحتهم، وتولّى تقسيم التّركة على أصحابها في الجزء الثّاني من جوابه.

❖ وكانت الفتوى الثّانية حول هبة ثروة لبنت دون إخوتها، فبيّن الشّيخ أنّ ذلك مكروه عند المالكيّة، وإنْ وقع صحّ.

❖ وكانت الفتوى الثّالثة حول مسجد وهبه فرنسيّ للمسلمين ليؤدّوا فيه فرائضهم، فبيّن الشّيخ الإمام شروط التبرّع في القربات الدّينية وهو أنْ يكون المتبرّع مسلمًا، وعدَّ صلاة الجمعة والعيدين والاعتكاف في هذا المسجد باطلة، وقاس الصّلوات الخمس فيه على الصّلاة في سائر البيوت.

❖ وكانت الفتوى الرّابعة عن حكم الصّلاة في مسجد أقيم بأرض وقف، تمَّ الاستيلاء عليها من طرف الدّولة وبناءها فوقها، فعدَّ الشّيخ الصّلاة جائزة، ولمستحقيّ الوقف المطالبة باستحقاقهم الأرض.

❖ وقدّمت الفتوى الخامسة لأعضاء المجلس المالكي الذي كان يترأسه الشّيخ الإمام، وهي عن التّحبيس على الأولاد وعقبهم بشرط العزبة والتأيّم في حقّ الأنثى، فبيّن الأعضاء مناب الأصول والأعقاب.

❖ أمّا الفتوى السادسة فهي حول التّحبيس على البنين دون البنات، فبيّن الشّيخ رأي المالكيّة في المسألة بين مبطل لذلك الحبس وهو رواية عن ابن القاسم، وبين موافق لذلك الحبس مع الكراهة وهو رواية علي ابن زياد، وذكر الشّيخ الإمام أنّ العمل جرى على قول ابن زياد قديمًا وحديثًا.

❖ وأمّا ما يخصّ فتوى العمرى المعقّبة، فهذه الفتوى هي استفسار قدّم لشيوخ الزّيتونة، وتولّى الشّيخ الجواب عنه بصفته شيخ الإسلام المالكي، وكان نصّ السّؤال طويلاً، ويشمل مسألة

فقهيّة تحتوي على استفسار مشفوع بآراء الفقهاء القدامى والمتأخّرين من تونس، ويؤكّد التّساؤل على أنّ السّائل عارف بأحكام الوثائق، وكان جواب الشّيخ الإمام موجزًا، حيث وضّح في بدايته أنّ العمرى لمّا وقعت معقّبة فهي تعدّ من قبيل الحبس، ثمّ بيّن حقوق المستحقّين.

❖ وكانت الفتوى الثّامنة عَمّا بقي في آلة صبّ الزّيت بعد الكيل والاحتياط، هل ذلك حقّ للمشتري أم هو من حقوق البائع؟ فأجاب بأنّ كلّ ما تعلّق بالمصبّ أمر طفيف معفوّ عنه.

8- فتاوى المعاملات الماليّة :

❖ أفتى الشّيخ الإمام خمس فتاوٍ تهمّ الأسهم الماليّة والرّهون، منها ثلاث فتاوى تولّت نشرها «جريدة الوزير» سنة 1338هـ/1920، وكذلك مجلّة الفجر، وهي الفتاوى الأولى التي نشرت له في تونس تحت إمضاء : ط.ع، وقد تأكد الدّكتور محمّد السويسي من نسبة هذه الفتاوى إلى الشّيخ الإمام[1].

❖ وكانت الفتوى الأولى حول إباحة بيع السّهام الماليّة.

❖ وكانت الفتوى الثّانية حول حكم التّعامل بالأوراق الماليّة في الصّرف، وهل النّسيئة فيها تمنع أولا؟ وكان جواب الشّيخ مطوّلا حيث بدأه بتعريف أنواع الرّبا الأربعة، ثمّ قدّم طريقة التّعامل بالدّيون الجائزة والممنوعة، وبيّن أشكال التّعامل بالصّرف المباحة، وعدَّ النّوع المستفتى فيه من وادي بيع الدّين مع اتّحاد المدين وهو جائز، ثمّ ألمع إلى الممنوع من بيع الدّيون.

❖ وكانت الفتوى الثّالثة حول «حكم تصريف أوراق الدّيون» كالكمبيالات بمعجّل أو بإسقاط بعض الحقّ، واشترط الشّيخ للتّعامل بهذه الأوراق عدم الزّيادة فيما يأخذه ربّ الدّين على ما يدفعه، وقال بالجمع بين الرّهن وبين توكيل المرتهن على استخلاصه واستيفاء دينه منه.

❖ ونشرت المجلّة الزّيتونية فتويين في هذا الباب، كانت الأولى حول «رهن الزّيت لدى البنوك»، وقد أجاز الشّيخ الإمام هذا التّعامل شريطة أنْ لا يدفع مالك الزّيت فائضًا ربويّا، واعتبر ما التزمت به الدّولة من دفع ما يلزم من الرّبا لا يؤاخذ بفعله مالك الزّيت.

1- السّويسي : الشّيخ ابن عاشور مفتي تونس الأشهر : 08

❖ وكانت الفتوى الثّانية حول «القرض برهن»، وصورة الفتوى أنْ يقرض صاحب المعصرة مالاً لمالك الزّيتون لاحتياجه إليه، شريطة أنْ يتمّ عصر الزّيتون عند المقرض، فعدَّ الشّيخ هذه المعاملة من قبيل القرض برهن وهو جائز، وأطنب في تبيين حكم الإباحة مستدلاّ بآراء كبار المالكيّة.

9- فتاوى الأقضية والشّهادات :

❖ وجدت فتوى واحدة للشّيخ الإمام تولّت نشرها المجلّة الزّيتونية حول تحليف الشّاهد بالطلاق، ولقد بيّن الشّيخ رحمه الله أنّ القاضي لا يجوز له أن يحلّف الشّاهد باليمين على صدق شهادته، وعدَّ أنّ تحليف الشّاهد بالطلاق عبثًا، وقدّم مضارّ ذلك.

10- فتاوى مستحدثة علميّة وسياسيّة :

❖ أفتى الشّيخ فتوى علميّة حول حكم قراءة القرآن الكريم في المذياع، وسبب عدّها علميّة أنّها صدرت سنة 1936، لمّا كان المذياع في السّنوات الأولى من اكتشافه ودخوله بيوت المسلمين، ويجب وضع جواب الشّيخ في إطاره الزّمني.

❖ ذكرت ذلك لأنّ كبار شيوخ مصر وقتئذ صرّحوا بحرمة قراءة القرآن في الرّاديو، في حين قال بجواز ذلك كبار شيوخ الزّيتونة وهما الشّيخ الإمام والشّيخ جعيّط، وكان جواب الشّيخ الإمام لطيفًا جدًّا فليتأمّل.

❖ وختمتُ فتاوى الشّيخ بالفتوى التي ابتلي من أجلها، والتي اتّهم فيها بالتواطئ مع المستعمر، ولم تظهر براءة الشّيخ إلاّ بعد وفاته باثنتي عشرةَ سنة، حيث قدّم المرحوم حمادي السّاحلي نصّ الفتوى الأصليّ الذي برّأ ساحة الشّيخ، ثمّ وضّح المسألة الشّيخ محمود شمّام في كتابه «أعلام من الزّيتونة».

❖ وفي الختام فإنّ فتاوى الشّيخ ابن عاشور تدلّ بحقّ على عمق ثقافة الرّجل الإسلاميّة، وعلى عمق عقيدته الفائقة على الاستنباط، وتصوّر جانبًا من حياة المجتمع العربيّ في عصره، وتبيّن جانبًا من القضايا التي كانت تشغل بال المسلمين في النصف الأوّل من القرن العشرين.

القسم الثّاني

البّاب الأوّل
فتاوى العقيدة

1- قراءة القرآن على الجنازة : الزّهرة : 1936/1355.

2- حكم قراءة القرآن عند تشييع الجنازة : الزّهرة : 1936/1355.

3- قراءة القرآن على الجنازة وحكم البدعة والمنكر :الهداية : 1936/1355.

4- القراءة على الجنازة منكر : الزّهرة : 1936/1355.

5- حكم المكروه في العبادات : الزّهرة : 1936/1355.

6- حكم إهداء ثواب الصّلاة إلى الميت : النهضة : 1938/1356.

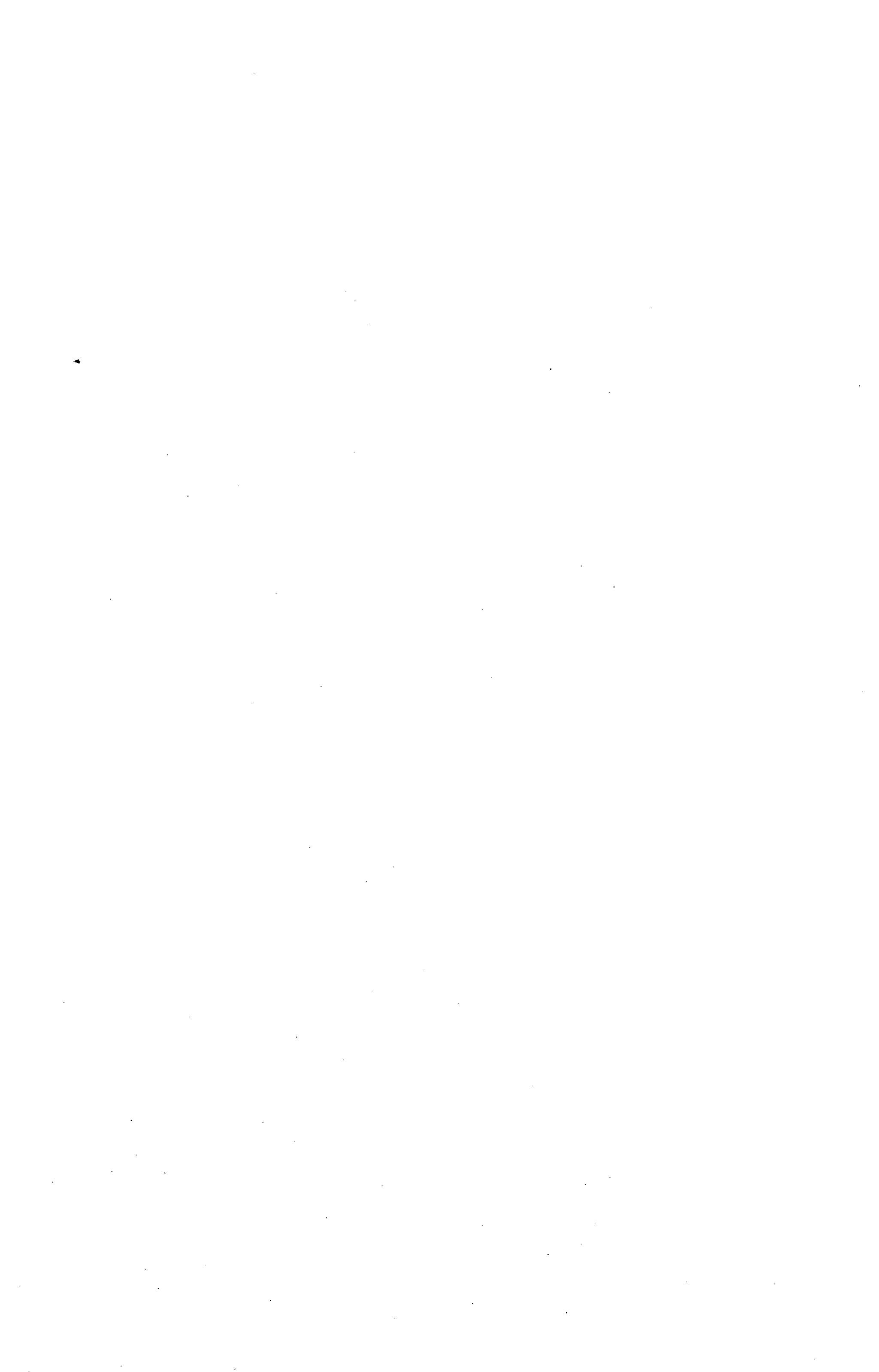
7- وصول ثواب الصدقة و القرآن إلى الميت : النهضة : 1937/1356.

8- حكم قراءة القرآن في الأسواق : الزّهرة : 1937/1356.

9- لا عزاء بعد ثلاث : المجلّة الزّيتونية : 1939/1358.

10- لا صفر : المجلّة الزّيتونية : 1937/1356.

11- حكم صلاة الأربعاء السّوداء : 1937/1356.



الفتوى رقم : 1

قراءة القرآن على الجنازة 1

قدّمت للشّيخ الإمام ثلاثة أسئلة حول قراءة القرآن في الجنازة في جريدة الزّهرة.

السّؤال الأوّل : من المستفتي مصطفى الشنّوفي من حمام الأنف جاء فيه : «هل تجوز قراءة القرآن في الأماكن القذرة على قارعة الطّريق، وعدم الاحتشام في تلاوة القرآن والخشوع[1]».

السّؤال الثّاني : من المستفتي التهامي عزيز اليانقي من جزيرة قرقنة، جاء فيه بعد الديباجة: «وحيث ثبت أنّ السّنة في المختصر وفي تشييع الجنازة وفي الدّفن هو الصّمت، ظهر أنّ قراءة القرآن في المواضع الثلاثة خلاف السّنة، وخلاف السّنة إنّما هو بدعة، وقد حكم بالكراهة مطلقًا في ذلك أبو محمّد عبد الله بن أبي جمرة»[2] (1296/695) في شرحه لمختصر البخاري حيث قال : «مذهب مالك كراهة القرآن في هاته المواقع لأنّنا مكلّفون بالتّفكير والاعتبار، ومكلّفون بالتدبّر في القرآن، فآل الأمر إلى إسقاط أحد العملين»[3]. وما أشبه عصر ابن لبّ[4](1380/782) وابن سراج[5](1444/848) والموّاق[6](1492/897) بهذا العصر وأهله، وها أنا سائل جنابكم

1-- جريدة الزّهرة ع 8706 : 18 محرم 10/1355 أفريل 1936.

2-- مخلوف : شجرة النّور : 199 رقم 674 – الحجوي : الفكري السّامي : 234/2.

3-- راجع رأي ابن أبي جمرة في : الآبي : جواهر الإكليل : 113/1.

4-- هو أبو سعيد فرج بن قاسم بن لبّ : راجع مخلوف : ن.م : 230 رقم 826 – الحجوي : الفكر السامي : 248/3.

5-- هو أبو القاسم محمّد بن محمّد الغرناطي : راجع مثلا مخلوف : ن.م : 248 رقم 893 – الحجوي : م.ن : 257/2.

6-- هو أبو عبد الله محمّد بن يوسف : مخلوف : ن.م : 272 رقم 961، الحجوي : ن.م : 263/2.

يا صاحب السّماحة والفضيلة بقطع النّظرعن الكراهة و الجواز : أهل تلك الصّيغة التي يقرأ بها مشيّعو الجنازة قول الله تعالى كنطقهم بلفظة «غفور» بدون واو، و«رحيم» بدون ياء، و«عذاب» بدون ألف، ويجعلون لا النّافية فيه لام ابتداء ونون المتكلّم ومعه غير نون جمع المؤنّث، ويقطعون كلام الله محافظة على الصّيغة و على أصواتهم، فهل يباح لهم القراءة بهذه الصّيغة سواء كانوا مع الجنازة أم في مواقع أخرى أو يحرم عليهم؟

وهل تلك الأجرة التي يأخذها مشيّعو الجنازة من أولياء الميّت على تلك القراءة جائزة أم لا؟ وهل تعدّ صدقة أم لا؟ وهل تدخل في مؤن التّجهيز ويقضى بها إن شحّ بعض الورثة أم لا؟ فالرّجاء منكم جوابًا شافيًا أبقاكم الله.[1]

السّؤال الثّالث : من المستفتي محمّد بن إبراهيم اللموشي من بلد توزر جاء فيه بعد الديباجة: «ما قولكم دام مجدكم هل سنّة النّبي صلّى الله عليه وسلّم تنسخ بعد وفاته باختلاف الزّمان أم لا؟ وهل قول وفعل العلماء يصحّ أنْ يكون دليلاً على جواز ما كان مخالفًا للسنّة، أو فعل الصّحابة والسّلف الصّالح رضي الله عنهم أم لا؟ وهل العرف الحادث من النّاس يصحّ جعله دليلاً على جواز رفع الصّوت خلف الجنازة أم لا؟ وهل إذا ادّعى المتفكّر التّشويش برفع الصّوت يصدّق أم لا؟ وهل يأثم من يشوّش على غيره برفع الصّوت خلف الجنازة أم لا؟ أفيدونا مأجورين ولكم منّي جزيل الشّكر ومن الله الثّواب سلفًا».[2]

الجواب : أمّا بعد، فقد اطلعت في عدد 8706 وعدد8724 وعدد8737 من جريدة الزّهرة على أسئلة موجّهة إليّ : أحدهما من بلد حمام الأنف والآخر من جزيرة قرقنة، والثّالث من توزر فيما عرض للسّائلين من إشكال أثار لهم أسئلة تعرف بما يتضمّنه جوابنا هذا، فيأخذ كلّ سائل مبتغاه.

اعلم أنّ موضوع الفتوى الصّادرة هو أنّ قول مالك : إنّ السنّة في تشييع الجنازة السّكوت[3]. والقراءة في الجنازة مكروهة عنده[4]، وإنّها عند فريق من العلماء مستحبّة غير مكروهة لقصد انتفاع

1-- جريدة الزّهرة : ع 8724 : 10 صفر 1355/ ماي 1936.

2-- جريدة الزّهرة : ع 8737 : 23 صفر 1355/ماي 1936.

3-- سحنون : المدونة : 158/1.

4-- وأيضًا عند الأحناف : جماعة : الفتاوى الهندية : 163/1.

الميت بثوابها[1]. فمدرك مالك هو التيمّن بقصد التأسّي بالفعل الواقع في زمن رسول الله صلّى الله عليه وسلّم وزمن أصحابه، فالمراد بالسنّة الطّريقة التي كان عليها رسول الله صلّى الله عليه وسلّم[2]. ولما كان مالك لا يرى وصول ثواب قراءة القرآن للميّت، لم يوجد في نظره ما يعارض مقصد التأسّي، فلأجل ذلك قال بكراهة القراءة فيها.

وأمّا الذين خالفوه فمدركهم أنّ السّكوت ترك، فلا يدّل على استحباب السّكوت ولا على كراهة ضدّه، وقد عارضه آخر حسن وهو التبرّك بقراءة القرآن ووصول ثواب ذلك للميّت، فهم يرون في السّكوت في الجنازة فضيلة بركة التأسّي، وفي القراءة فضيلة وهي وصول الثّواب للميّت، واعتضدوا بحديث قراءة سورة يس[3]، وليس بين الحالتين عندهم تعارض، وبذلك يتّضح أنّهم لا يقولون بأنّ استحباب القراءة من نسخ سنّة السّكوت بغيره، لأنّ شرط تحقيق ماهية النّسخ أنْ يقع التّعارض بين الدليلين النّاسخ والمنسوخ.

فالانتقال من فضيلة إلى أخرى ليس بنسخ لعدم التّعارض؛ لأنّ كلاهما مرغّب فيه، ثمّ إنّ مثل تلك القراءة عند القائلين باستحباب جميع الأذكار التي ثبت في الشّرع أنّ لقائلها ثوابًا، للاشتراك في وصول الثّواب للميّت والتبرّك بتلك الأقوال.

وأقوال العلماء المجتهدين و المؤيّدين لهم من المرجّحين دليل للجواز بالنّسبة لمن يقلّدهم[4]، لأنّ أقوالهم لا تكون إلا مستندة لأدّلة شرعيّة من كتاب أو سنّة أو إجماع أو قياس أو استدلال، وما عدا الأذكار من الأقوال لا قربة فيه، فإذا كان محرّمًا مثل النّياحة وجب النّهي عنه[5] وإلا فهو

1-- ر : مثلاً : النّووي: شرح مسلم 89/7 وما بعدها – القرافي : الفروق : الفرق : 172 : 192/3.

2-- الجرجاني : التعريفات : 134.

3-- قال صلّى الله عليه وسلّم : ما من ميّت يقرأ عند رأسه سورة يس إلا هوّن عليه. وفي الدّهلوي قال صلّى الله عليه وسلّم : اقرؤوا على موتاكم يس : حجّة الله البالغة : 35/1. أبو داود : السّنن : كتاب الجنائز : باب القراءة على الميّت : 489/3 – أبو الحسن : كفاية الطالبّ الرّباني : 360/1.

4-- الشّاطبي : الموافقات : 292/4.

5-- ر : مثلاً : القرافي : الفروق : الفرق 100 : 171/12 – ابن جزي : قوانين الأحكام الشرعيّة : 114. ابن راشد : اللّباب : 32 أبو الحسن : كفاية الطالب الرّبّاني : 361/1. الدّهلوي : حجّة الله البالغة : 32/2 – عاشور : أحمد عيسى : الفقه الميسّر : 124. وفي الفتاوى الهنديّة : النّياحة مكروهة فقط عند الأحناف : 1/ 162 – وذكر العسقلاني أنّ المراد بالكراهة هنا كراهة التّحريم : فتح الباري : 3/ 160.

لغو، ولا أحسب أنّ فيما يقرؤه المسلمون في الجنائز ما هو كفرٌ أو مفض إلى كفر، والإقدام على نسبتهم إلى هذا ليس بالأمر الهيّن.

وفي الأحاديث الصّحيحة وعيد شديد لمن يرمي المسلم بالكفر بدون وجه بين[1]، وإذا كان في نطق بعض القارئين ما قد يخلّ لسامعه فساد المعنى ينبّه عليه، على أنّ بعض التّغيير لا يغيّر المعنى كنقص بعض المدود وزيادتها، وللعرب في إشباع الحركات وزيادة المدود وحذفها لغات كثيرة، وأمّا ما عسى أنْ يقع من تحريف في القراءة، فأمر يرجع إلى شروط القراءة في القارئ وفي المكان والصّفة وحكم اللّحن في قراءة القرآن سهوًا أو عمدًا، كلّ ذلك مبيّن في الفقه وتفصيله يطول[2].

وهو غير خفّي عن العلماء، فإذا سمعوا ما يصل إلى حدّ المنكر فعليهم تغييره، لأنّ شرط تغيير المنكر العام معرفة اختلاف العلماء، أن لا يغيّر إلا المنكر المجمع على أنّه حرام كما يبيّنه علماء المذهب.

وأمّا الوقف في غير موضع الوقف، والابتداء من غير موضع الابتداء، فجوابه أنّ مراعاة أنواع الوقف من لازم وجائز وممنوع إنّما هو من اصطلاح القرّاء، فالمراد من اللّزوم والوجوب الوجوب الصّناعي كما يقول النّحاة رفع الفاعل واجب[3]، وليس يراد الوجوب الشّرعي الذي يعاقب على تركه.

نعم هو اصطلاح حسن؛ لأنّ فيه زيادة بيان لمعاني القرآن، وليست مخالفة ما بُيّن من الوقف أمرًا يترتّب عليه اختلال في معاني القرآن، لأنّ المعاني بيّنة واضحة بما يسبقها وما يلحقها، وليس في القرآن موضع يجب شرعًا الوقوف عنده ولا موضع يحرم الوقف عنده.

نعم إذا قصد القارئ إبهامًا لمن ليس متمكّنًا في الإسلام أو تضليلاً لعقائد المسلم، أو قصد مزحًا مثل أن يقتصر ابتداءً ووقفًا على قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّـهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ﴾[4]. أو يقتصر على

1-- ر: مثلاً: البخاري: فتح الباري: 514/10: كتاب الأدب: باب من أكفر أخاه بغير تأويل: قوله صلّى الله عليه وسلّم: إذا قال الرجل لأخيه يا كافر فقد باء به أحدهما.

2-- ر: مثلاً: القرطبي: الجامع لأحكام القرآن: 10/1 ومابعدها.
الغزالي: أبو حامد: إحياء علوم الدّين: 275/1 ومابعدها.

3-- مثلاً: الجارم: علي: النّحو الواضح: 27/1 وما بعدها.

4-- قال تعالى: ﴿لَّقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّـهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ وَمَا مِنْ إِلَـٰهٍ إِلَّا إِلَـٰهٌ وَاحِدٌ﴾، سورة المائدة: 73.

قوله تعالى : ﴿ فَوَيْلٌ لِّلْمُصَلِّينَ ﴾[1] كما في قول الشّاعر مازحًا : «لكنّه قال ويلٌ للمُصلّين» كان ذلك حرامًا أو كفرًا، وذلك في مقصد القارئ لا في حكم الوقف والابتداء، وهذا معنى قول ابن الجزري[2] (1429/833).

الرجز

وليس في القرآن من وقف وجب ولاجوازًا غير ماله سبب[3]

أمّا الجهر بالقراءة فالتوسّط فيه أولى؛ لأنّه أعون على المداومة، ولأنّه أدخل في السّكينة والوقار، ولكنّ الصياح به ليس بحرام، ولم يحدّد الفقهاء للجهر به حدًا، فإذا فعله المسلمون فقد فعلوا ما هو جائز، فلا يغيّر عليهم، وليس الاحتجاج في هذا بمجرّد عمل العلّة المسمّى بالعرف، ولكن الاحتجاج بالإباحة التي خوّلها لهم الشّرع، وليس لأحد أن يمنعهم من ذلك بعلّة أنّه يشوّش على المتفكّرين، لأنّ التّفكير مجرّد اعتبار بالموت لا يضرّه جهر الصّوت، وكذلك اختلاف أحوال القارئين في المأتم من جلوس وقيام واضطجاع، فهذه الأحوال ليس واحد منها شرطًا في القراءة.

قال الشّيخ ابن أبي زيد[4](386/996) : ويقرأ الرّاكب والمضطجع والماشي من قرية إلى قرية[5]، أمّا المرور في الطّرقات التي فيها نجاسة، فإن كانت النجاسة ممّا لا تخلو الطّرقات عن أمثالها كروث الدواب، فهو معفوّ عنها إذ لا يكاد يشعر المارّ بها ولا يحترز عنها، وإنْ تفاقمت بحيث غلبت على الطّريق أو بعضه، يصير الطّريق كالبيوت المعدّة للأقذار فتكره القراءة حينئذ على حكم القراءة في الحمام[6]، فالواجب السّكوت عن القراءة إلى أنْ يجتاز الموضع النّجس، وأمّا أخذ الأجرة على قراءة القرآن. فاعلم أنّ أخذ الأجر على القراءة جائز باتّفاق الأئمّة الأربعة، ومن هذا القبيل الأحباس الكثيرة المرتّبة لقرّاء القرآن وللذّاكرين في المساجد، وغيرها من عهود

1-- قال تعالى : ﴿ فَوَيْلٌ لِّلْمُصَلِّينَ الَّذِينَ هُمْ عَن صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ ﴾، الماعون : 4-5.

2-- هو محمّد بن محمد الجزري الشّافعي : السّخاوي : الضّوء اللاّمع : 255/9. كحالة : معجم المؤلّفين : 291/11-292.

3-- القاري : علي : المنح الفكريّة على متن الجزريّة : 54.

4-- هو عبد الله بن أبي زيد القيرواني : مخلوف : 96، رقم 277، كحالة : معجم المؤلّفين : 73/6.

5-- ر : مثلاً : ابن ناجي : شرح الرسالة : 403/2.

6-- سحنون : المدوّنة : 91/1 – العدوي : حاشيته على الرّسالة : 448/2.

القرون الأولى في الإسلام إلى الآن صادرة عن العلماء وغيرهم، ولم ينكرها أحد[1].
أمّا إذا امتنع من دفع أجرة القراءة فلا يقضى عليهم بذلك، وإذا أوصى الميّت نفذت وصيّته في ثلث تركته[2].

1-- مثلاً : إكمال الإكمال : 143/3 ، ابن حجر : فتح الباري : 453/4 ، الدّسوقي على الدردير : 423/1
2-- سحنون : المدوّنة : 229,228/4. الزّهرة ع 8447 : 4 ربيع الأوّل 1355/مارس 1936.

الفتوى رقم : 2
حكم قراءة القرآن عند تشييع الجنازة 2

السّؤال : الحمد لله والصّلاة و السّلام على سيّدنا محمّد وعلى آله وصحبه.

أما بعد، فقد سئلت أسئلة عديدة بعضها كتابيّ و بعضها شفاهيّ، محصلها طلب معرفة حكم قراءة القرآن عند تشييع الجنازة، أو حول الميّت، أو حول قبره عند دفنه، وهل ذلك منكر يجب تغييره أو غير منكر، فإنّه قد حصلت في هذه القضيّة مشاجرات بين من ينكرون ذلك وبين أقارب بعض الأموات، وحدث من الخلاف بين المنكرين والمرخّصين ما أوشك أن يوقع فتنة؟

الجواب : إنّ السّنة في المحتضر وفي تشييع الجنازة وفي الدّفن الصّمت للتفكّر والاعتبار[1]، فإذا نطق الحاضر فليكن نطقه بالدّعاء للميّت والرّحمة، فإنّ دعوة المؤمن لأخيه بظهر الغيب مرجوّة الإجابة، وأمّا قراءة القرآن عن الميّت حين موته و حين تشييع جنازته وحين دفنه، فلم تكن معمولاً بها في زمن رسول الله صلّى الله عليه وسلّم وزمن أصحابه، إذ لم ينقل ذلك في الصّحيح من كتب السّنة والأثر، مع توفّر الدواعي على نقله لو كان موجودًا، إلا الأثر المرويّ في قراءة سورة يس عند رأس الميّت وقت موته[2] على خلاف فيه، ولهذا كان ترك القراءة هو السّنة وكان أفضل من القراءة في المواطن الثلاثة المذكورة، وحينئذ فتكون قراءة القرآن في تلك المواطن إمّا مكروهة أو مباحة غير سنّة، فتكون مندوبة في جميعها، وإمّا مندوبة في بعضها دون بعض، وفي حمل حكمها على أحد

1-- سحنون : المدوّنة : 158/1.

2-- أبو داود : السّنن : كتاب الجنائز : باب القراءة على الميّت : 489/3، وفي الدّهلوي قال صلّى الله عليه وسلّم : اقرؤوا على موتاكم سورة يس : حجّة الله البّالغة : 35/1.

هذين الوصفين على الإطلاق أو بالتّفصيل خلاف بين علماء المذهب ومن وافقهم رحمهم الله.

فذهب مالك وجمهور أصحابه إلى أنّ القراءة في تلك المواطن الثلاثة مكروهة[1]، حكى عنه الكراهة ابن بشير[2](1131/526) من رواية أشهب[3] (819/204)، وابن الحاجب[4](1249/646) في المختصر بطريق المقابلة.

إذ قيل : وتوجيه المختصر إلى القبلة مستحبّ غير مكروه على الأصحّ، وكذلك قراءة القرآن عنده، وصرّح بنسبة قول الكراهة إلى مالك الخليل[5](1366/776) في توضيحه[6] وفي مختصره في عداد المكروهات[7]، وذلك مجمل قول المدونة... قلت : فهل يقرأ على الجنازة في قول مالك؟ قال : لا[8]، قال أبو الحسن[9] (1532/939) في شرح المدوّنة : قال عبد الحقّ[10] (1073/466): «لأنّ ثواب القراءة للقارئ ولا ينتفع به الميّت، فلا معنى للقراءة عليه» وفي سماع أشهب من العتبيّة : «سئل مالك عن قراءة يس عند رأس الميت؟ فقال : ما سمعت بهذا، وما هو من عمل النّاس».

أقول : فمستند الكراهة في قول مالك أمران :

أحدهما : إنّ هذا لم يؤثّر في السنّة كما هو صريح رواية أشهب في العتبيّة.

الثّاني : إنّ مالكًا لا يرى انتفاع الميّت بقراءة الحيّ عليه أو له، ولا يرى صحّة إهداء ثواب القراءة للميّت كما يؤذن به تعليل عبد الحقّ.

1- سحنون : المدوّنة : 158/1.

2- هو أبو الطّاهر إبراهيم التنوخي : مخلوف : شجرة النّور : 126 ، رقم 367.

3- هو أبو عمرو أشهب بن عبد العزيز : ابن النّديم : الفهرست : 281. عياض : المدارك : 447/2.

4- هو أبو عمرو عثمان بن عمر : ابن خلّكان : وفيات الأعيان : 395/1. مخلوف : ن.م : 167، رقم : 525.

5- هو خليل ابن اسحاق الجندي : مخلوف : ن.م : 223، رقم 794. كحالة : معجم المؤلفين : 114/4.

6- خليل : التّوضيح مخطوط رقم 12255 : 246/1. طبع الكتاب مؤخّرًا.

7- الموّاق: التاج والإكليل : 238/2.

8- سحنون : المدوّنة : باب ماجاء في القراءة على الجنائز : 158/1.

9- هو أبو الحسن علي بن محمّد المنوفي : مخلوف : شجر النّور : 273، رقم 1007.

10- هو عبد الحقّ بن محمّد بن هارون الصّقلي : عياض : المدارك : 774/4. مخلوف : ن.م : 116، رقم 324.

وهذا أيضًا قول الشّافعي[1]، فرجعت القراءة على الميّت عند مالك إلى أنّها فعل قصد به القربة، ولم يجعله الشّارع قربة فيكون مكروهًا.

والمراد بالكراهة أنّه يثاب على تركه ولا يعاقب على فعله[2]، كما هو المتبادر من الكراهة بالمعنى المصطلح عليه عند الفقهاء، وليس المراد بالكراهة الحرمة كما توهّمه الشّاطبي في كتاب الاعتصام، مستندًا إلى أنّ الإمام قد يعبّر بالكراهة و يعني بها الحرمة[3] ؛ لأنّ كلام مالك لم يقع فيه لفظ الكراهة بل هي من تعبير فقهاء مذهبه تفسيرًا لمراده، لأنّ علماء مذهبه متّفقون على أنّ مراد مالك من كلامه في المدوّنة و في السّماع، هو الكراهة بالمعنى المصطلح عليه في الفقه، ولأنّ دليل التّحريم لا وجود له فيحمل كلام مالك عليه، ولهذا فإنّه تفسير الكراهة بالحرمة تَقَوُّلٌ عليه، والإقدام على التّحريم أمر ليس بالهيّن إذا لم تقم عليه الأدّلة الصريحة.

وذهب اللّخمي[4] (478 / 1085) وابن يونس[5] (451 / 1059) وابن رشد[6] (520 / 1126)، وابن العربي والقرطبي[7] (671 /1273) وابن الحاجب وابن عرفة[8] (803 /1401) من علماء المالكيّة إلى أنّ القراءة مستحبّة في المواطن الثلاثة إذا أريد إهداء ثوابها إلى الميّت بناءً على ما اختاروه، واختاره جمهور علماء المسلمين من تصحيح انتفاع الميّت بما يهديه له الأحياء من ثواب قراءة القرآن[9]؛ وذلك أيضًا منسوب إلى أبي حنيفة رحمه الله، إلاّ أنّ أبا حنيفة اشترط أن لا يقرأ عند الميّت إلا بعد غسله[10].

1- ر : مثلاً : النّووي : الأذكار : 150 – الزّحيلي : الفقه الإسلامي وأدلته : 551/2.

2- ر : مثلاً : حسّان : حسين حامد : أصول الفقه : 68/1.

3- الشّاطبي : الاعتصام ط : مصر : 2 /44 وما بعدها.

4- هو أبو الحسن علي بن محمّد الربعي مخلوف : شجرة النّور : 117، رقم : 326. الزّركلي : الأعلام : 148/5.

5- هو أبو بكر محمّد بن عبد الله التّميمي : عياض : المدارك : 800/4. مخلوف : ن.م : 111، رقم : 492.

6- هو أبو الوليد محمّد بن أحمد بن رشد الجد : ابن فرحون : الديباج : 248/2. الزّركلي : ن.م : 210/6.

7- هو أبو عبد الله محمّد بن أحمد : ابن فرحون : ن.م : 308/2. ابن العماد : شذرات الذهب : 335/5.

8- هو أبو عبد الله محمّد بن عرفة الورغمي : مخلوف : ن .م : 227، رقم : 817، الحجوي : الفكر السّامي : 249/2.

9- القرافي : الفروق : الفرق : 172 : 192/3 – النّووي: شرح مسلم : 69/7. الدّهلوي : حجّة الله البالغة : 2/32-36. الزحيلي : الفقه الإسلامي وأدلته : 550/2.

10- ر : مثلاً : ابن عابدين : رد المحتار : 799/1.

وتأوّل هؤلاء قول مالك بالكراهة بأنّه كرهه لمن فعله باعتقاد التسنّن، أي : اعتقاد كونه سنّة[1].
وذهب عبد الملك بن حبيب[2] (853/238) من أصحاب مالك إلى أنّ قراءة سورة يس عند رأس الميّت سنّة، وروي في ذلك حديثًا عن النبي صلّى الله عليه وسلّم[3]؛ ورواه أيضًا النّسائي[4] (915/303) وأبو داود[5]، ولم ينقل عن ابن حبيب رأي في قراءة غير سورة يس، ولا في قراءتها في مواطن أخرى من مشاهد الجنازة.

وذهب الشّافعي وأحمد[6] رحمهما الله ووافقهما عياض والقرافي[7](1285/684) من المالكيّة[8]، وبعض الحنفية إلى استحباب القراءة عند القبر خاصّة[9]، قالوا : لتحصل للميّت بركة المجاورة، كمجاورة دفن رجل صالح، فهذه أربعة أقوال للمالكيّة وغيرهم من علماء الأمصار، وكلّها عدا قول ابن حبيب منها في خصوص سورة يس، تجري في تلاوة الأذكار عند الميّت في المواطن الثلاثة، إذا كانت تلك الأذكار ممّا ثبت أنّه يثاب عليه شرعًا، مثل الهيللة والتّسبيح بصيغة المأثور والصّلاة على النّبي صلّى الله عليه وسلّم[10].

أمّا الأقوال التي لم يثبت في الشّريعة ثوابٌ لقائلها، ولا هي دعاء للميّت فلا يختلف علماؤنا في كراهة تلاوتها في المواطن الثلاثة، لانتفاء ما عارض دليل الكراهة عندهم، من رجاء الثّواب الحاصل من تلاوة القرآن والأذكار المشروعة.

1- ر : مثلاً : الدّردير : الشّرح الكبير : 423/1.

2- عياض : المدارك : 30/3 ، الذهبي : تذكرة الحفاظ : 537/2.

3- قال صلّى الله عليه وسلّم : «ما من ميّت يُقرأ عند رأسه سورة يس إلاّ هُوّن عليه» وفي ابن ماجة قال صلّى الله عليه وسلّم «اقرؤوا على موتاكم سورة يس» : باب ما جاء فيما يقال عند المريض إذا حضر : 466/1.

4- الحافظ أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب : الذّهبي : ن.م : 688/2 ابن العماد الحنبلي : شذرات الذّهب : 239/2.

5- أبو داود : السّنن، كتاب الجنائز : باب القراءة على الميّت : 489/3.

6- ابن قدامة : المغني : 566/2 ومابعدها.

7- هو أبو العبّاس أحمد بن إدريس : الحجوي : الفكر السّامي : 233/2. مخلوف : شجرة النّور: 188 ، رقم : 627. كحالة: معجم المؤلفين : 158/1.

8- القرافي : الفرق : 172 : 190/3 وما بعدها. الونشريسي : المعيار : 327/1-331.

9- الزحيلي : الفقه الإسلامي وأدلّته : 551/2.

10- ر : مثلاً : الغزالي : الإحياء : 297/1 وما بعدها. ابن حجر : فتح الباري : 200/11.

وبهذا يظهر أنّه لا يوجد من يقول بأنّ قراءة القرآن أو الذّكر في مواطن الجنازة منكر، حتّى يترتّب على ذلك أن يحتسب المسلمون بتغيّره باليد أو باللّسان، بل أقصى حكمها في النّهي أن تكون من قبل المكروه، والمكروه لا يغيّر على فاعله.

وقد جرى عمل كثير من بلاد الإسلام على اتّباع قول الذين رأوا استحباب القراءة، فلأهل الميّت الخيار بين أن يتّبعوا السُنّة أو يتّبعوا المستحبّ.

قال أبو سعيد بن لبّ كبير فقهاء غرناطة في عصره، وهو القرن الثّامن : «إنّ ما جرى عليه عمل النّاس وتقادم في عرفهم وعاداتهم، ينبغي أن يلتمس له مخرج شرعيّ على ما أمكن من وفاق أو خلاف -أي بين العلماء- إذ لا يلزم ارتباط العمل بمذهب معيّن أو بمشهور من قول قائل».

وحكى الموّاق في كتبه عن شيخه ابن سراج خاتمة فقهاء غرناطة في آخر عهدها بالإسلام : أنّه إذا جرت عادة النّاس بشيء ولم يكن متّفقًا على تحريمه، فليتركهم وما هم عليه وليفعل في نفسه ما هو الصّواب.

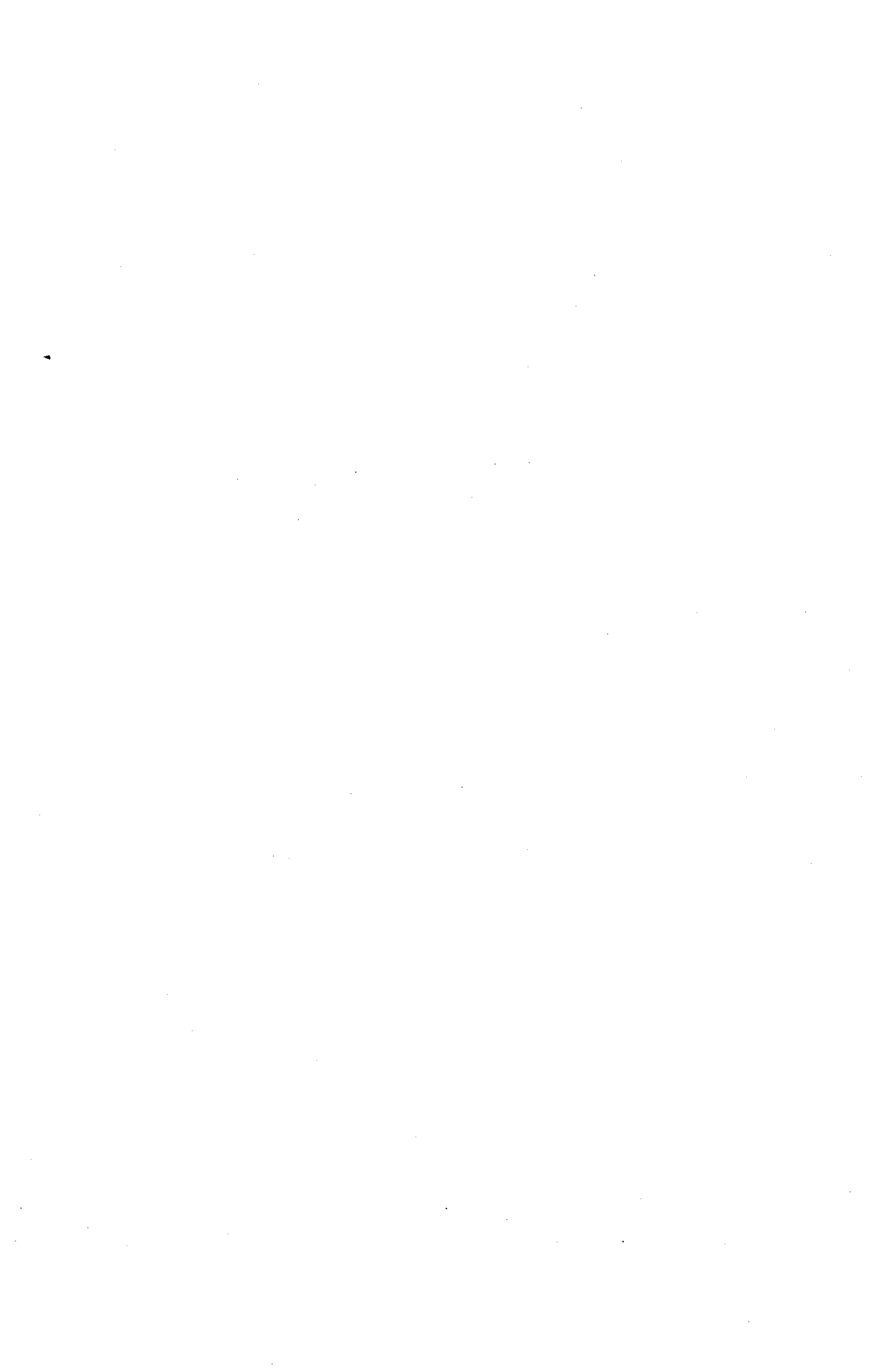
وعليه فكلّ من يتصدّى لمنع أقارب الأموات من تشييع جنائزهم بالقراءة، فقد أنكر عليهم بغير علم، واجترأ عليهم بالتدخّل في خاصّة أمورهم بدون سبب يحقّ له ذلك.

وإنّما شأن العالم في مثل هذا أن يرغّبهم في التأسّي بالسّنة، وبيان أنّها الحالة الفضلى بقول ليّن، فإذا هم تجاوزوا ذلك فحقّ على ولاة الأمور في البلدان، أن يدفعوا على أهل المأتم عادية من يتصدّى بزعمه لتغيير المنكر، دون أن يعلم من كلّ من تَزَبَّبَ قبل إنّ يتحصرم.

هذا حاصل الجواب وقد تضمّن البعض من أقوال أهل المذهب، أفتيتُ به واقتصرت فيه على ذلك دون تطويل ولا تأصيل، لقصد إحاطة أصناف المستفتين بحكم هذه المسألة، وسأتبعه ببيان تأصيل أحكامه ليزداد أهل النّظرتفقّهًا، فإنّهم يحبّون أن يلحقوا الفروع بأصولها و يميّزوا عن خليط ثقالها خالص منخولها.

أفتيت بذلك وأنا محمّد الطّاهر ابن عاشور شيخ الإسلام المالكي في 12 محرّم وفي 4 أفريل 1936/1355 [1].

1- جريدة الزّهرة : ع 8698 : 14 محرم 6/1355 أفريل 1936.



الفتوى رقم : 3

قراءة القرآن على الجنازة وحكم البدعة والمنكر 3

تقديم : قدمت مجلّة الهداية الإسلاميّة المصريّة لصاحبها الشّيخ محمّد الخضر حسين[1] (1958/1377) بيانا و تأصيلاً حول مسألة قراءة القرآن على الجنازة مع تحقيق لحكم البدعة والمنكر للشّيخ الإمام، وفيما يلي البيان.

الجواب : الحمد لله والصّلاة والسّلام على سيّدنا محمّد وآله وصحبه وسلّم:

هذا ما وعدت به آخر جوابي عن سؤال قراءة القرآن على الجنازة من بيان تأصيل : اعلم أنّ المدرك فيما حواه ذلك الجواب يتوقّف على تحقيق معنى البدعة و المحدث و المنكر، وبيان أحكام هذه الأشياء في نظر الشّريعة، إذ قد جرت هذه الألفاظ في كلام الشّارع في سياق الذّم، وربّما توهّم البعض أنّها مترادفة، وتخيّلوا أنّ ما ليس بسنّة هو بدعة فهو منكر، فسمع بعضهم يقول: إنّ هذا الفعل غير جائز، ثمّ يعلّل عدم الجواز بأنّ ذلك مخالف للسنّة، أو يعجب ممّن يقول: إنّ هذا مخالف للسنّة مع أن يقول هو مندوب أو مباح أو مكروه، فاعلم أنّه قد روى الترمذي عن العرباض بن سارية رضي الله عنه[2] (693/75) أنّ رسول الله صلّى الله عليه و سلّم قال : «كلّ

1- راجع ترجمته في : ابن عاشور : محمّد الفاضل : أركان النّهضة 39-43 – تيمور : أحمد : أعلام الفكر الإسلامي : 374 وما بعدها – محفوظ : تراجم المؤلفين : 126/2 وما بعدها – أبو خليل : شوقي : الإسلام و حركات التّحرر العربيّة 98.

2- ر : مثلاً : ابن عبد البرّ : الاستيعاب : 166/3.

بدعة ضلالة»[1]. ورواه مسلم في صحيحه عن جابر بن عبد الله[2] وفي حديث الصّحيحين عن عائشة رضي الله عنها أنّه صلّى الله عليه و سلّم قال : « من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو ردّ»[3]. وقال تعالى : ﴿ وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴾[4].

وفي صحيح مسلم عن أبي سعيد الخدري[5] (692/74) قال : قال رسول الله صلّى الله عليه وسلّم : «من رأى منكم منكر فليغيّره بيده فإن لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبه».[6]

فأمّا البدعة فهي أشهر الألفاظ المتردّدة بين النّاس في موضوعنا. وأصلها في اللّغة : «الأمر الجديد الذي لم يسبق بنظيره»[7]. قال تعالى : ﴿ قُلْ مَا كُنتُ بِدْعًا مِّنَ الرُّسُلِ ﴾[8].

فالبدعة في الإسلام تكون إحداث شيء في أحوال المسلمين ليس له مساس بأمور الدّين، وتكون إحداث شيء يمسّ أمور الدّين، وقد راعى بعض علمائنا كلتا الحالتين وهم الجمهور. وراعى بعضهم الحالة الثّانية وهم النّووي[9] وأبو إسحاق الشّاطبي[10]. وأيضًا بتقصّي جذور المسألة ينبغي شرح المعنيين ليكون البحث مستوفى وتكون الحجّة لنفوس المتردّدين، فعلى رأي الفريق الأوّل عرّف عزّ الدّين بن عبد السّلام[11] (1262/660) في كتاب «القواعد» البدعة فقال : «هي

1- الترمذي : السّنن : كتاب العلم. باب ما جاء في الأخذ بالسنّة و اجتناب البدعة : 44/5.

2- جاء في صحيح مسلم رواية عن أبي هريرة إنّ رسول الله صلّى الله عليه وسلّم قال : «من دعا إلى ضلالة كان عليه من الإثم مثل آثام من تبعه لا ينقص ذلك من آثامهم شيئًا». : شرح النّووي: كتاب العلم : 227/16.

3- البخاري : الصّحيح : كتاب العلم : باب إذا اصطلحوا على الجور : فتح الباري : 301/5.

4- سورة آل عمران : 104.

5- هو سعيد بن مالك بن سنان : ابن حجر : الإصابة : 33/32/2.

6- مسلم بشرح النّووي : كتاب وجوب الأمر بالمعروف : 22/2 ومابعدها.

7- الشاطبي : الاعتصام : 37/1 ط بيروت.

8- سورة الأحقاف : 9.

9- النّووي: شرح مسلم : باب نقض الأحكام الباطلة وردّ محدثات الأمور : 16/12.

10- الشاطبي : الاعتصام : 37/1 ط بيروت .

11- الحجوي : الفكر السّامي في تاريخ الفقه الإسلامي : 20/2

ما لم يعهد في عصر رسول الله صلّى الله عليه وسلّم»[1]. وعلى رأي الفريق الثّاني عرّف أبو إسحاق الشّاطبي في كتابه «الاعتصام» البدعة فقال : «هي طريقة في الدّين مخترعة تضاهي الشّريعة يقصد بسلوكها المبالغة في التعبّد»[2]. فالطّريقة هي العمل أو القول، والمخترعة هي التي لا أصل لها في الشّريعة، ومعنى قوله : «تضاهي الشّريعة» أنّها تشابه الأمور المشروعة وليست منها، فأخرج العادات التي أحدثها النّاس بعد زمن النبوّة كاتّخاذ المناخل وغسل الأيدي بالصابون، وقوله : يقصد سلوكها المبالغة في التعبّد»، مخرج للأمور التي لا تتعلّق بالعبادة ممّا يدخل في أبواب المعاملات والعادات، فاختصّت البدعة على رأي الشّاطبي بما يحدث في العبادات وهي بعض الدّين، لأنّ الدّين اعتقادات ومعاملات وعبادات، وهو اصطلاح جديد.

فإنّ الفقهاء سمّوا محدثات الاعتقاد بدعًا، وسمّوا أصحابها بأهل البدع، وسمّوا بعض أنواع الطّلاق بالطّلاق البدعيّ[3].

وأما المحدث، فهو مرادف للبدعة لغة، وأشهر منها في التبادر، وكذلك هو مرادف لها في اصطلاح الشّرع، لأنّه لمّا كان المراد به في لسان الشّرع ما يحدث من أجناس الأفعال والأقوال، آل معناه إلى معنى البدعة ولكنّه أشهر في اللّغة، فلذلك حسن تفريع البدعة إلى المحدث في حديث: «إيّاكم ومحدثات الأمور، فإنّ كلُّ بدعة ضَلالة»[4].

وصحّ الإخبار عن المحدث بأنّه بدعة فيما رواه أبو داود في حديث العرباض ابن سارية : «كلُّ محدث بدعة وكلّ بدعة ضلالة»[5].

وكان مالك بن انس رضي الله عنه كثيرًا ما ينشد :

الطّويل

وخير أمور الدّين ما كان سنّة وشرّ الأمور المحدثات البدائع[6]

1- العزّ : قواعد الأحكام : 204 – الواعي : البدعة : 88.

2- الشّاطبي : الاعتصام : 73/1.

3- ر: مثلاً: الآبي: جواهر الإكليل : 337/1.

4- الترمذي : باب ما جاء في الأخذ بالسنّة واجتناب البدعة : 44/5-45.

5- أبو داود : السّنن : باب في لزوم السنّة : حديث : إيّاكم ومحدثات الأمور فإنّ كلّ محدث بدعة- الحديث : 13/5-15.

6- الشّاطبي : الاعتصام : 85/1 ط بيروت.

فجمع البيت المحدث والبدعة بوجه التّرادف، وقدّم المحدثات، وأمّا المنكر فهو الحرام وهو ما ينكره الشّرع ويأباه، وهو يخالف المحدث والبدعة، وبينه وبينهما نسبة سنشير إليها.

هذه معاني هذه الألفاظ الثلاثة، فأمّا أحكامها فقد قال القاضي أبو بكر بن العربي في كتابه: «عارضة الأحوذي على سنن الترمذي» عند شرح حديث العرباض بن سارية ما نصّه : (ليس المحدث والبدعة مذمومين للفظ محدث ولفظ بدعة ولا لمعناهما)، فقد قال تعالى : ﴿ مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ ﴾[1] أي : قاله في مقام توبيخ الذين أتاهم الذكر المحدث حيث لم يعملوا به، لقوله عقب ﴿ إِلَّا اسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ لَاهِيَةً قُلُوبُهُمْ ﴾ وقال عمر -أي في شأن صلاة التّراويح- «نعم البدعة هذه»[2]. وإنّما يذم منها ما دعا إلى ضلالة ومخالفة السنّة[3]. أو ما كان مردُودًا إلى قواعد الأصول ومبنيًّا عليها، فليس بدعة ولا ضلالة وهو سنّة الخلفاء والأئمّة الفضلاء، وظاهر كلامه أنّه يخصّ البدعة بالابتداع في الدّين ولا يخصّها بالعبادات، ومراده بالذّم في كلامه الذّم الشّرعي وهو علامة التّحريم، وأراد بقوله فليس بدعة ولا ضلالة أنّه ليس بدعة هي ضلالة أي ليس حرامًا، فمراده بالبدعة في عبارته هذه أحد إطلاقاتها، ودخل تحت قوله : (ومخالفة السنّة) ما كان من البدعة مكروهًا وهو ما شملته قواعد الكراهة، وأمّا ما لم تشمله قواعدها ولم تشمله قواعد النّدب، فإنّ كونه بدعة مع عدم انتظار فائدة أخروية منه يوجب الكراهة عند مالك، لأنّ المكروه يقال فيه مذموم على الجملة، لأنّه ليس بحسن إذا الحسن هو المأذون فيه.

وقال إمام الحرمين : ليس المكروه قبيحًا ولا حسنًا، ولا شكّ أنّ المكروه لا يقال له ضلالة، وأراد بقوله «ومخالفة السنّة»[4] ما كان مردودًا إلى قواعد الأصول في النّدب أو الوجوب، وقوله «سنّة الخلفاء» أيضًا إحداث مثل هذا النّوع.

وقال الغزالي في آداب الأكل من كتاب الإحياء : «واعلم أنّا وإن قلنا الأكل على السّفرة أولى»؛ أي لأنّه الذي كان عليه عمل السّلف، فلسنا نقول : الأكل على المائدة منهيّ عنه نهي

1- سورة الأنبياء : 2.

2- البخاري : الصّحيح : كتاب صلاة التّراويح : باب فضل من قام رمضان : فتح الباري : 250/4.

3- ابن العربي : عارضة الأحوذي : باب ما جاء في الأخذ بالسنّة : 147/10.

4- ابن العربي : عارضة الأحوذي : باب ما جاء في الأخذ بالسنّة : 147/10.

تحريم أو نهي كراهة، إذا لم يثبت فيه نهي، وما يقال : «إن أبدع بعد رسول الله صلّى الله عليه وسلّم فليس كلّ ما أبدع منهيًّا عنه، بل النّهي عن بدعة تضاد سنّة ثابتة و ترفع أمرًا من الشّرع مع بقاء علّته، بل الإبداع قد يجب في بعض الأحوال إذا تغيّرت الأسباب»[1]، وظاهر كلامه أنّه يطلق البدعة على الأمر المحدث سواءً أكان في العبادات أم كان في العادات.

واعلم أنّ كلام هذين الإمامين يشير إلى أنّ الأحكام الشرعيّة منوطة بالمعاني لا بالألفاظ، فلمّا وصف في الحديث البدعة بالضّلالة ووصف المحدث بأنّه ردّ، علمنا أنّه لم يقصد إثبات هذين الوصفين لهذين اللّفظين حيثما وجد، فنحكم بالضّلالة و بالردّ على كلّ ما أطلق عليه هذان اللّفظان، إذ لا يسلك هذا الجهل عالم متحقّق في عمله و لا مطاع في أمره، كيف وقد تقرّر في أصول الفقه أنّه لا يصحّ التّعليل باللّقب لئلا يلزم أنّنا إذا عمدنا إلى بعض أصناف القردة فسمّيناه إنسان الغاب أن نحرّم قتله، وأن نطالب قاتله عمدًا بالقود، وقاتله خطأً بالديّة، بعلّة أنّنا سمّينا إنسانا، أو أنّ الشّافعي يحرّم أكل الحوت المسمّى بكلب البحر؛ لأنّه يحرّم أكل الكلب، ونحن قد سميّنا هذا الحوت كلبًا[2].

ولو أنّ أحدًا قال بمثل هذا لاتُّخذ هزؤًا بين أهل العلم، أمّا إلحاق بول ما يؤكل لحمه من الحيوان ببول الآدمي في النّجاسة في مذهب الشّافعي، فذلك من باب إثبات حكم الجنس لواحد من أفراده، بناءً على انتفاء الفارق بين البولين عنده[3].

وبهذا التّحرير يظهر أنّ اختلاف الواقع بين العلماء في صحّة التّعليل باللّقب خلاف غير محرّر، ولو حرّر لما تصوّر فيه خلاف، فتعيّن أن لا محيص من التدبّر في المراد من مسمّى المحدث والبدعة الموصوفة بأنّها ضلالة وبأنّه ردّ، على أنّه كما أطلق لفظ المحدث ولفظ البدعة في مقام الذمّ، فقد أطلق لفظ السنّة كذلك في مقام الذّم.

1- الغزالي أبو حامد : إحياء علوم الدّين : 3/2.

2- ابن جزي : قوانين الأحكام الشرعيّة : 192–ابن عاشور : مقاصد الشّريعة الإسلاميّة 105. الزّحيلي، وهبة : الفقه الإسلامي وأدلّته : 679/3.

3- الزّحيلي : ن.م : 161/1.

ففي الحديث الصّحيح : «من سنَّ سيِّئة فعليه وزرها ووزر من عمل بها إلى يوم القيامة»[1]. وفي الصّحيح أيضًا : «ما من نفس تقتل ظلما إلا كان على ابن آدم الأوّل كفل من دمها ذلك لأنّه أوّل من سنّ القتل»[2].

فتعيّن ردّ هذه الألفاظ إلى معانيها المقصودة بقرائن سياق الكلام وإرجاع الآثار الواردة فيها إلى أدّلتها الشرعيّة.

وأمّا حديث : «من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو ردٌ»[3].

وقال الأبّي في «إكمال الإكمال» : «ما ليس من الدّين فهو الذي لم يشهد الشّرع باعتباره، فتناول المنهيّات و البدع، وأمّا التي شهد الشرع باعتبار أصلها فهي جائزة، وهي من أمره كالبدع المستحسنة؛ كالاجتماع على القيام في رمضان وكالتّصبيح و التّأهيب، فإنّ الشّرع شهد باعتبار جنس مصلحتها ؛ إذ شرع الأذان لمصلحة الإعلام بدخول الوقت، والإقامة شرعت للإعلام بالدّخول في الصّلاة، فالتّحضير والتّصبيح والتّأهيب من ذلك النّوع، ويشهد بذلك زيادة عثمان رضي الله عنه[4] (656/35) أذانًا بالزّوراء يوم الجمعة للغافل عن ذلك»[5].

وأقول : قال الأئمّة : هذا الحديث من جوامع الكلم. وأنا أقول إنّه من جوامع الكلام ومن أبلغ الكلام القريب من حدّ الإعجاز، بحيث لو غيّر لفظ منه إلى غيره لفات معنى عظيم، فإنّ لكلمة -أمرنا- وكلمة -في- وكلمة -من-خصوصيّات هنا بليغة. فالتّعبير -بأمرنا- الذي هو بمعنى شأننا ومجموع أحوالنا، يشمل كلّ ما يرجع إلى أحكام الإسلام ويدخل تحت معانيه، ولو قيل: من أحدث في سيرتنا أو في سنّتنا أو أحدث عملاً لم يكن من عملنا لم يستفد ذلك، كما أنّه لو قيل: من أحدث في ديننا لظنّ أنّ المنهيّ عنه هو دين جديد. ولكلمة -في- خصوصية، وهو أن يكون الإحداث داخلاً في الدّين وليس في أحوال المعيشة، ولو لم يؤت بـ -في- فقيل : من أحدث مع أمرنا أو بعد أمرنا لم يفد ذلك.

1- مسلم : شرح النّووي: كتاب العلم : 226/16-227.

2- الترمذي : السّنن : كتاب العلم : باب الدّال على الخير كفاعله : 42/5.

3- البخاري : الصّحيح : كتاب العلم : باب إذا اصطلحوا على الجور : فتح الباري : 301/5. النّووي: رياض الصالحين: 40.

4- الشيرازي : طبقات الفقهاء : 40 – ابن حجر : الإصابة : 455/2.

5- الأبّي : إكمال الإكمال : 21/5 – الشّاطبي : الاعتصام : 17/2، ط بيروت.

وكذلك كلمة –من– فإنّها مؤذنة بأنّ المحدث المردود ما كان غير متّصل بالدّين، ومن المعلوم أن ليس المراد بكون الشيء من الدّين، أن يكون وقع التّنصيص عليه في الدّين، لأنّه لو كان كذلك لم يتصّور أن يكون محدثًا، فتعيّن أنّ المراد يكون ليس منه أن لا يؤول إليه بوجه.

فما صدق –ما ليس منه– أنّه أمر، ليس من أمر الدّين، والمراد بالأمر جنس من أجناس الأفعال ليس موجودًا في الدّين، مثل إحداث اعتقاد لا يدخل تحت عقائد السّنة، كإحداث القول بأنّه قدر، والقول بتكفير الصحابة، فإنّ علماء السّلف أطلقوا على من قال بمثل هذه العقائد أنّهم أهل بدع والمبتدعة.

ومثل إحداث جنس عبادة كإحداث التعبّد بالوقوف في الشّمس، أو التعبّد بتعذيب البدن بالنّار أو بالجراحات، كما يفعله مجوس الهند[1]. أو إحداث حكم من الأحكام لعمل من أعمال المعاملات، وليس ذلك العمل بصالح للدّخول في زمرة أعمال ذلك الحكم، بأن يرجع إلى أوصاف الأعمال التي تندرج بسببها في أحد الأحكام الخمسة، بحسب اشتمالها على صفات أمثالها، فمن أحدث من أمر الإسلام ما ليس منه فهو ردّ. ودليلي على هذا التّفسير أنّ الأئمّة صرّحوا بأنّ الحكم الثابت بالقياس يقال فيه هو من الدّين[2]، مع كونه أمر محدث بعد رسول الله صلى الله عليه وسلّم. فما قالوا إنّه من الدّين إلا لأنّه شهد له الأصل المقيس عليه بالاعتبار ؛ أي بأنّه جدير بأن يساويه في حكمه؛ لمساواته في علّة الحكم، وكذلك القول في الحديث : «كلّ بدعة ضلالة»[3] أيّ كلّ بدعة هي إحداث جنس من الاعتقادات أو العبادات أو أصل في التّشريع، ليس راجعًا لأصول الشّريعة فهي ضلالة[4]. والضّلالة ضدّ الهداية، وهي في عرف الشّرع المعاصي، فالمكروه ليس بضلالة.

1- الشّاطبي : الاعتصام : 40/2، ط بيروت.

2- السّبكي : جمع الجوامع : 317/2.

3- التّرمذي : السّنن : كتاب العلم : 44/5.

4- عرّف ابن رجب الحنبلي البدعة بقوله : (المراد بالبدعة ما أحدث ممّا لا أصل له في الشّريعة يدّل عليه، أمّا ما كان له أصل من الشرع يدّل عليه فليس ببدعة شرعًا و إن كان بدعة لغة : الواعي: البدعة : 105.

وعلى هذا التّقرير فلفظ البدعة جارٍ على أصل معناه اللّغوي[1] كما هو الظاهر، ويكون من العام المخصوص، ومخصصاته الأدلة الكثيرة الدّالة على أنّ كثيرًا من الأفعال التي أحدثها المسلمون بعد رسول الله صلّى الله عليه وسلّم هي واجبة، أو مندوبة، أو مباحة، أو مكروهة[2].

ولا يصحّ أن يكون واحد من هذه الأحكام الأربعة ضلالة، أو يكون من العام الذي أريد به الخصوص، أي كلّ بدعة جنس ليس من أجناس عبادات الإسلام، أو اعتقاداته أو معاملاته، وتكون قرينة إرادة الخصوص الأدّلة الكثيرة، الدّالة على وجوب أو استحسان أفعال كثيرة حدثت بعد الرّسول صلّى الله عليه وسلّم، أو على كراهية أفعال دون أن تكون ضلالة، وإن كان لفظ البدعة قد نقل في اصطلاح الشّرع إلى اختراع المحرّمات المنافية لما جاء به الدّين كما ذهب إليه الشّاطبي[3].

كان من المجمل الذي يحتاج بيان الأفعال التي هي بدعة؛ لتتميّز عمّا عداها، فتكون مبيّناته جميع الأدّلة الشرعيّة من إجماع أو قياس، الدّالة على إرجاع الأفعال المحدثة إلى قسم الحرام.

وعلى كلّ التقادير ظاهر الحديث ليس بمراد، فيؤول بما ذكرته، وذلك معنى قول مالك رحمه الله : «من أحدث في هذه الأمّة شيئًا لم يكن عليه سلفُها، فقد زعم أنّ رسول الله صلّى الله عليه وسلّم خان الدّين، لأنّ الله تعالى يقول : ﴿**الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ**﴾[4].

فما لكم يكن يومئذ دين لا يكون اليوم دينًا[5]، فجعل الحجّة هي قول الله تعالى : ﴿**الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ**﴾، ومن المعلوم أنّ الذي أكمله الله هو كليّات الدّين لا جزئيّاته، كما بيّنه أبو إسحاق الشّاطبي في الموافقات[6]، وإلاّ لبطل القول بالقياس وغيره من المحدثات في مصالح الأمّة.

1- الشّاطبي : الاعتصام : 36/1 ، ط بيروت.

2- ابن حسين : محمّد علي : تهذيب الفروق : 217/4 وما بعدها.

3- الشّاطبي : الاعتصام : 36/2-37.

4- سورة المائدة : 3.

5- الشّاطبي : الاعتصام : 49/1.

6- الشّاطبي : الموافقات : 7/3 ومابعدها.

وقد اقتفى البخاري في هذا الشّأن أثر مالك، فإنّه افتتح كتاب الاعتصام بالسنّة الصّحيحة بما نصّه : «كتاب الاعتصام بالكتاب و السّنة» – فأخرج فيه حديث عمر أنّ يهوديًا قال له : «لو أنّ علينا نزلت هذه الآية : ﴿ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ ﴾ وساق الحديث»[1].

وهذا التّخريج من بدائع البخاري الكثيرة، ثمّ إنّي أعني بالجنس أن يكون الفعل أو الاعتقاد أو القول غير راجع إلى أصل مماثل له مشروع، مثل القول : أن لا قدر. ومثل اعتقاد الجبر والإرجاء والتّكفير بالذّنب، فإنّ أئمّة الدّين وصفوا أصحاب هذه العقائد بأنّهم المبتدعة وأهل الأهواء، ومثل ابتداع التعبّد بتعذيب النّفس كالوقوف في الشّمس المنهيّ عنه في حديث الموطأ[2].

فأمّا الرّاجع إلى مماثل مشروع، فلا يكون بدعة مذمومة، سواء كان رجوعه الجزئيّ إلى الكلّي كرجوع المتكلّمين في الاستدلال على حدوث العالم، فإنّ ذلك من جزئيات النّظر المأمور به شرعًا، وكذلك ضبط صفات الله تعالى في أنواع النّفسي والسّلبي وصفات المعاني والصّفات المعنوية[3]، فإنّه من وسائل تنزيه الله وتوحيده، ولذلك لم يصف علماء السّلف علماء الكلام فيما أتوا به بأنّهم مبتدعة، وكرجوع عدد صلاة التّراويح في رمضان إلى أصل التنفّل باللّيل ؛ لأنّ تعيين وقت أو عدد مقارن للعبادة ليس بدعة، ولذلك قال عمر في صلاة التّراويح : «نعم البدعة هذه»[4]. وكرجوع تحريم النّبيذ إلى أصل تحريم الخمر[5] أم كان رجوع المماثل في الوصف إلى مماثلة في ذلك الوصف، الذي هو موجب إثبات حكم شرعيّ من الأحكام الخمسة له، كرجوع الأرزّ إلى القمح والشّعير في وصف الاقتيات، والادّخار الموجب تحريم ربا النّسيئة[6] فيما حرم فيه ربا النّسيئة من الأصناف الأربعة، فيحكم بتحريمه أيضًا في الأرز.

1- جاء في بقية الحديث : «وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا، لاتّخذنا ذلك اليوم عيدًا»، فقال عمر : «إنّي أعلم أيّ يوم نزلت هذه الآية : نزلت يوم عرفة في يوم الجمعة. البخاري : الجامع الصّحيح بهامش فتح الباري : 245/13.

2- جاء في الموطإ أنّ رسول الله صلّى الله عليه وسلّم رأى رجلاً قائمًا في الشّمس فقال : «ما بال هذا. فقالوا : نذر أن لا يتكلم و لا يستظلّ من الشّمس ولا يجلس ولا يصوم، فقال رسول الله صلّى الله عليه وسلّم : مروه فليتكلّم – وليستظلّ وليجلس وليتّم صيامه» : موطأ مالك : تنوير الحوالك: كتاب النّذر : 25/2.

3- البوطي : كبرى اليقينيّات الكونيّة : 108-135.

4- البخاري : الصّحيح : كتاب صلاة التّراويح : فتح الباري : 250/4.

5- السّيوطي : تنوير الحوالك : 56/3.

6- سحنون : المدوّنة : 61/4 – ابن جزي : قوانين الأحكام الشرعيّة : 275. ابن حجر : فتح الباري : 383/4.

وعلى هذا فكلّ ما جرى بين المسلمين على ما يدعو إليه الشّرع في واجب أو مندوب، أو على ما يأذن به الشّرع من مباح، أو على ما لا يعاقب الشّرع على فعله وهو المكروه، ففعلهم فيه لا يعدّ من الضلالة، فإن قيل، فقد قال الله تعالى : ﴿ فَمَاذَا بَعْدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ ﴾[1]، والمكروه ليس بحقّ، فيلزم أن يكون ضلالاً، قلت : إن كانت الآية مخصوصة بالغرض المسوقة لأجله كانت خاصّة بالاعتقادات، كما هو سياق أوائل سورة يونس.

فالمعنى ما بعد اعتقاد الوحدانيّة إلا الضّلال وهو الشّرك ؛ لأنّ أوّل الآية هو قوله تعالى : ﴿ قُلْ مَن يَرْزُقُكُم مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أَمَّن يَمْلِكُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَمَن يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَمَن يُدَبِّرُ الْأَمْرَ فَسَيَقُولُونَ اللَّـهُ فَقُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ فَذَلِكُمُ اللَّـهُ رَبُّكُمُ الْحَقُّ فَمَاذَا بَعْدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ فَأَنَّى تُصْرَفُونَ ﴾[2].

قال الشّيخ ابن عطيّة المالكي في تفسيره[3] : «وحكمة هذه الآية بأن ليس بين الحقّ والباطل منزلة ثالثة في هذه المسألة التي هي توحيد الله، وكذلك هو الأمر في نظائرها، وهي المسائل التي ألحق فيها في طرف واحد، وذلك بخلاف مسائل الفروع التي قال الله تعالى فيها : ﴿ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا ﴾[4].

قلت وإن كانت غير مخصّصة بذلك، بحيث تشمل أحكام الأفعال، كان المراد بالحقّ المأذون به شرعا، ولو بطرف مرجوح، وبهذا الاحتمال الثّاني يفسّر ما وقع في الموطأ[5] من قول يحيى بن يحيى[6] (848/234) : سمعت مالكًا ينهى عن اللّعب بالشطرنج وغيرها ويتلو قوله تعالى : ﴿ فَمَاذَا بَعْدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ ﴾[7].

1- سورة يونس : 32.

2- سورة يونس : 31-32.

3- ابن عطية : المحرّر الوجيز : 5/120-122.

4- سورة المائدة : 48.

5- السّيوطي : تنوير الحوالك : 3/132.

6- هو يحيى بن يحيى الليثي القرطبي : ابن عبد البرّ : الانتقاء : 58 وما بعدها. الشيرازي : طبقات الفقهاء : 152 وما بعدها، مخلوف : الشجرة: 63، رقم : 46.

7- سورة يونس : 32. راجع الجزء الأوّل من الفتوى في مجلّة الهداية الإسلاميّة : م 8 ج 11 : 1355/ 1936 = 689 - 698.

وأمّا المنكر فقد اتّضح بما قرّرنا الفرق بينه وبين البدعة والمحدث لغة وشرعًا، فيظهر أنّ النّسبة بينه وبين المحدث والبدعة هي العموم والخصوص الوجهي، فبعض المنكر بدعة ومحدث، وبعض البدعة والمحدث منكر، فلا تصير البدعة منكرًا حتّى تقوم الأدلّة على تحريمها، فقد قسم فقهاؤنا الطّلاق إلى سنّي وبدعيّ[1] وقسموا البّدعيّ إلى قسمين :

- قسم محرّم، وهو الطّلاق في الحيض؛ لورود حديث ابن عمر[2] (693/84) في النّهي عنه[3].

- وقسم مكروه، وهو ما عداه، كالمملّك والخلعيّ والثّلاث في كلمة واحدة[4].

وذكروا في باب الطّهارة إنّ السّرف في الماء بدعة[5]، ولم يقل أحد أنّ ذلك حرام بل هو مكروه أو خلاف الأولى.

وأمّا حكمه فإنّه يجب على المسلم النّهي عنه قال تعالى : ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَأُولَـئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ وفي صحيح مسلم عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه عن رسول الله صلّى الله عليه و سلّم قال : «من رأى منكم منكرًا فليغيّره بيده فإن لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبه»[6].

قال عياض في الإكمال : «ولا ينبغي للآمر بالمعروف والنّاهي عن المنكر أن يحمل النّاس على اجتهاده ومذهبه، وإنّما يغيّر منه ما أجمع على انكاره وإحداثه»، وقال الأبّي في إكمال الإكمال : «وشرط القيام بالأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر العلم، ثمّ ما اشتهر حكمه كالصّلاة و حرمة الزّنا يستوي في القيام به العلماء وغيرهم، وما صحّ من الأفعال والأقوال فإنّما يقوم به العلماء،

1- الآبي : جواهر الإكليل : 337/1. التّسولي : البهجة : 336/1. التّاودي : حلي المعاصم : 336/1-337.

2- هو الصّحابي الجليل عبد الله بن عمر بن الخطاب : ابن الأثير : أسد الغابة : 340/3. ابن حجر : الإصابة : 338/2.

3- جاء هذا الحديث في الموطأ بهامش تنوير الحوالك في رواية لنافع أنّ عبد الله بن عمر طلّق امرأته وهي حائض على عهد رسول الله صلّى الله عليه و سلّم، فسأل عمر بن الخطاب رسول الله صلّى الله عليه عن ذلك فقال رسول الله صلّى الله عليه و سلّم : مره فليراجعها فليمسكها حتّى تطهر. الحديث : الموطأ. سبق تخريجه ص 48 : باب ما جاء في الإقراء و عدّة الحيض : 96/2.

4- سحنون : المدوّنة : 66/2.

5- جماعة : الفتاوى الهندية : 8/1.

6- مسلم بشرح النّووي: 23/2 وما بعدها. سبق تخريجه ص 48.

ثمّ العلماء لا يغيّرون إلاّ ما اتّفق عليه، ولا يغيّرون في مسائل الخلاف ؛ لأنّه إن كان كلّ مجتهد مصيبًا فواضح، وكذلك على أنّ المصيب واحد ؛ لأنّ المخطئ غير آثم، نعم يندب للخروج من الخلاف»[1].

فإذا تقرّر هذا عمدنا إلى الكلام على البدعة بالمعنى الأعمّ ؛ لأنه الذي يناسب طلاقاتها في الآثار، وهو المقدار المسوق له تعريف عزّ الدّين بن عبد السلام[2].

والبدعة بهذا المعنى تنقسم انقسامًا أوليًّا إلى قسمين :

– قسم يرجع إلى الدّيانات، وقسم يرجع إلى العادات[3]. فأمّا القسم الذي يرجع إلى الدّيانات، فرجوعه إليها إمّا شديد التعلّق بها وإمّا ضعيف التعلّق، فأمّا شديد التعلّق فمنه ما يكون في العبادات كالتثويب، وهو النّداء بعد الأذان بنحو (حي على الصّلاة حيّ على الفلاح)، لقصد تنبيه من يغفل عن الوقت لا سيما إذا بعُد ما بين الأذان و الصّلاة، وكذلك الضحيّة عن الميّت، ومنه ما يكون في المعاملات، مثل الكراء المؤبّد المعبّر عنه بالإنزال أو الجلسة[4]، ومنه الطّلاق البدعيّ وقولهم : (تحدث للنّاس أقضية بقدر ما أحدثوا من فجور).

– وقد أحدثوا أساليب المرافعات المعبّر عنه بأحكام القضاء[5]، غير أنّ بدع المعاملات لمّا كانت مشتملة على معان وعلل، لم تعدم أن تكون ظاهرة اللحوق بأحكام أمثالها، فلا تعطي حكمًا متّحدًا من كراهة أو حرمة أو غيرها، وأمّا العبادات فلما لم يكن للقياس فيها مدخل، كان حكم وقتها ومكانها قريبًا من حكمها، فرأي مالك أنّ حكمها الكراهة مطلقًا، ومراده بالكراهة أنّها يثاب على تركها ولا يعاقب على فعلها[6]. فكراهة الضحيّة عن الميّت؛ لأنّ الشّأن أنّ ذبح الحيوان ونحره ليس بعبادة في ذاته إلاّ في الضّحية والهدي، وفيما عداهما لا يقصد الشّارع إلا الصدقة بالحجّ أو بغيره وليس الذّبح بمقصود لذاته.

1- الأبّي : إكمال الإكمال : 1/113-114.

2- العزّ : قواعد الأحكام : 204 – الواعي، يوسف : البدعة : 88.

3- الشّاطبي : الاعتصام : 2/79 ومابعدها – الواعي : ن.م : 197 وما بعدها.

4- راجع مجلّة الالتزامات والعقود : الفصول : 954 وما بعدها : 144.

5- ر: مثلاً : ابن فرحون : التبصرة : 1/17 وما بعدها. الشّيخ جعيّط : مجلّة المرافعات الشرعيّة: 3 وما بعدها .

6- حسّان : حسين حامد : أصول الفقه : 1/68.

فالهدي عبادة غير خاصّة بوقت، ولذلك صحّ نذره، الضحيّة سنّة خاصّة، بيوم خاص ولذلك لم يصح نذر ضحيّة في يوم آخر، وكذلك كره التّثويب وكره العتيرة وهي الذبح عن الميّت في غير يوم الأضحى، ولم يكره الهدي عن الميّت، وأجاز إسحاق بن راهوية التثويب. وفي التّوضيح على مختصر ابن الحاجب عند قول ابن الحاجب : وكذلك (أي مستحب غير مكروه) قراءة شيء من القرآن عند رأسه أي الميّت ما نصّه : والكراهة لمالك في رواية أشهب؛ إذ ليس لنا أن نرتّب الأسباب والمسبّبات (أي بأن نجعل الاحتضار سببًا لاستحباب قراءة سورة يس). قاله الناصر اللّقاني[1] (1551/958) في الحاشية على التّوضيح[2].

وما حدّده الشّرع وقفنا عنده، وما أطلقه ولم يخصّصه بسبب أطلقناه وما تركه السّلف تركناه، وإن كان أصله مشهودًا له بالمشروعيّة كهذه القراءة. وللشّرع حكمة في الفعل والترك، وفي تخصيص بعض الأحوال بالتّرك كالنهيّ عن القراءة في الركوع، والأمر بها في القيام، فتمسّك بهذه القاعدة؛ فإنّها دستور التمسّك بالسّنة وقاعدة مالك[3].

أقول مدرك الخلاف ين مالك وأصحابه وبين من خالفهم، هو النّظر إلى أنّه سكوت الشّريعة وتركها التعرّض لحكم شيء، هل يعدّ موجبًا لإمساكنا عنه مطلقًا، أو أنّ السّكوت لا حجّة فيه لا إقدام ولا إمساك؟، فيرجع بالفعل إلى أصل نظائره من الأفعال، بخلاف ما نهي عنه مثل قراءة في الركوع والدعاء فيه.

أمّا مذهب ابن حبيب ومن وافقه، فقد خالفوا مذهب إمامهم في القراءة على الميّت لما رجع عندهم من الدّليل الموجب للخلاف من حيث إنّ القراءة في ذاتها عبادة، فهي المشهود لها بالاعتبار[4].

وغاية ما في إيقاع القراءة عند الميّت أنّه تعيين حالة تكون كالوقت للعبادة لمقصد حسن، وهو انتفاع الميّت بثوابها، والشّريعة مبنيّة على الرّحمة، فرأوا أن لا مانع من تعيين وقت لها، ولذلك لم يخالفوه في كراهة التّضحية عن الميّت ونحوها.

1- هو أبو عبد الله محمّد بن حسن الشهير بناصر الدّين اللقاني : مخلوف : شجرة النّور : 271 ، رقم : 1006.

2- خليل : التّوضيح : 246/1. مخطوط رقم : 12255. طبع الكتاب مؤخّرًا.

3- البنّاني علي الزّرقاني على خليل : 106/2.

4- الموّاق: التّاج و الإكليل : 238/2 وما بعدها.

وأمّا ضعيف التعلّق بالدّيانات فهو ما ليس قربة ولا حقًّا للنّاس ولا داخلاً في أحد هذين، ولكنّه يتعلّق بأمر هو من خصائص الإسلام، وذلك مثل محراب القبلة وفرش المساجد بالبسط، وإعلاء المنبر وتفخيم بناء المسجد دون تزويق، وخروج المؤذّن بين يدي الإمام يوم الجمعة، وإطلاق المدفع إعلامًا بوقت الغروب في رمضان، وإقامة أعلام لبعض مواضع مناسك الحجّ، كمواضع الحجرات الثلاث، ومثل إحداث نقط حروف المصحف وشكلها، وهذا النحو بالعادات أشبه منه بالعبادات؛ لأنّ مرجعه إلى تسهيل المكلّف، ومعظم علماء الأمّة على الرّخصة فيه.

وقد اتّخذ عمر بن الخطاب رضي الله عنه المصابيح في المسجد النّبوي، فقال له علي بن أبي طالب رضي الله عنه : «نوّر الله مضجعك (قبرك) يا ابن الخطّاب كما نوّرت مسجدنا»، ووسع عثمان رضي الله عنه المسجد النّبوي[1] وأدخل فيه بعض حجرات أمهات المؤمنين، ولم ينكره عليه أحد من علماء الصّحابة، وبنى علي رضي الله عنه السجن، ولا يخالف في هذا النّحو إلاّ غلاة المتعمّقين الذين يذمّون كلّ ما حدث ولو كان مصلحة، وأولئك ليسوا بأحرياء لتدبير أمور الأمّة، وضررهم اللاحق بالأمّة أكثر من نفعهم.

وأمّا القسم الراجع إلى العبادات فهو إمّا راجع إلى عادات تتعلّق بالمسلمين بوصف كونهم مسلمين، وهو ما يراد إيجاده في شؤونهم الإسلاميّة، فإن كان راجعًا إلى أصل كلّي من الشّريعة بأن يكون جزئيًّا من جزئيّات أصل شرعيّ فحكمه كحكم أصله، ويكون إدخاله تحت أصله بطريق تحقيق المناط ؛ أي إثبات العلّة في آحاد صورها[2] ، أو إدخال الجزئيّات تحت قاعدتها كجمع المصحف في زمن أبي بكر رضي الله عنه[3] (13هـ/624م)[4] وكذلك ما حدث بعد هؤلاء الصحابة من أفعال المسلمين الجارية على المصلحة إلى عصرنا هذا، كجمع الحديث النّبوي في زمن عمر بن عبد العزيز[5] (101هـ/719م)[6].

1- البخاري بشرح ابن حجر : فتح الباري : 540/1 وما بعدها.

2- ابن عاشور : مقاصد الشّريعة : 17.

3- راجع مثلاً : مخلوف : تتمة شجرة النّور : 31 وما بعدها.

4- الشاطبي : الاعتصام : 115/2، ط بيروت ، السّايس : تاريخ الفقه الإسلامي : 45.

5- ر : الشيرازي : طبقات الفقهاء : 64. السيوطي : إسعاف المبطأ : 31.

6- الخضري : تاريخ التشريع : 114. الحجوي : الفكر السّامي : 331/1.

وتدريس العلوم في المساجد، وكذلك تأليف الجمعيّات الخيريّة لإغاثة المعوزين واتّخاذ الملاجئ لتربية الأيتام، وهذا كلّه من البدع المحمودة الدّاخلة تحت حديث : «من سنّ سنّة حسنة فله أجرها و أجر من عمل بها إلى يوم القيامة»[1].

وإن كان الأمر الحادث مشهودًا لأصله بالإلغاء شرعًا، فهو كأصله كابتداع التّدخين بالحشيشة المخدّرة، وامتصاص الأفيون، وانتشاق الكوكايين[2].

وأمّا الرّاجع إلى العادات المحضة التي لا نظر فيها إلى كون أهلها مسلمين أو غير مسلمين، فكلّ ما حدث أو ظهر وجوده بعد زمن النبوّة، في البلاد التي أسلم أهلها، من عوائد لم تكن معروفة في زمن الشّارع حتّى يسأل هو عنها، وهذا كاتّخاذ المناخل عنه العرب، ولبس البرانيس للبربر، ولبس الطّويلة ولبس الجوخ، ولبس النّظامي للجنود ولأهل الدّولة في معظم بلاد الإسلام، مثل بلاد التّرك وبلاد الفرس ومصر وتونس في القرن الماضي الهجريّ.

وكذلك عوائد النّاس في حفلاتهم وأعراسهم ومآتمهم ممّا ليس بمنهيّ عنه شرعًا، فقد بنى الصّحابة القصور، واستفرهوا المراكب، واستجادوا الطعام واللّباس، وهو النّوع لا يقدم عالم على القول بالنّهي عنه، إذا لم تجئ الشّريعة لحمل النّاس على لزوم حالة في حضارتهم وأحوالهم، مادامت أحوالهم داخلة تحت قسم المأذون فيه شرعًا[3]، وقد قال رسول الله صلّى الله عليه وسلّم لأصحابه : «أنتم أعلم بأمور دنياكم»[4].

ولم يزل المسلمون يتقلّبون إلى أحوال لم يكونوا عليها في زمن النبوّة، ولم يروا في ذلك حرجًا إلا أفرادًا شذّوا فيهم مثل أبي ذرّ رضي الله عنه[5] (31هـ)[6]، فلم ير الصحابة تأييدهم وربّما أنكروا عليهم.

1- جاء في صحيح مسلم قوله صلّى الله عليه وسلّم : منّ سنّ في الإسلام سنّة حسنة فعمل بها بعده كتب له مثل أجر من عمل بها. الحديث : مسلم: شرح النّووي : 226/16.

2- راجع فتاوى التّدخين في هذا الكتاب.

3- القرافي : الفروق : 203/4.

4- مسلم : شرح النّووي: 117/15.

5- هو جندب بن جنادة بن قيس من بني غفار : ابن الأثير : أسد الغابة : 101/6.

6- مثلاً : ابن عاشور : مقاصد الشّريعة : 37-163.

وينشأ من بين القسمين الأصليين قسم وسط، وهو الأمور المحدثة التي لم يشهد الشّرع باعتبارها ولا بعدمها، وأصلها أن تكون مباحة، ولكن مقصد الآتين بها هو التقرّب إلى الله والطمع في الثّواب مع صحّة أسبابها. وهذا قسم منه ماهو في ذاته قربة، إلاّ أنّه كان التقرّب به في مواضع أو أزمنة معيّنة، فيريد النّاس إحداث موضع أو زمن أو هيئة للتقرّب به، زيادة على ما هو مسنون له، مثل إحداث التنفّل بعشرين ركعة بعد العشاء في خصوص ليالي رمضان، ومثل قراءة فاتحة الكتاب عند الفراغ من صلاة الجنازة لإهداء ثوابها إلى الميّت، فإن كانت أسبابها غير صحيحة، كان فعلها عبثًا لإحداث صلاة في يوم الأربعاء الأخير من شهر صفر[1]؛ لدفع البلاء الذي ينزل في صفر في اعتقاد المتطيّرين أصحاب الأوهام.

ومنه ما هو ليس أصله عبادة، وقد اخترع للتقرّب به إلى الله بعلّة إدخاله تحت كليّة العبادة إدخالاً قريبًا أو بعيدًا، فالبعيد مثل إحداث لبس الصوف للزهّاد ؛ لأنّه أدخل في الزّهد، والإدخال القريب مثل استقبال القبلة بالمحتضر تبرّكًا، تشبّهًا باستقبال القبلة بوجه الميّت حين قبره، وهذا القسم بصنفيه كان أحقّ بالإباحة نوعًا أو وقتًا أو هيئةً، لكنّه لمّا أريدت به القربة بنوعه فهو جدير بالنّدب لأجل حسن القصد به، وإن غلب عليه جانب الإقدام على اختراع شيء في العبادات بدون إذن من الشّرع، كان جديرًا بالالتحاق بالمكروه لما فيه من الزيادة على ما خلّفه الشّارع لنا فلزم التفصيل.

ومن هنا قلت في الفتوى : فتكون قراءة القرآن في تلك المواطن إمّا مكروهة أو مباحة فتكون مندوبة في جميعها...

فأردت من الإباحة ما قابل الكراهة ؛ أي غير منهيّ عنها، وإذا كانت مباحة وكانت عبادة لزم أن تخرج من الكراهة إلى الندب، ولهذا لم يقل أحد من أصحابنا إنّ القراءة على الجنازة مباحة[2].

هذا وقد صرّح عزّ الدّين بن عبد السّلام في قواعده، بأنّ البدعة تعتريها الأحكام الخمسة وأجمل الأمثلة[3].

1- راجع فتوى صلاة الأربعاء السّوداء اللاّحقة.

2- قال المالكيّة بالكراهة : سحنون : المدوّنة : 158/1.

3- العزّ : قواعد الأحكام : 204 وما بعدها.

وفصّل ذلك شهاب الدّين القرافي في الفرق 251 من كتاب «الفروق» أقسام البّدعة خمسة منها :

- **الأوّل** : واجب هو ما تناولته أدّلة الوجوب، كتدوين القرآن والشّرائع إذا خيف عليها الضياع، فإنّ التّبليغ لمن بعدنا من القرون واجب إجماعًا.

- **الثّاني** : محرّم وهو ما تناولته أدّلة التّحريم كالمكوس والمظالم.

- **الثّالث** : مندوب وهو ما تناولته قواعد النّدب كصلاة التّراويح، وإقامة صور الأئمّة والقضاة على خلاف ما كان عليه أمر الصحابة، بسبب أنّ المصالح الشرعيّة لا تحصل إلا بعظمة الولاة في نفوس النّاس، وكان النّاس في زمن الصحابة معظم تعظيمهم إنّما هو بالدّين، ثمّ حدث قرن لا يعظّمون إلا بالصوّر.

- **الرّابع** : بدع مكروهة لتخصيص الأيّام الفاضلة أو غيرها بنوع من العبادات وكالزّيادة في المندوبات، مثل الزّيادة في التّسبيح عقب الصّلوات على ثلاثة وثلاثين، والزّيادة في زكاة الفطر على الصّاع.

- **الخامس** : البدع المباحة كاتّخاذ المناخل للدّقيق، فالبدعة إذا عرضت تعرض على قواعد الشّريعة وأدّلتها، فأيّ شيء تناولها من الأدّلة والقواعد ألحقت به، وإن نظر إليها من حيث الجملة بالنّظر إلى كونها بدعة، مع قطع النظر عمّا يتقاضاها كرهت[1]، وهو كلام نفيس جار على القواعد وموافق لمذهب مالك، وقد سلّمه ابن الشّاط[2](723هـ/1323م)[3] وغيره.

ومن العجب محاولة الشّاطبي في كتاب «الاعتصام» أن ينقضه بتطويل لا طائل تحته، هو لا توافقه نصوص أئمّة المذهب ولامداركه، وقد حاول أن يبيّن فرقًا بين ما أدخله القرافي من البدع في حكم الواجب والمندوب والمباح والمكروه، فحاول عسفًا وحار استدلاله فيها خلفًا.

ومن العجيب أنّي رأيت من يعوّل على كلام الشّاطبي، ويردّ به على كلام القرافي، وهذا منع باليد وهلاّ عكس أو توقّفَ.

1- القرافي : الفروق : الفرق : 215 : 202/4 ومابعدها.

2- هو أبو القاسم قاسم بن عبد الله بن محمّد الأنصاري : مخلوف : شجرة النّور : 217، رقم : 761.

3- ابن الشّاط : إدرار الشّروق : 204/4.

ثمّ إنّ كلام القرافي صريح في أنّ الكراهة توصف بها البدعة في العبادة كما مثّل به في الفُروق، وكما روي عن مالك رضي الله عنه من قراءة القرآن على الميّت[1]. فمن العجب أن يزعم أبو إسحاق الشّاطبي أنّ البدعة في العبادة لا توصف بالكراهة، وأنّ مراد مالك بالكراهة هنا الحرمة، فيخالف أصحاب مالك وأئمّة مذهبه قاطبة.

واعلم أنّ أبا إسحاق الشّاطبي ألّف كتاب الاعتصام في البدع، وحصر البدعة في إحداث ما من شأنه إنّ يرسمه الشّارع للتعبّد، وكان رائده في ذلك أنّه يحاول حمل حديث : (كلّ بدعة ضلالة)[2]. على ظاهر عمومه، ليحصر مسمّى البّدعة فيما هو حرام؛ ليصحّ الحكم عليه بأنّه ضلالة، ويريد التفصّي من حمل لفظ البدعة على أصل معناه، وهو ما حدث بعد رسول الله صلّى الله عليه وسلّم حيث لم يجد محيصًا من الاعتراف، بأنّ الحادثات بعد رسول الله صلّى الله عليه وسلّم تعتريها الأحكام الخمسة، فلا يصحّ الحكم على عمومها بأنّها ضلالة، فخصّ لفظ البدعة بالمحدث في العبادة، وهو منع باليد، ومن هنالك ترقّى إلى الجزم بأنّ حكم هذا النّوع التّحريم، وأخذ يرتّبها في دركات العصيان وهي طريقة غريبة لم يقل بها أحد من أئمّة المذهب، وأراه لا ملجأ له من أحد أمرين :

أمّا الاعتراف بأنّ بعض البدع داخل تحت المأذون فيه من واجب ومندوب ومباح، أو تحت المنهيّ عنه نهيًا غير جازم، وهو المكروه كما هو مقتضى اللّغة، وكما ورد في كلام بعض السّلف ومصطلح الجمهور الذي جرى عليه مالك وأصحابه، وأفصح عنه كلام ابن العربي[3] والغزالي[4] وعزّ الدّين ابن عبد السّلام[5] والقرافي[6]. وتلك غير داخلة تحت عموم الأحاديث القائلة إنّ كلّ بدعة ضلالة، فلزم تخصيص هذه الأحاديث.

1- سحنون : المدونة : 158/1.

2- الترمذي : السنن : كتاب العلم : 44/5 – الشّاطبي : الفتاوى : 181/18.

3- ابن العربي : عارضة الأحوذي : 141/10.

4- الغزالي : الإحياء : 3/2.

5- العزّ : قواعد الأحكام : 204.

6- القرافي : الفروق : الفرق : 172 : 192/3.

وأمّا إباية ذلك بأن يدّعي أنّ اسم البدعة لا يطلق شرعًا إلا على المحدث في العبادة، ولايطلق على كلّ محدث ولا على كلّ محدث يتعلّق بالدّين، فليزمه أن يخرج من البدعة ماحدث من العقائد الضّالة والمعاملات الباطلة كالطّلاق البدعي، فلا يحصل المقصود من بقاء حديث : «كلّ بدعة ضلالة»[1] على عمومه، ويلزمه القول إنّ لفظ البدعة صار من المنقولات الشرعيّة، والنقل خلاف الأصل، والتّخصيص أولى من النقل، كما تقرّر في الأصول، ويتطرّق الاحتمال إلى الإطلاقات فيسقط الاستدلال بكثير من تلك الشّواهد التي جلبها من كلام السّلف، ثمّ دعواه أنّ المحدث في العبادة لا يكون إلا حرامًا كلام لا يستقيم إلا إذا حمله على إحداث أجناس العبادات، أمّا إحداث مواقيت أو أحوال أو التزام أسباب فلا يسبّب التّحريم.

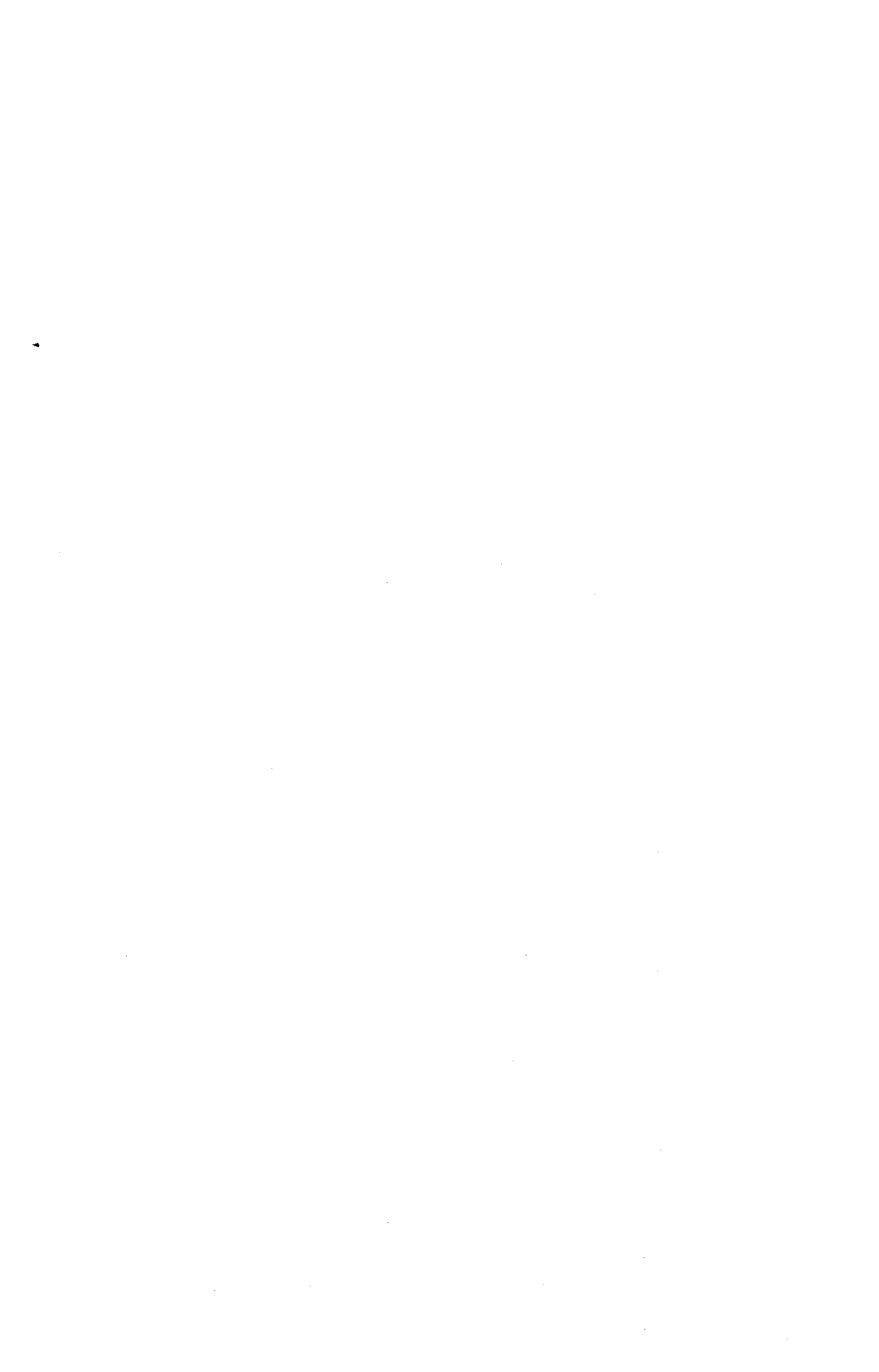
وإنّ أقصى أقوال المشدّدين فيه مثل مالك رضي الله عنه هو الكراهة، وعلى تسليم هذا فقد صار الخلاف في مسمّى اللّفظ، ويلزمه أن يكون إطلاق اسم البدعة على غير ذلك إطلاقًا مجازيًا، ويتطرّق الاحتمال إلى الإطلاقات، فيسقط الاستدلال بكثير من تلك الشواهد التي جلبها من كلام السّلف في لفظ البدعة، بأنّهم أرادوا بها المعنى المجازي على أنّ صنيعه وإن انتفع به حديث : «كلّ بدعة ضلالة» لا ينفعه في حديث : «كلّ محدثة بدعة» إلا إذا لجأ إلى تخصيص العموم بصنف من المحدثات، وقد علمت أنّه تجنّب طريقة التّخصيص في نظيره، وبهذا الالتجاء تنحلّ عرى كتابه.

فهذا إقليد الدّخول إلى مباحث البدعة، فسدّ به يدا، ولا تكن كالذين أصبحوا فيه طرائق قددا.

كتبه الشّيخ محمّد الطّاهر ابن عاشور في 17 صفر 1355/19 ماي 1936 [2].

1- الترمذي : السّنن : كتاب العلم : 44/5.

2- نشر الجزء الثّاني من هذه الفتوى في مجلّة الهداية الإسلاميّة المصريّة، م8، ج12، جمادى الآخرة : 1355 : 743 ومابعدها.



الفتوى رقم : 4

القراءة على الجنازة منكر

السّؤال : هل تكون القراءة في الجنازة منكرًا حتّى يجب تغييره؟

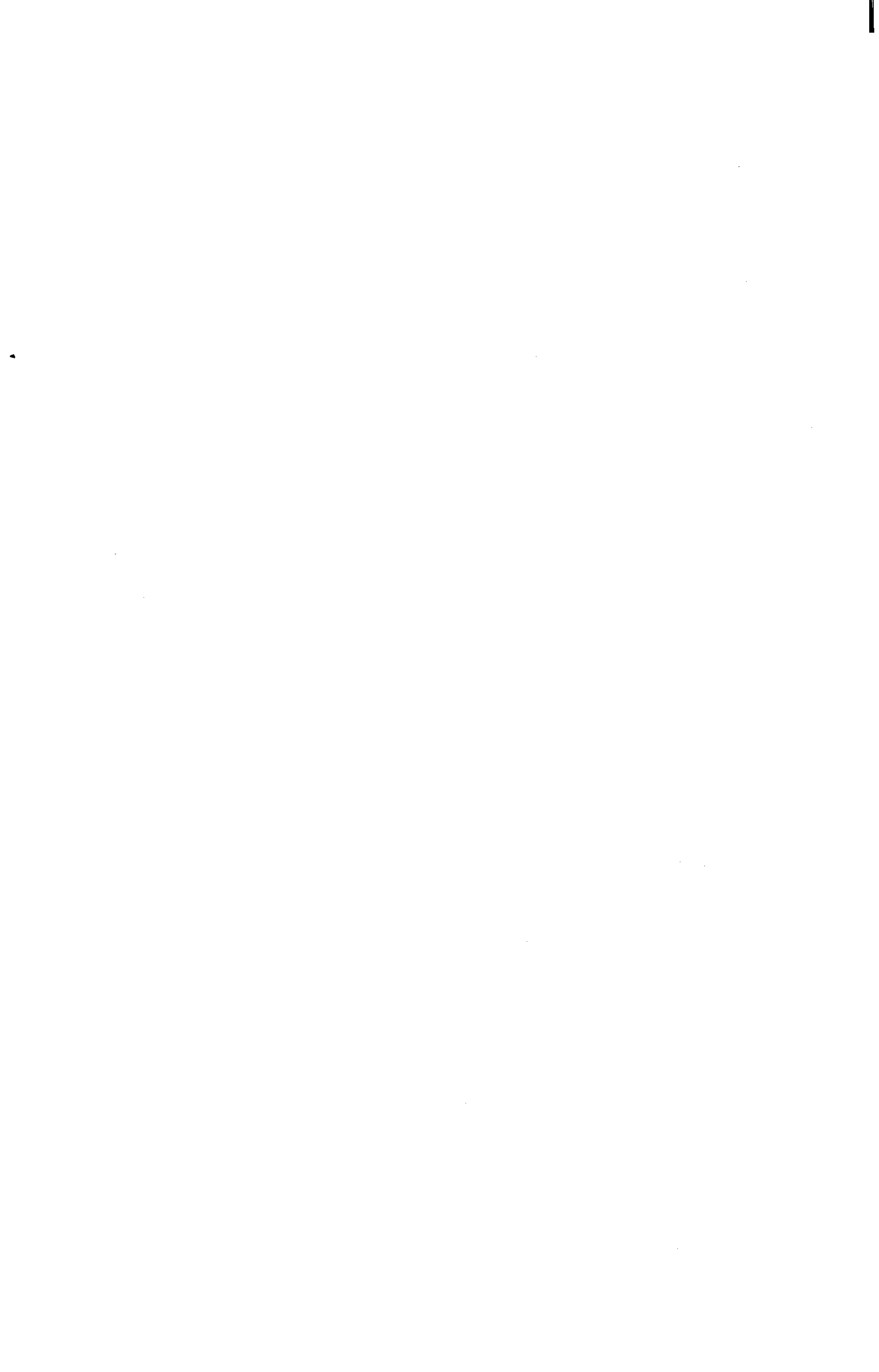
الجواب : إنّما صرّحنا في الفتوى بأنّ القراءة ليست من المنكر باتّفاق العلماء[1]، وقد اتّضحت المسألة من جميع جوانبها، وفي هذا القدر كفاية[2].

حرّره الفقير إلى ربّه الشّيخ محمّد الطّاهر ابن عاشور، لطف الله به في 18 صفر/20 ماي 1936/1355 [3].

1- القراءة مكروهة عند الجمهور : سحنون : المدوّنة : 158/1.

2- قدّم الشّيخ جوابه باقتضاب ، لأنّه نشر فتوى طويلة الذّيل في الموضوع قبل يوم من نشر هذه الفتوى. وللإشارة فإنّ رسالة الشّيخ محمد السّويسي أفادتني كثيرا في الموضوع.

3- الزّهرة : ع 8747 :4 ربيع الأوّل : 1355/جوان 1936.



الفتوى رقم : 5
حكم المكروه في العبادات

السّؤال : هل المكروه توصف به المحدثات في باب العبادات أو لا؟[1]

الجواب : إنّ المكروه توصف به المحدثات في العبادات بلا ريب باتّفاق الفقهاء، وكلامهم في قراءة القرآن على الجنازة مصّرح بالكراهة، وقد مثّل شهاب القرافي للبدعة المكروهة بنحو تخصيص الأيّام الفاضلة أو غيرها بنوع العبادات[2]، ونحو الزّيادة في المندوبات كالزّيادة في الصّاع في زكاة الفطر، وكذا قال الفقهاء في باب الطّهارة : إنّ السّرف في الماء بدعة وإنّه مكروه[3].

وقالوا يكره التطوّع في الحجّ عن الميّت[4]، والبدعة في العبادات وغيرها تعتريها الأحكام الخمسة: الوجوب الندب، الإباحة، الكراهة، الحرمة[5].

حرّره الفقير إلى ربه الشّيخ محمّد الطّاهر ابن عاشور[6].

1- السّؤال فيه تصرّف يسير.

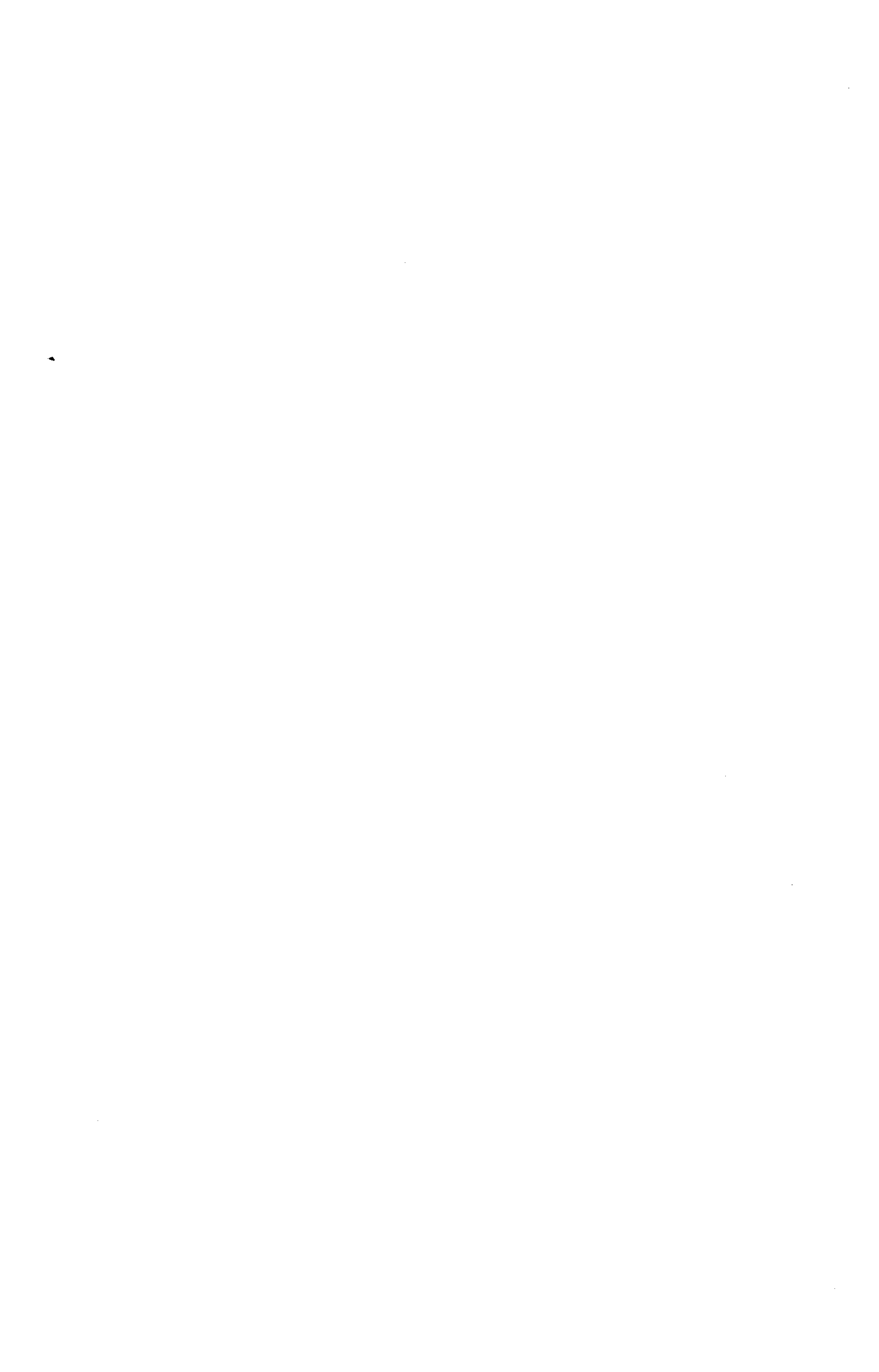
2- القرافي : الفروق : الفرق : 172 : 192/3.

3- مثلاً : الحطاب : مواهب الجليل : 257/1 – جماعة : الفتاوى الهنديّة : 8/1.

4- يمكن النيابة في الحجّ عن العاجز و عن الميّت : خارج المذهب المالكي : النّسائي : شرح السيوطي : 116/5.

5- راجع تفصيل ذلك في كتاب «البدعة» للأستاذ يوسف واعي.

6- الزّهرة : ع 8747 : 4 ربيع الأوّل : 1355/جوان 1936.



الفتوى رقم : 6

حكم إهداء ثواب الصّلاة إلى الميّت

السّؤال : هل تصل الصّلاة فرضًا كانت أو نفلا للميّت؟ كان يصلّي الانسان صلاة الظهر مثلاً، وينوي أداءها من جهة وثوابها للميّت؟ هل تكفيه عن صلاة الظهر أو يكون مطلوبًا بها وبأدائها؟[1]

الجواب : وأمّا إهداء ثواب صلاة النافلة إلى الميّت فلم يذكره علماؤنا، فالوجه تركه والعدول عنه إلى إهداء ثواب قراءة القرآن والصّدقات[2]، وأمّا صلاة الفريضة فلا يصحّ إهداء ثوابها للميّت؛ لأنّ ثوابها ملزم لأدائها وقبولها، فإهداؤها استخفاف بحقّها[3].

أفتيت بذلك وأنا محمّد الطّاهر ابن عاشور شيخ الإسلام المالكي في 29 جمادى الثّانية 1937/1356.[4]

1- قدّم السّؤال ضمن أسئلة أخرى من طرف الغلام بن حمودة الطّاهري. النّهضة : ع.444 : 24 جمادى الثّانية : 1937/1356.

2- ر : مثلا قوله صلّى الله عليه وسلّم : تصدّقوا فإنّه سيأتي عليكم زمان يمشي الرجل بصدقته، فيقول الذي يُعطاها، لو جئت بها بالأمس قبلتها، فأمّا اليوم فلا : النسائي : باب التحريض على الصدقة : حديث رقم 2556.

3- القرافي : الفروق : الفرق : 172 : 192/3.

4- النّهضة : ع 4451 : 6 رجب 1356 / 1937.

الفتوى رقم : 7
وصول ثواب الصّدقة والقرآن إلى الميّت

السّؤال : فضيلة الإمام المحقّق العلاّمة الكبير والأستاذ الخطير سيدي محمّد الطّاهر ابن عاشور شيخ الإسلام المالكي :

بعد الديباجة، "أرجو منك إنّ تفتونا فيما يأتي على صفحات الجريدة، ولكم من الله عظيم الجزاء :

أ- حكم قراءة القرآن على الميّت إذا كان أولياء الميّت لا يحسنون القراءة، ويكلّفون من يقرأ عليهم بالدراهم؟

ب- إخراج الطعام بقصد الصدقة على الميّت كان يجعل الإنسان رجلاً يخرج له ما يكفيه غذاء وعشاء رسميًّا، وبالأخصّ إذا كان المعطي له طالب قرآن أو علم؟

ج- حكم الألفيّة، وهي إنّ أولياء الميت يجعلون الطعام ويحضرون اناسًا يذكرون سبعين ألفًا لا إله إلاّ الله، ويقرؤون خواتيم القرآن، ثمّ يأكلون ذلك الطعام، ويسلّمون لهم بعض الدّريهمات؟ أجيبونا مأجورين[1]".

الجواب : إنّ قراءة القرآن وإهداء ثوابها للميّت، وكذلك التصدّق بالطّعام على المحتاجين، وكذلك ذكر لا إله إلاّ الله ونحوها من الأذكار الموعود بالثّواب عليها، كلّ ذلك يصل ثوابه إلى

1- قدّمت هذه الأسئلة ضمن مجموعة أخرى من طرف الغلام بن حمودة الطّاهري. النّهضة : 4440 : 24 جمادى الثّانية 1937/1356.

الميّت على ما اختاره جمهور المالكيّة وأئمّة المذاهب[1] وأهل السّنة، وشواهده في السّنة كثيرة. وأمّا إعطاء الأجر للقارئ والذّاكر على القراءة والذّكر فجائز، ويرجى منه وفرة الثّواب لما فيه من زيادة نفع المسلمين وبخاصّة حفاظ القرآن.

وفي الحديث الصّحيح : «إنّ أحقّ ما أخذتم عليه أجرًا كتاب الله»[2].

تعليق :

فالشّيخ الإمام يقول بوصول الثّواب للموتى، وبه يقول الشّيخ محمّد العزيز جعيّط في فتاويه. فبعد أن ذكر القائلين بوصول الثّواب والقائلين بعدمه، انتصر إلى القائلين بحصول الأجر للموتى[3]، مستدلاّ بما جاء في نوازل ابن رشد[4]، وما جاء في إكمال الإكمال للأبّي[5](828/1425) في حاشية الصّدقة على الميّت[6].

ومن الفقهاء الشافعيّة القائلين بوصول ثواب قراءة القرآن إلى الميّت، عثمان ابن الصّلاح الشّهرزوري[7] (828 / 1425)[8] وجلال الدّين السّيوطي[9] (911 / 1505)[10] ونجد من الحنابلة شيخ الإسلام ابن تيمية[11]، ومن الشّيوخ المعاصرين القائلين بانتفاع الميّت بثواب التلاوة

1- ابن رشد : فتاوى ابن رشد : 1446/3. القرافي : الفروق : الفرق : 172 : 192/3 وما بعدها.

2- البخاري : الصّحيح : كتاب الطبّ : باب الشّروط في الرّقية : فتح البّاري : 198/10. راجع النّهضة : ع 4451 : 6 رجب 1937/1356.

3- فتاوى الشّيخ جعيّط : 114 ومابعدها.

4- راجع الدّسوقي على الدردير : 423/1.

5- هو أبو عبد الله محمّد بن خلف : مخلوف : 244، رقم : 874، الفكر السّامي : 252/2.

6- إكمال الإكمال : باب الصدقة على الميّت : 143/3.

7- مثلاً الفكر السّامي : 339/2، كحالة : 128/5.

8- ابن الصّلاح : فتاوي ومسائل : 193/1.

9- مثلاً الحسيني : ذيل تذكرة الحفّاظ : 6/3، كحالة : 128/5.

10- الإتقان في علوم القران : 147/1.

11- مجموع الفتاوى: 322/24-323.

أمثال الشّيخ محمّد الخضر حسين[1](1378/1958)[2]، والشّيخ محمّد الهادي ابن القاضي[3] (1399/1979)[4] والشّيخ محمّد الحبيب ابن الخوجة[5] والشّيخ محمّد المختار السلامي[6]...

ومن الشّيوخ الذين لم يجوّزوا وصول ثواب قراءة القرآن إلى الموتى الشّيخ محمود شلتوت[7]، والشّيخ عبد الحميد بن باديس[8] (1359/1940) أحد تلامذة الشّيخ الإمام، فإنّه ردّ على أستاذه في حلقات متتالية، نشرتها جريدة البصائر الجزائريّة سنة 1355هـ/1936م، وجمعها عمّار الطالبي في كتابه: (الشّيخ عبد الحميد بن باديس حياته وآثاره)، انتقد فيها التلميذ أستاذه بشدّة وحدّة، وانتقد أيضًا في طيّاتها الشّيخ جعيّط رحم الله الجميع.

يقول حسن عبد الرحمن سلوادي في كتابه : «عبد الحميد بن باديس مفسّرًا» : وقد دفعته -أي ابن باديس- جرأته وغيرته إلى مخاصمة أعز النّاس لديه، وهم أساتذته الذين علّموه، وكان لهم أعظم الأثر في حياته العلميّة والأدبيّة...

هاهو أستاذه محمّد الطّاهر ابن عاشور مثلاً وهو من نوّه به، جعله ثاني الرّجلين اللّذين يشار إليهما بالرّسوخ في العلم والتّحقيق في النّظر والسموّ والاتّساع في التفكير، يغريه بريق المنصب، وقد أصبح في سلك القضاء فيقاوم السنّة ويؤيّد البدعة ويغري السّلطة بالمسلمين في مقالة كتبها، وأباح فيها قراءة القرآن عند تشييع الجنازة وحول الميّت وحول قبره عند دفنه، منحرفًا بذلك عن خطّه الذي انتهجه في بداية حياته، وترسم فيه خطى من سبقه من المصلحين والمجدّدين أمثال

1- مثلاً : محفوظ : تراجم المؤلّفين : 126/2 وما بعدها، تيمور : أعلام الفكر الإسلامي : 374 وما بعدها.

2- مجلّة السّعادة العظمى : م1، ج15، شعبان 1322 : 235-236.

3- راجع التارزي : الشّيخ محمّد الهادي ابن القاضي : م الهداية، ع1، س7 : 86-87.

4- م الهداية، س2، ع4 جمادى الأولى 1395/1977 : 139.

5- م الهداية : س6، ع3 : صفر 1399/1979 : 79-80.

6- م الهداية : س 16، ع 4 شعبان 1412/1990 : 90.

7- ر : فتاوى شلتوت : 204.

8- ر: أبو خليل : شوقي، الإسلام وحركات التّحرير : 69 وما بعدها. سلوادي حسن عبد الرحمن : عبد الحميد بن باديس مفسّرا : 37 وما بعدها.

الشّيخ محمّد عبده[1] (1905/1323) ومحمّد رشيد رضا[2] (1935/1354) وغيرها[3].

وفيما يأتي ردّ الشّيخ عبد الحميد بن باديس تحت عنوان «شيخ الإسلام بتونس يقاوم السنّة، ويؤيّد البدعة، ويغري السّلطة بالمسلمين» : نطق -شيخ الإسلام- والحمد لله بعد سكوت مألوف منذ سنين الطوال، وإن كان أتى بما لا يرضي الله ورسوله، والحقّ ودليله، فقد نطق على كلّ حال. ولقد كان نطقه متوقّعًا لدينا، فقد كان المقال المنشور بالعدد الحادي عشر من (البصائر) الموجّه إلى علماء الزّيتونة عامّة، وشيخي الإسلام به خاصّة، قنبلة وقعت وسط أولئك النّائمين والمتناومين، أزعجتهم في مراقدهم ونبّهت من كان غافلاً عنهم من النّاس، حتّى لقد تسابق النّاس إلى ذلك العدد يطلبونه بأضعاف ثمنه كما أخبرني تلامذتي الذين رجعوا من تونس؛ لتعطيل القراءة بجامع الزّيتونة بسبب البلاغ المشهور وما لحق تلامذة الجامع من سجن وتغريب.

إنّنا نشكر لشيخ الإسلام المالكي هبوطه إلى الميدان، وإن كان هبط إليه هبوط المغيظ المحنق، الذي أنساه الغيظ والحنق ما يناسب مقامه من التحرّي والاتّزان، فتعثّر في أذيال العجب والتعظّم عثرات أهوت به مرّات في مهاوي الخطأ والتناقض، حتّى تردّى في هوّة إذاية أنصار السّنة باللّسان، ومحاولة إذايتهم بيد العدوان.

شيخ الإسلام يقاوم السنّة -ويؤيّد البدعة- ويغري السّلطة بالمسلمين ! هذا-والله-عظيم. وإن كان القارئ يودّ أن يعرف من هو هذا الذي تحلّى بهذا اللقب وأتى بهذه الشّنع، التّي لا يأتي بها من ينتمي انتماء صادقًا للإسلام من عامّة المسلمين فكيف بشيخ الإسلام ؟ نعم كلّ أحد يتعجّب نهاية العجب أن يصدر هذا من شيخ الإسلام. ويزيد كاتب السّطور عجبًا آخر فوق عجب كلّ أحد، أنّ شيخه وأستاذه وصديقه الشّيخ محمّد الطّاهر ابن عاشور هو الذي يأتي بهذا الباطل ويرتكب هذا الذنب.

إنّني إمرؤ جُبلت على حبّ شيوخي وأساتذتي، وعليّ احترامهم إلى حدّ بعيد، وخصوصًا بعضهم، وأستاذي هذا من ذلك الخصوص، ولكن ماذا أصنع إذا ابتليت بهم في ميدان الدّفاع

1- الغزّال : محمّد بن يوسف : مقدّمة رسالة التّوحيد : 7 وما بعدها.

2- ر : كحالة معجم المؤلّفين : 310/9.

3- سلوادي : عبد الحميد بن باديس مفسّرًا : 109.

من الحقّ ونصرته ؟ لا يسعني وأنا مسلم أدين بقوله تعالى : ﴿ قُلْ إِن كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَاكِنُ تَرْضَوْنَهَا أَحَبَّ إِلَيْكُم مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَجِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ فَتَرَبَّصُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ ﴾[1]، إلاّ مقاومتهم وردّ عاديتهم عن الحقّ وأهله.

دعوني -ياقرّائي الأفاضل- أحدّثكم عن شيء من حقيقة هذا الرّجل كما عرفته، وعن علاقتي به وأثره في حياتي، فإنّ هذا وفاء لحقّ تلك الصحبة والأستاذيّة يهوّن عليّ ما أجابه به بعد.

عرفت هذا الأستاذ في جامع الزّيتونة، وهو ثاني الرّجلين اللذين يشار إليهما بالرّسوخ في العلم والتّحقيق في النّظر والسموّ والاتّساع في التفكير، وأوّلهما العلامة شيخنا «محمّد النّخلي» القيرواني رحمه الله[2] (1924/1342)، وثانيهما العلامة الأستاذ شيخنا «الطّاهر ابن عاشور»، وكانا، كما يشار إليهما بالصّفات التي ذكرنا يشار إليهما بالضّلال والبدعة، وما هو أكثر من ذلك ؛ لأنهما كانا يحبّذان آراء الأستاذ «محمّد عبده» في الصلاح، ويناضلان عنها، ويبثّانها فيمن يقرأ عليهما، وكان هذا ممّا استطاع به الوسط الزّيتوني أن يصرفني عنهما، وما تخلّصت من تلك البيئة الجامدة واتّصلت بهما حتّى حصلت على الشّهادة العالميّة، ووجدت لنفسي حريّة الاختيار. فاتّصلت بهما عامين كاملين، وكان لهما في حياتي العلميّة أعظم الأثر، على أنّ الأستاذ ابن عاشور اتّصلت به قبل نيل الشّهادة بسنة، فكان ذلك تمهيدًا لاتّصالي الوثيق بالأستاذ النّخلي.

وإن أنس فلا أنسى دروسًا قرأتها من ديوان الحماسة على الأستاذ ابن عاشور، وكانت من أوّل ما قرأت عليه، فقد حبّبتني في الأدب والتفقّه في كلام العرب، وبثّت فيّ روحًا جديدًا في فهم المنظوم والمنثور، وأحيت منّي الشّعور بعزّ العروبة والاعتزاز بها كما أعتزّ بالإسلام.

مات الأستاذ النّخلي على ما عاش عليه، وبقي الأستاذ ابن عاشور حتّى دخل سلك القضاء، فخبت تلك الشّعلة، وتبدّلت تلك الرّوح، فحدثني من حضر دروسه في التّفسير أنّه -وهو من أعرف إنكاره على الطرق اللفظيّة وأساليبها- قد أصبح لا يخرج عن المألوف في الجامع من

1- سورة التوبة : 24.

2- ر : مخلوف 425 الشّجرة، رقم : 1688 - محفوظ : تراجم المؤلّفين : 26/5.

المناقشات اللفظيّة، على طريقة عبد الحكيم في مماحكاته وطرائق أمثاله، وبقي حتّى تقلّد خطّة شيخ الإسلام، ووقف هو وزميله الحنفيّ في مسألة التّجنيس المعروفة منذ بضع سنوات، ذلك الموقف حتّى أصبح اسمه لا يذكر عند الأمّة التّونسية إلا بما يذكر به مثله[1]. وهاهو اليوم يتقدّم بمقال نشره بجريدة (الزّهرة) في عدد يوم الاثنين الرّابع عشر من هذا الشهر المحرّم، يقاوم فيه السنّة ويؤيّد فيه البدعة، ويغري السّلطة بالمسلمين[2].

فهل ابن عاشور هذا الملقّب بشيخ الإسلام، هو ابن عاشور أستاذي الذي أعرف؟ لا ذلك رجل آخر مضى، قضى عليه القضاء وأقبرته المشيخة، وقد أدّيت له حقّه بما ذكرته به. وهذا مخلوق آخر ليس موقفه اليوم مواقفه ولا أحسبه يكون آخرها، وإنّني لا أودّ أن يكون آخرها. فإنّ المسلمين اليوم بأشدّ الحاجة إلى معرفة ما ينطوي عليه، مثله ممن ينتحلون ألقابًا مخترعة في الإسلام، ولا يفضحهم مثل مقال هذا الرجل.

سئل فضيلته عن حكم قراءة القرآن عند تشييع الجنازة وحول الميّت، وحول قبره عند دفنه، فأجاب بقوله: «إنّه السنّة في المحتضر وفي تشييع الجنازة، وفي الدّفن هو الصّمت للتفكّر والاعتبار. فإذا نطق الحاضر فليكن نطقه بالدّعاء للميّت، وبالمغفرة والرّحمة، فإنّ دعوة المؤمن لأخيه بظهر الغيب مرجوّة الإجابة. وأمّا قراءة القرآن عن الميّت حين موته وحين تشييع جنازته وحين دفنه، فلم تكن معمولاً بها في زمن رسول الله صلّى الله عليه وسلّم وزمان الصحابة، إذ لم ينقل ذلك في الصّحيح من كتب السّنة والأثر، مع توّفر الدواعي على نقله لو كان موجودًا، إلا الأثر المرويّ في قراءة سورة يس عند رأس الميّت[3] عند موته على خلاف فيه، ولهذا كان ترك القراءة هو السنّة، وكان أفضل من القراءة في المواطن الثلاثة المذكورة».

هذه هي السّنة وقد بيّنها أوضح تبيين، وعلّلها أحسن تعليل، ثمّ انظر إليه كيف أخذ يقاومها فقال: «وحينئذ تكون قراءة القرآن في تلك المواطن إمّا مكروهة وإمّا مباحة غير سنّة، فتكون مندوبة في جميعها، وإمّا مندوبة في بعضها دون بعض».

1- ثبتت براءة الشّيخ الإمام من تهمة التّجنيس: الشّيخ شمام: أعلام من الزّيتونة: 261-283.

2- راجع الفتوى رقم: 10.

3- قوله صلّى الله عليه وسلّم: «اقرؤوا على موتاكم سورة يس»: أبو داود: السّنن: كتاب الجنائز: باب القراءة على الميّت: 485/3. ابن ماجة: السّنن: باب ماجاء فيما يقال عند المريض إذا حضر: 466/1.

إذا كان ترك القراءة هو السّنة، فالقراءة قطعًا بدعة؛ إذ ما فعله النّبي صلّى الله عليه وسلّم من القربات ففعله سنّة، وما تركه ممّا يحسب قرابة مع وجود سببه فتركه هو السنّة وفعله قطعًا بدعة.

والقراءة في هذه المواطن الثلاثة، التي حسب أنّها قربة، قد وجد سببها في زمنه، فمات النّاس وشيّع جنائزهم وحضر دفنهم، ولم يفعل هذا الذي حسب -اليوم- قربة، ومن المستحيل- شرعا- أن يترك قربة مع وجود سببها بين يديه ثمّ يهتدي إليها من يجيء من بعده، ويسبق هو إلى قربة فاتت محمّدا صلّى الله عليه وسلّم وأصحابه والسّلف الصالح من أمّته. ولا يكون الإقدام على إحداث شيء للتقرّب به مع ترك النبي صلّى الله عليه وسلّم له مع وجود سببه إلا افتئاتًا عليه وتشريعًا من بعد، وادّعاء -ضمنيًا- للتفوّق عليه في معرفة ما يتقرّب به، والحرص عليه والهداية إليه، فلن يكون فعل ما تركه -والحالة ماذكر- من المباحثات أبدًا، بل لا يكون إلا من البدع المنكرات. فبطل قوله «وإمّا مباحة غير سنّة».

بعد هذه المقاومة بالباطل فرّع عليها مقاومة بالتناقض فقال : «فتكون إما مندوبة في جميعها وإمّا مندوبة في بعضها».

أفيجهل أحد المباح ما استوى فعله وتركه، وأنّ المندوب ما ترجّح فعله على تركه[1]. أو أنّ المباح من حيث ذاته غير مطلوب الفعل ولا مطلوب الترك، وأنّ المندوب مطلوب الفعل فكيف يتصوّر القراءة إذا كانت مباحة تكون مندوبة في الجميع أو في البعض، أم كيف يتفرّع الضدّ عن ضدّه؟ ولمّا ثبت أنّ ترك القراءة هو السنّة وأنّ القراءة بدعة، فأقل ما يقال فيها أنّها مكروهة، ولا خلاف بين المالكيّة، أنّ الكراهة هي مذهب مالك وجمهور أصحابه[2]، وقد نقل فضيلته سماع أشهب من العتبيّة قال : «سئل مالك عن قراءة يس عند رأس الميّت فقال : ما سمعت بهذا وما هو من عمل النّاس»، فهذا تصريح منه بأنّه ردّه؛ لأنّه محدث ليس عليه عمل السّلف من الصّحابة والتّابعين وأتباع التّابعين.

وإذا كان هذا قوله فيما جاء فيه أثر، وهو قراءة سورة يس عند رأس الميّت، فغير هذا الموطن مما لا أثر فيه، أولى وأحرى بالكراهة. والتّعليل بأنّه ليس عليه عمل النّاس يفيد أنّ فعل القراءة

1- راجع هذه المسألة في الموافقات : 109/1 وما بعدها.

2- سحنون : المدوّنة : 158/1.

مكروه؛ لأنّه عمل مخالف لعملهم دون الثّقات إلى أنّه إن اعتقد أنّ ذلك سنّة أو لم يعتقد. إذ ما فعله إلا وهو يعتقد أنّه قربة في تلك المواطن فيكون قصد القربة مما لم يجعله الشارع قربة، وهذا مقتض للكراهة، فقصد القربة وحده كاف في الكراهة دون حاجة إلى اعتقاد أنّه سنّة، وبهذا بطل تأويل من تأوّل كلام مالك بمن قصد أنّه سنّة.

وبعد أن ثبت أنّ قراءة القرآن العظيم في تلك المواطن بدعة، وأنّها مكروهة، فهل هي كراهة تنزيه أو تحريم؟ ذهب الإمام الشّاطبي إلى أنّ الكراهة حيثما عبّر بها في البدعة، فهي كراهة تحريم على تفاوت مراتبها في ذلك، وساق على ذلك جملة من الأدّلة الكافية في الباب السّادس من كتاب «الاعتصام»[1]. فأجمل فضيلته في الإشارة إلى مذهب الشّاطبي إجمالاً أظهر به مظهر من تكلّم في خصوص هذه المسألة، فتوهّم وتقوّل على الإمام فقال : «وليس المراد بالكراهة الحرمة» كما توهّمه الشّاطبي في كتاب «الاعتصام»، مستندًا إلى أنّ الإمام قد يعبّر بالكراهة ويعني بها الحرمة، لأنّ كلام مالك لم يقع فيه لفظ الكراهة، بل هي من تعبير فقهاء مذهبه تفسيرًا لمراده؛ لأنّ علماء مذهبه متّفقون على أنّه مراد مالك من كلامه في المدوّنة وفي السّماع، هو الكراهة بالمعنى المصطلح عليه في الفقه، ولأنّ دليل التّحريم لا وجود له، فحمل كلام مالك عليه تقوّل عليه، والإقدام على التّحريم ليس بالهيّن؛ إذا لم تقم عليه الأدّلة الصريحة.

لم ينصف فضيلته الشّاطبي في الصّورة التي صوّر بها كلامه وفيما رواه به، وكلّ ذلك لأجل أن يتوصّل إلى تهوين ارتكاب بدعة القراءة في المواطن الثلاثة ؛ لأنّها من المكروه الذي لا يعاقب على فعله؛ ونحن نذكر فيما يأتي ما هو تلخيص لبّعض ما استدّل به الشّاطبي وزيادة عليه.

إنّ من ابتدع مثل هذه البدعة، التي هي تقرّب فيما لم يكن قربة، كأنّه يرى أنّ طاعة الله بقيت تنقص هذه الشّريعة فهو يستدركها، وأن محمّدًا صلّى الله عليه وسلّم خفيت عليه قربة هو اهتدى إليها، أو لم تخف عليه ولكنّه كتمها. وهذه كلّها مهلكات لصاحبها ؛ فلا يكون ما أوقعه فيها من ابتدع تلك التي يحسبها قربة إلا محرّمًا.

1- كتاب الاعتصام : 36/2 وما بعدها.

وقد قال مالك فيما سمعه منه ابن الماجشون : «من ابتدع في الإسلام بدعة يراها حسنة فقد زعم أنّ محمّدا صلّى الله عليه وسلّم خان الرّسالة ؛ لأنّ الله يقول : ﴿ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ ﴾[1] فما لم يكن يومئذ دينًا فلا يكون اليوم دينًا»، هذا من جهة النّظر المؤيّد بكلام مالك. وأمّا من جهة الأثر فقد جاء في صحيح مسلم عن جابر بن عبد الله أنّ رسول الله صلّى الله عليه وسلّم كان يقول في خطبته : «أمّا بعد فإنّ خير الحديث كتاب الله وخير الهدي هدي محمّد، وشرّ الأمور محدثاتها وكلّ محدثة بدعة وكلّ بدعة ضلالة»[2]. وفيه عن أبي هريرة قال : قال رسول الله صلّى الله عليه وسلّم : «من دعا إلى هدى كان له من الأجر مثل أجور من تبعه لا ينقص ذلك من أجورهم شيئًا، ومن دعا إلى ضلالة كان عليه من الإثم آثام من تبعه لا ينقص ذلك من آثامهم شيئًا»[3]. ووجه الدّليل من الحديثين أنّه سمّى في الحديث الأوّل البدعة شرًّا وضلالاً، فعمّ ولم يخصّ، وأثبت الإثم لمرتكب الضّلالة والدّاعي إليها والإثم لا يكون إلا في الحرام، فيكون النّظر هكذا : كلّ بدعة ضلالة، وكلّ ضلالة يؤثم صاحبها، فكلّ بدعة يؤثم صاحبها، وكلّ ما يؤثم عليه فهو حرام : فكلّ بدعة حرام.

وقد دخلت بدعة اختراع القرب في قوله : «وكلّ بدعة ضلالة» بمقتضى عموم اللّفظ. ويدّل على دخولها ما ثبت في الصّحيح أنّ النّبي صلّى الله عليه وسلّم ردّ على ما قال : «أمّا أنا فأقوم اللّيل ولا أنام، وعلى من قال أما أنا فلا أنكح النّساء، وعلى من قال أما أنا فأصوم ولا أفطر». ردّ عليهم بقوله : «من رغب عن سنّتي فليس منّي»[4] ولم يكن ما التزموه إلا فعل مندوب في أصله أو ترك مندوب، ومع ذلك ردّ عليهم بتلك العبارة التي هي أشدّ شيء في الإنكار. فكلّ من أراد أن يتقرّب بما لم يكن قربة فهو مردود عليه بمثل هذه العبارة الشّديدة في الإنكار. ويدّل أيضًا على دخولها ما ثبت في الصّحيح عن قيس بن حازم قال : «دخل رسول الله صلّى الله عليه وسلّم على امرأة من قيس يقال لها زينب، فرآها لا تتكلّم فقال : مالها، فقال : حجّت مصمّتة، قال لها:

1- سورة المائدة : 3.

2- النّووي: رياض الصّالحين : 40.

3- مسلم بشرح النّووي : كتاب من سنّ سنّة حسنة : 227/16.

4- الهيتمي : الزّواجر : 103/1 – وفي البخاري : «من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو ردّ». كتاب الاعتصام : ابن حجر: فتح الباري : 317/13.

«تكلّمي فإنّ هذا لا يحلّ، هذا من عمل الجاهليّة»[1]، فهذه أرادت أن تتقرّب بما ليس قربة، فجعل فعلها من عمل الجاهليّة وقال : إنّه لا يحلّ فكلّ مريد للتقرّب بما لم يكن قربة فيقال في فعله ما قيل في فعلها. ووجه الدّليل من الحديثين أنّ التقرّب بما ليس قربة أنكر أشدّ الإنكار، وقيل فيه لا يحلّ، وقيل فيه من عمل الجاهليّة، فلا يكون بعد هذا كلّه إلا ضلالاً، فيدخل -قطعا- في عموم قوله : «وكلّ بدعة ضلالة» فيثبت له التّحريم بالنّظر المتقدّم.

ودخول بدعة التقرّب بما ليس قربة مثل القراءة في المواطن الثلاثة، فقد فهمه مالك وجاء في كلامه ماهو صريح في ذلك ؛ فروي في -الموطأ- «حديث أنّ النّبي صلّى الله عليه وسلّم رأى رجلاً قائمًا في الشّمس فقال : ما بال هذا؟ فقالوا : نذر أن لا يتكلّم ولا يستظلّ ولا يجلس ويصوم. فقال رسول الله صلّى الله عليه وسلّم : «مروه فليتكلّم وليستظلّ وليجلس وليتمّ صومه» قال مالك: أمره أن يتمّ ما كان لله طاعة (وهو الصيام) ويترك ما كان لله معصية[2]. وروي قوله صلّى الله عليه وسلّم : «من نذر أن يطيع الله فليطعه، ومن نذر أن يعصي الله فلا يعصه»، قال مالك معنى قوله صلّى الله عليه وسلّم : «من نذر أن يعصي الله فلا يعصه» أن ينذر الرّجل أن يمشي إلى الشّام أو إلى مصر أو إلى الربذة[3].

فقد جعل مالك القيام للشّمس وترك الكلام ونذر المشي إلى الأماكن المذكورة معاصي، وفسّر المعصية في الحديث بها، مع أنّها في نفسها أشياء مباحات، لكنّه لما أجراها مجرى القربة -وليست قربة- حتّى نذر التقرّب بها وصارت معاصي لله، وليس سبب المعصية أنّه نذر التقرّب بها حتّى إنّه لو فعلها متقرّبًا دون نذر لكانت مباحة، بل مجرّد التقرّب بها، وليست هي قربة موجب لكونها معصية عند مالك. والدّليل على ذلك ما حكاه ابن العربي عن الزّبير بن بكار قال : «سمعت مالك بن أنس أتاه رجل فقال : يا أبا عبد الله من أين أحرم ؟ قال : من ذي الحليفة من حيث أحرم رسول الله صلّى الله عليه وسلّم فقال : إنّي أريد أن أحرم من المسجد من عند القبر. قال : لا تفعل فإنّي أخشى عليك الفتنة، فقال الرّجل وأيّ فتنة في هذه ؟ إنّما هي أميال أزيدها،

1- البخاري : باب أيام الجاهلية : ابن حجر : فتح الباري 147/7.

2- الموطّأ : تنوير الحوالك : 29/2.

3- الموطّأ : م.ن : 30/2.

قال مالك : وأيّ فتنة أعظم من أن ترى أنّك سبقت إلى فضيلة قصّر عنها رسول الله صلّى الله عليه وسلّم[1]، إنّي سمعت الله يقول : ﴿ فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴾[2].

فهذا الرّجل لا نذر في كلامه وقد أراد الإحرام -وهو في نفسه عبادة- من موضع فاضل لا بقعة أشرف منه، وهو مسجد رسول الله صلّى الله عليه وسلّم وموضع قبره. وأراد أن يزيد أميالاً تقرّبًا لله تعالى بإيقاع الإحرام بذلك الموضع الشّريف وزيادة التّعب بالأميال.

ومع ذلك ردّه مالك عن ذلك، ويبيّن له قبح فعله بما يراه لنفسه من السّبق، وقرأ الآية مستدّلاً بها، وما كان مثل هذا داخلاً في الآية عنده ألا وهو يراه حرامًا.

فهذا هو مستند الشّاطبي في فهم كلام مالك والحكم بأنّه يرى في كلّ بدعة تقرّب بما ليس قربة الحرمة، لا كراهة التّنزيه. فلم يكن متوهّمًا ولا متقوّلاً ولا مقدّمًا على التّحريم بدون دليل.

وقد بان ممّا تقدّم أنّه الحكم على بدعة التقرّب بما ليس قربة محكوم عليها بالضّلالة والحرمة، وأنّ ذلك هو مذهب إمام دار الهجرة، وبعد ثبوت الحقّ بالدّليل سقط كلّ قال وقيل، ونزيد على ذلك الآن ما قاله فقهاؤنا المتأخّرون في بدع الجنائز من القراءة ونحوها.

سئل أبو سعيد ابن لبّ، كبير فقهاء غرناطة في عصره، عمّا يفعله النّاس في جنائزهم حين حملها من جهرهم بالتّهليل والتّصلية والتّبشير والتّنذير، ونحو ذلك على صوت واحد أمّا الجنازة، كيف حكم ذلك الشّرع؟ فأجاب : «السنّة في اتّباع الجنائز الصّمت والتفكّر والاعتبار. خرّج ابن المبارك أنّ النّبي صلّى الله عليه وسلّم كان إذا اتّبع جنازة أكثر الصّمت وأكثر حديث نفسه. قال فكانوا يرون أنّه يحدّث نفسه بأمر الميّت وما يرد عليه وما هو مسؤول عنه. وذكر ذلك أنّ مطرّفًا كان يلقى الرجل من إخوانه في الجنازة وعسى أن يكون غائبًا فما يزيد على التّسليم، يعرض عنه اشتغالاً بما هو فيه، فهكذا كان السّلف الصالح.

واتّباعهم سنّة ومخالفتهم بدعة : وذكر الله والصّلاة على رسول الله صلّى الله عليه وسلّم عمل صالحًا مرغّب فيه في الجملة، لكن للشّرع توقيت وتحديد في وظائف الأعمال، وتخصيص يختلف

1- ابن العربي : عارضة الأحوذي : 4/34-35.

2- سورة النّور : 63.

باختلاف الأحوال، والصّلاة، وإن كانت مناجاة الربّ، وفي ذلك قرّة عين العبد، تدخل في أوقات تحت ترجمة الكراهة والمنع. والله يحكم ما يريد[1]. وقال أبو سعيد في جواب آخر: «إنّ ذكر الله والصّلاة على رسوله عليه الصّلاة والسّلام، من أفضل الأعمال وجميعه حسن، لكن للشّرع وظائف وقّتها وأذكار عيّنها في أوقات وقتها، فوضع وظيفة موضع أخرى بدعة، وإقرار الوظائف في محلّها سنّة، وتبقى وظائف الأعمال في حمل الجنائز إنّما هي الصّمت والتفكّر والاعتبار، وتبديل هذه الوظائف بغيرها تشريع. ومن البدع في الدّين،»اهـ[2].

وقال أبو سعيد في جواب آخر: «المنقول عن السّلف الصّالح -رضي الله عنهم- في المشي مع الجنائز هو الصّمت والتفكّر في فتنة القبر وسؤاله وشدائده وأهواله. وكان أحدهم إذا قدم من سفره فليلقاه أحد إخوانه بين يدي الجنائز لم يزد على السلام إقبالاً على الصّمت، واشتغالاً بالتفكّر في أحوال القبر، والخير كلّه في اتّباعهم وموافقتهم في فعل ما فعلوه. وترك ما تركوه»، اهـ[3].

نقل كلّ هذا الونشريسي[4] (1508/914) في المعيار، وهذه هي فتوى أبي سعيد بن لبّ في موضوعنا، المنطبقة على كلّ ما أحدث من الأوضاع بقصد التقرّب، وليست قربة في هذه المواضع، وإن كانت حسنة في أصلها، وقد رأيت إنكاره لها، فترك هذا كلّ فضيلة. ونقل كلامًا آخر لأبي سعيد خارجًا عن الموضوع كما سنبيّنه عندما ننتهي إليه. ونعود الآن إلى بقيّة ما قاله فقهاؤنا عليهم الرّحمة والرّضوان.

وسئل الإمام عبد الله العبدوسي[5] (143 / 837) ماحكم القراءة بين يدي الجنازة، وكذلك ما يفعله الفقراء (هم الإخوان الطرقيون) أمامها. فأجاب: «وكذلك يجب قطع الفقراء من الذّكر أمامها على ما جرت به العادة؛ لأنّه بدعة ومباهاة. يقال لوليّ الجنازة ما تعطيه للفقراء تأثم عليه، أعطه للمساكين صدقة عن وليّك الميّت، فذلك أنفع وأبقى لكما إلى الآخرة. والجنازة على

1- الونشريسي: المعيار: 313/1.

2- المعيار: م.ن: 314/1

3- م.ن: 314/1.

4- هو أبو عبد الله أحمد بن يحيى التلمساني، البغدادي: إيضاح المكنون: 113/1 – الكتّاني: فهرس الفهارس: 438/2.

5- هو أبو القاسم عبد العزيز بن موسى التّونسي: الحجوي، الفكر السّامي: 253/2 – مخلوف الشّجرة: 252.

الاعتبار والتذّكير والاستبصار والإقبال على أمر الآخرة. وكان السّلف الصالح -رضي الله عنهم- يبكون ويحزنون حتّى لا يدري الغريب بينهم وليًّا من غيره» اهـ[1]، نقلها من المعيار. وأنت تراه كيف أفتى بوجوب تغييره هذه البدعة المنكرة وجعل ما يعطي للقائمين بها جالبًا للإثم على من أعطى، ذلك لأنّه أعان على المنكر، والمعين على المنكر كفاعله.

وعقد الونشريسي فصلاً قبيل نوازل النّكاح، ذكر فيه البدع، فجزم ببدعيّة هذه المحدثات عند الجنائز، فقال : «ومنها الذّكر الجهريّ، أمّا الجنائز فإنّ السنّة في اتّباع الجنازة الصّمت والتّفكر والاعتبار، وهو فعل السّلف، واتّباعهم سنّة، ومخالفتهم بدعة». وقد قال مالك : «لن يأتي آخر هذه الأمّة بأهدى ممّا كان عليه أوّلها»[2]. فهذه أقوال الفقهاء أهل الفتوى الجارية على أصل مذهب مالك، الجاري على مقتضى تلك الأدلّة التي بيّنا، وعليها بنينا.

لو أردنا الاقتصار في المسألة على ما أقمناه من الاستدلال عليها، ثمّ ذكرنا من أنّها قول مالك ومشهور مذهبه، ومانقلنا من فتوى أهل الفتوى من المتأخّرين، لكفانا ذلك في بيان الحقّ بدليله والتأيّد بالسّابقين إليه، ولكن رأينا في ما نقله فضيلته إبهامًا وإيهامًا وتحريفًا، فوجب أن نتتبّعه بالبيان.

قال فضيلته : «وذهب اللّخمي وابن يونس وابن رشد وابن العربي والقرطبي وابن الحاجب وابن عرفة من أئمّة المالكيّة، إلى إنّ القراءة مستحبّة في المواطن الثلاثة. إذا أريد إهداء ثوابها إلى الميّت».

هنا مسألتان إحداهما هي انتفاع الميّت بإهداء القراءة إليه هكذا على الإطلاق، وهذه ليست محلّ النّزاع، والأخرى هي قراءة الجماعة على الميّت، عند موته وعند رفعه وعند دفنه، على قبره. وهذه هي محلّ الكلام، وكلامه يوهم بصريحه أنّه هؤلاء الأئمّة كلّهم يستحبّون القراءة في المواطن الثلاثة، وقد كان عليه أن يبيّن مأخذه، لا أن يلقي به على هذا الإهمال والإجمال. والذين ذكرهم المواقف في مسألة قراءة «يس» عند موته، هم ابن حبيب وابن رشد وابن يونس واللّخمي، ولم يقل في المواطن الثلاثة كما قال فضيلته، وأمّا ابن العربي والقرطبي فجاءا في كلام العبدوسي هكذا : «وأمّا القراءة على القبر فنصّ ابن رشد في «الأجوبة»، وابن العربي في «أحكام القرآن»، والقرطبي

1- الونشريسي، المعيار : 337/1.

2- الونشريسي، المعيار : 343/1.

في التّذكرة»[1]، على أنّه ينتفع بالقراءة، أعني الميّت سواء قرأ على القبر أو قرأ في البّيت وبعث الثّواب له من بلد إلى بلد. وأمّا شهاب الدّين القرافي في القواعد فنصّ على أنّه لا ينتفع بذلك إلا إذا قرأ على القبر مشافهة، وهو قول خارج المذهب[2]. نقل هذه الفتوى من المعيار ونقلها كنّون. وكلام هؤلاء إنّما هو في إنّ القراءة يصل ثوابها دون توقّف على القراءة على القبر خلافًا لمن شرط ذلك وهو القرافي، وليس هو فيما اتّخذ سنّة للتقرّب من القراءة، عند دفن الميّت على قبره الذي هو موضوعنا.

والعبدوسي الذي نقل هذا عنهم هو الذي أفتى-كما قدّمنا- بما هو مذهب السّلف من السّكوت والاعتبار. فلم يفهم من كلام هؤلاء الأئمة -قطعًا- خلاف ما أفتى به، وليس عندي مختصر ابن الحاجب، ولا مختصر ابن عرفة، حتّى أعرف ماقالا. وأحسب أنّه لو كان لهما قول مقابل لمذهب مالك لذكره شرّاح مختصر خليل في شروحهم وحواشيهم.

ثمّ قال فضيلته : «وذهب الشّافعي وأحمد رحمهما الله ومن وافقهم والقرافي من المالكيّة، وبعض الحنفيّة إلى استحباب القراءة عند القبر خاصّة». وكان عليه -أيضًا- أن يذكر مأخذه، وأحسبه استند في هذا النّقل المجمل المبهم، على ما نقله كنّون والرّهوني[3] والحطّاب من كلام القرافي، وقد وقع منهم اختصار في نقله أدّى إلى اضطراب فيه، فقال الرّهوني نقلاً عن القرافي : «مذهب أحمد بن حنبل وأبي حنيفة أنّ القراءة يحصل ثوابها للميّت، إذا قرئ عند القبر حصل للميّت أجر المستمع»، فأوهم أنّ القراءة عند القبر شرط في مذهبهما ووقع غيره في هذا الوهم، فنقل عنهما التّفريق بين القراءة عند القبر وعند غيره.

ونحن ننقل لك كلام القرافي من الفرق الثّاني والسّبعين بعد المائة؛ لتتجلّى لك حقيقة مذهبهما وموضوع كلاهما.

قال القرافي : «وقسم اختلف فيه هل فيه حجر؛ (أي منع للعامل من نقله لغيره) أم لا. وهو الصّيام والحجّ وقراءة القرآن، فلا يحصل شيء من ذلك للميّت عند مالك والشّافعي رضي الله

1- القرطبي : التّذكرة : 79/1 – نوازل ابن رشد نقلاً عن المعيار : 333/1.

2- القرافي : الفروق : ف 172، 152/3-154.

3- هو أبو عبد الله محمّد بن أحمد المغربي : له حاشية على الزّرقاني على خليل : هديّة العارفين: 257/2- مخلوف الشّجرة: 375، رقم : 1512. كحالة معجم المؤلّفين: 20/9.

عنهما. وقال أبو حنيفة وأحمد بن حنبل يصل ثواب القراءة للميّت»[1].

فأنت ترى الشّافعي موافق لمالك خلافًا لما زعمه فضيلته، وأنّ موضوع الكلام في وصول القراءة للميّت لا في اتّخاذها قربة في المواطن الثلاثة، خلافًا لما أوهمه الرّهوني، وتوهّمه غيره، وخرج به فضيلته عن الموضوع.

ثمّ قال القرافي في الفرق المذكور : «ومن الفقهاء من يقول إذا قرئ عند القبر حصل للميّت أجر المستمع، وهو لا يصحّ أيضًا ؛ لانعقاد الإجماع على أنّ الثّواب يتبع الأمر والنّهي، فما لا أمر فيه ولا نهي لا ثواب فيه، بدليل المباحات وأرباب الفترات. والموتى انقطع عنهم الأوامر والنواهي. وإذا لم يكونوا مأمورين لا يكون لهم ثواب وإن كانوا مستمعين. ألا ترى أنّ البهائم تسمع أصواتنا بالقراءة ولا ثواب لها لعدم الأمر لها بالاستماع، كذلك الموتى. والذي يتّجه أن يقال ولا يقع فيه خلاف أنّه يحصل لهم بركة القراءة لا ثوابها، كما تحصل لهم بركة الرّجل الصالح يدفن عندهم أو يدفنون عنده، فإنّ البركة لا تتوقّف على الأمر»[2].

فالقرافي بعد أن أيّد مذهب مالك وردّ على مخالفه، ثمّ على رأي بعض الفقهاء اختار حصول البركة بالقراءة للأموات عند قبورهم، وهو رأي -كما قال العبدوسي فيما تقدّم- خارج عن المذهب، ولسنا نكتفي في ردّه بكونه خارج عن المذهب فقط، بل نردّه بأنّ تحصيل البركة للأموات من خير ما يتقرّب به العبد لربّه، في نفع إخوانه الذين سبقوه إلى الدّار الآخرة، وما كانت لتفوت النّبي صلّى الله عليه وسلّم حتّى نستدركها عليه، فقد حصر الدّفن للأموات، ولقد زار أهل المقابر، وما جاء عنه إلا الدّعاء، وما لم يجئ عنه ويدعي أنّه قربة فهو البدعة، وكلّ بدعة ضلالة، إلى آخر الاستدلال المتقدّم.

وأمّا ما نسبه للقاضي عياض فأصله في شرحه على مسلم في حديث القبرين اللّذين مرّ بهما النّبي صلّى الله عليه وسلّم فقال : «أمّا إنّهما ليعذّبان وما يعذّبان في كبير، أمّا أحدهما فكان يمشي بالنّميمة، وأمّا الآخر فكان لا يستتر من بوله»، ثمّ دعا بعسيب رطب، فشقّه باثنين، ثمّ غرس

1- القرافي الفروق : ف : 172 : 3/152-154.

2- م.ن.ص.

على هذا واحدًا وعلى هذا واحدًا. ثمّ قال : «لعلّه أنْ يخفّف عنهما ما لم ييبسا»[1]. ونقل الأبّي[2] (828 / 1425) كلام عياض فقال : «وأخذت منه تلاوة القرآن على القبر؛ لأنّه إذا رجي التّخفيف بتسبيح الشجر فالقرآن أولى، فنقول إنّه هذا من القياس في العبادات، وهو مردود في مذهب مالك، والنّبي صلّى الله عليه وسلّم وأصحابه رضي الله عنهم كانوا يحفظون القرآن، فلو أنّ قراءة القرآن للتّخفيف على الأموات مشروعة، لكان النّبي صلّى الله عليه وسلّم قرأ وأمرهم بالقراءة، لكنّه لم يقرأ ولم يأمرهم بالقراءة، واقتصر على وضع فلقتي العسيب، معاذ الله أن يترك الأحرى إلى غير الأحرى كما يقتضيه التمسّك بالقياس، وأمّا أمر العسيب والتّخفيف به مادام رطبًا، فهو كما قال الإمام المازري[3] (536/1141) : «فلعلّه أوحي إليه أن يخفّف عنهما ماداما رطبين ولا وجه يظهر غيره». وكما قال الأبّي : «والأظهر أنّه من سرّ الغيب الذي أطلعه الله عليه»؛ ولا يخفى أنّه كلام هذين الإمامين ممّا يردّ ذلك القياس؛ لأنّ القياس حيث يكون ينبني على العلّة المشتركة ومبنى ما هنا على سرّ غيبيّ خاص.

عرض فضيلته في القسم الثّاني من كلامه، حكم تغيير بدعة القراءة في المواطن الثلاثة فقال : «أقصى حكمهما في النّهي أن تكون من قبيل المكروه والمكروه لا يغيّر على فاعله».

ونحن قد بيّنا بالاستدلال المتقدّم أنّ بدعة التقرّب بما لم يشرع التقرّب به في موطن من المواطن ما هي إلا حرامًا، وأنّ كراهتها عند مالك كراهة التّحريم، فيجب تغييرها كما يجب تغيير المحرّمات.

وعلى ذلك جاءت فتوى العبدوسي المتقدّمة : «وكذلك يجب قطع الفقراء من الذّكر أمامهما على ماجرت به العادة»[4]؛ ثمّ لا نسلّم له أنّ المكروه كراهة التّنزيه لا يغيّر على فاعله. فإنّ المكروه منهيّ عنه، ومن نهى عن شيء فقد أنكره، فهو داخل في المنكر على قدر درجته في الأمر والنّهي عن المكروه. وقال القرافي في أواخر فروقه : «المسألة الخامسة من التّأدية إلى إحداهما، والمضارّ والمفاسد مطلوب زوالها، ولاتزال إلاّ بالتّغيير، كلّ بحسب منزلته في الضّرر والفساد»[5].

1- البخاري الجامع الصّحيح : باب من الكبائر أن لا يستتر من بوله : فتح الباري : 317/1.

2- هو أبو عبد الله محمّد بن خلف : الشّجرة : مخلوف : 244، رقم : 874. الحجوي، الفكر السّامي : 252/2.

3- هو أبو عبد الله محمّد التميمي،الشجرة : 127. رقم : 371 – كحالة، معجم المؤلّفين : 32/11.

4- الونشريسي، المعيار : 337/1.

5- القرافي : الفروق : ف 270 : 258/4.

والمكروه منهيّ عنه، ونحن مأمورون بتبليغ أوامر الله ونواهيه، وقد نصّ أصحاب حواشي الرّسالة وغيرهم، أنّه يستحبّ الأمر بالمندوب والنهيّ عن المكروه. وقال القرافي في آخر فروقه: «المسألة الخامسة المندوبات والمكروهات يدخلها الأمر بالعروف والنّهي عن المنكر على سبيل الإرشاد للورع، ولما هو أولى من غير تعنيف ولا توبيخ، بل يكون ذلك من باب التعاون على البرّ والتّقوى»[1]. لكن فضيلته لا يريد هذا التعاون الذي قد يدرّب النّاس على الإنكار، فيترقوا فيه إلى ما يضرّ بنواح معيّنه، فهو لهذا يزعم أنّه غاية هذه البدع أن تكون مكروهة، وإنّ المكروه لا يغيّر ثمّ يغري السّلطة بالمغيّرين.

ثمّ قال فضيلته -مستدلاً على عدم التّغيير- : «وقد جرى عمل كثير من بلاد الإسلام على اتّباع قول الذين رأوا الاستحباب، فلأهل الميّت الخيار أن يتّبعوا السنّة أو يتّبعوا المستحب».

ومعاذ الله أن يكون الترك هو السنّة، ويكون الفعل مستحبًا؛ إذ معنى هذا أنّه سنّة النبيّ صلّى الله عليه وسلّم وطريقته هي ترك المستحب، فعاش في جميع حياته تاركًا لهذا المستحب معرضًا عنه زاهدًا فيه، حتّى جاءت الخلوف فأقبلت عليه وتمسّكت به. فنقول لمن جاء يستفتينا أنت مخيّر إن شئت تمسّكت بسنّة محمّد صلّى الله عليه وسلّم وهي الترك، وإن شئت تمسّكت بهذا المستحبّ الذي أحدثته الخلوف. لا كلاّ، ما كان مقابلاً للسنّة إلا البدعة، وما كانت البدعة إلا ضلالة إلى آخر الاستدلال المتقدّم، وقد تقدّمت مناقشتنا له فيمن نسب إليهم الاستحباب.

ثمّ أراد فضيلته أن يستدلّ بما جرى عليه عمل النّاس من الخلافات لا يغيّر، فقال : «قال أبو سعيد بن لبّ كبير فقهاء غرناطة في عصره، وهو القرن الثامن : إنّ ما جرى عليه عمل النّاس وتقادم في عرفهم وعاداتهم ينبغي أن يلتمس لهم مخرج شرعيّ على ما أمكن من وفاق أو خلاف؛ (أي بين العلماء)؛ إذ لا يلزم ارتباط العمل بمذهب معيّن أو بمشهور من قول قائل).

ما يجري به عمل النّاس ينقسم إلى قسمين؛ قسم المعاملات وقسم العبادات. وقسم المعاملات هو الذي يتّسع النّظر فيه بالمصلحة والقياس والأعراف، وهو الذي تجب توسعته على النّاس بسعة مدارك الفقه وأقوال العلماء والاعتبارات المتقدّمة، وفي هذا القسم جاء كلام أبي سعيد هذا وغيره وفيه نقله الفقهاء، وأنت تراه كيف يعبّر بالعرف والعادة.

1- الفروق : ف 270 : 257/4.

أمّا قسم العبادات فإنّه محدود لا يزاد عليه ولا ينقص منه، فلا يقبل منه إلاّ ماثبت عن النّبي صلّى الله عليه وسلّم بما تقرّب به، وعلى الوجه الذي كان تقرّبه به، ومن نقص فقد أخلّ، ومن زاد فقد ابتدع وشرّع، وذلك هو الظلام والضّلال؛ ومن هذا القسم التقرّب بالقراءة في المواطن الثلاثة بعدما ثبت أنّ سنّة النّبي صلّى الله عليه وسلّم تركها، وفيها جاء كلام ابن سعيد الذي نقلناه فيما تقدّم. فمن العجيب -ولا عجب مع الغرض- أن يقلب فضيلته الحال، فيهمل كلام أبي سعيد الذي هو في موضوعنا، ويأتي بكلام له في موضوع آخر، وينزل قوله في قسم المعَاملات على ما هو من قسم العبادات.

ثمّ فرّع على ما أبطلناه من رأيه فقال : «وعليه من يتصدّى لمنع أقارب الأموات من تشييع جنائزهم بالقراءة، فقد أنكر عليهم بغير علم واجترأ عليهم بالتدخّل في خاصّة أمورهم بدون سبب يحقّ له ذلك». وإذا ثبت أنّ ذلك بدعة وضلالة ؛ قد أنكرها أهل العلم فمن مُنع منها مُنع بعلم، ولو ترك كلّ مرتكب بدعة ضلالة؛ لأنّ منعه تدخّل في خاصّة أموره لعمّ الفساد وغرقت السفينة كما في الحديث المشهور.

ثمّ بيّن فضيلته ماهو شأن العالم في الإنكار فقال : «وإنّما شأن العالم في مثل هذا أن يرغّبهم في التأسّي بالسنّة، وبيان أنّها الحالة الفضلى بقول ليّن».

وإذا بان أنّ هذه بدعة، وهي ضلالة، فإنّها تغيّر بدرجات التّغيير الثلاث، فمن استطاع تغييرها باليد فلا يجوز له الاقتصار على اللّسان، ثمّ إنّنا والله لقد وددنا لو ظفرنا بهذا الذي قلت منك يا صاحب الفضيلة، وددنا لو أنّك قمت مرّة واحدة من عمرك -وأنت شيخ الإسلام- فرغّبت النّاس بالتأسّي بالسنّة، وبيّنت أنّها الحالة الفضلى بقولك اللّين، وكلامك العذب الرقيق، ولكن -ويا للأسف- كانت أوّل قومة قمتها هي قومتك هاته التي نحن في معالجتها ودفع أضرارها وغسل أوضارها.

ثمّ جاء فضيلته بالدّاهية الدّهياء : «فإن هم تجاوزوا ذلك فحقّ على (ولاة الأمور) في البلدان أن يدفعوا عن أهل المَآتم عادية من يتصدّى بزعمه لتغيير المنكر دون أن يعلم. من كلّ من تزبّب قبل أن يتحصرم».

أرأيت كيف يغري السّلطة بالمصلحين، أرأيت كيف يستكبر إنكار من ينكر البدعة، ويسمّيه عاديًا، وهو هو الذي لم ينبس ببنت شفة أمام أي عادية من عوادي الزّمان؟... ليس هذا مقام ردّ فأردّ عليك مثل ما تقدّمه. ولكنّه مقام ظلم وتحريش وتحقيق نكل الأمر فيه إلى العزيز الحكيم.

إلى هنا ننتهي من البحث الذي بنيناه على النّظر والاستدلال على مجرّد سرد الأقوال، وقد وعد فضيلته بأنّه سيتبع فتواه ببيان تأصيل أحكامها، ونحن لبيانه هذا من المنتظرين والعاقبة للمتّقين .اهـ[1].

ثمّ أضاف الشّيخ ابن باديس ردّا آخر نقله عمّار الطّالبي في كتابه تحت عنوان :

«حول فتوى القراءة على الأموات

لماذا التذييل، بدل التّدليل والتّأصيل»

قال ابن باديس : «وعد الشّيخ الطّاهر ابن عاشور في آخر فتواه التي فرغنا من نقضها أنّه سيتبعها بأدلّتها، فقال : «هذا حاصل هذا الجواب بما تضمّنه البعض من أقوال أهل المذهب أتيت به، واقتصرت فيه على ذلك دون تطويل ولا تأصيل ؛ لقصد إحاطة أصناف المستفتين بحكم هذه المسألة، وسأتبعه ببيان تأصيل أحكامه؛ ليزداد أهل النّظر فإنّهم يحبّون أن يُلحقوا الفروع بأصولها، ويميّزوا عن خليط ثقالها خالص منخولها».

ومعنى هذا أنّه ذكر الأقوال مجرّدة، ولم يذكر أدلّتها من الكتاب والسّنة، وأنّه سيذكر أدلّة تلك الأقوال ؛ ليتميّز القويّ منها بقوّة مدركه من الضّعيف لضعف مدركه، وقد قلنا في آخر نقضنا لفتواه : «وعد فضيلته بأنّه سيتبع فتواه ببيان تأصيل أحكامها، ونحن لبيانه هذا من المنتظرين».

وكنّا ننتظر منه أمرين؛ أحدهما دفاعه عن فتواه، إن كان له عنها من دفاع، وثانيهما وفاؤه بما وعد. فأمّا الثّاني فلم يكتب فيه خلافًا إلى الآن وأنّى له أن يأتي بأدلّة من الكتاب والسّنة لما يعترف هو نفسه أنّه خلاف السنّة، وإنّنا نتحدّاه ونقول له أنّه لن يستطيع أن يأتي على بدعة القراءة على الأموات في المواطن الثلاثة، بسنّة ثابتة من قول أو عمل أو تقرير، فليأت بشيء من ذلك إن كان من الصّادقين.

1- ابن باديس : حياته وآثاره : 3/73-92.

وأمّا الأوّل فإنّه حاد فيه عن صريح الدّفاع، واكتفى فيه بمثال نشرته جريدة الزّهرة تحت عنوان (تذييل للفتوى في قراءة القرآن في الجنازة)[1]، ولعلّه اكتفى أيضًا بما كتبه أولئك المجاهيل، الذين قمشوا مسائل وأقاويل من غير فهم ولا تطبيق، وبعثروها في مقالات طويلة حالكة، سداها البغض والبذاء، ولحمتها الخبط والمهاترة، ثمّ أمضوها بإمضاءات مستعارة جنبًا عن منازلة من يصارحهم باسمه، أو لبّقيّة ما من حياء من المجاهرة بذلك السقط والهذر.

فأمّا إذا كان فضيلته اكتفى بهؤلاء، فإنّه لمزر به أن يكون هؤلاء الذين لا يستطيعون الظهور في كتابة علميّة دينيّة أنصاره، ثمّ كيف يكونون أنصاره وهو يستحيون -إن كانوا يستحيون- من التّظاهر بنصرته ؟ لا يا مولانا إنّه في الدّنيا علماء وأنّه يعزّ علينا -والله- أن لا يكون من ينصرك إلا مثل ذلك الجهل الظاهر من جاهل مختف وأنك ترتاح له وتكتفي به، ونحن من ناحيتنا نربأ بأنفسنا عن تضييع الوقت في مطالعة ما لا يساوي نظرة إليه، إضافة إلى الإشتغال بالرد عليه، ومن ذا يرضى بمخاطبة من يتستّر في موضوع دينيّ معروف فيه الرّاد والمردود عليه، فما دين هؤلاء الجبناء المجاهيل، وما قيمتهم، وما النواحي التّي تحرّكهم؟

أمّا قيمتهم العلميّة والأخلاقيّة فقد عرفناها من كتابتهم، وأمّا غيرها فإنّنا منه مستريبون، وإذا كانوا مسلمين حقيقة ومستقلّين في إرادتهم فليصرّحوا بأسمائهم وإن كانوا من أنفسهم واثقين.

وأمّا إذا كان فضيلته يكتفي بذلك التّذييل، فها نحن نعرض لنقضه وإبطال مازاده من الباطل فيه، بعد بيان ما كان دفعه إليه بدل التّدليل الذي عجز عنه بعدما كان وعد به.

بينما كانت الأمّة التّونسية -كسائر الأمم الإسلاميّة- تتألّم من المضار التّي تلحقها من بدع المآتم التّي أساسها بدعة القراءة على الأموات، التّي تجمع النّاس، فتنفق على أكلهم وشربهم الأموال وتبذّر الثّروات، وتثقل الكواهل بالدّيون ويتعدّى على أموال الأيتام، ويتحمّل الضّعيف المحال ما يتركه على أسوأ حال.

بينما الأمّة التّونسية هكذا والمصلحون منها يعالجون حالتها؛ إذ بشيخ الإسلام ورئيس مجلس الشّورى المالكي يطلع عليها بفتوى غريبة، تقرّر تلك البدعة وتؤيّدها وتتلمّس التّأويلات البعيدة لتسويغ ويلاتها، فأعظمت ذلك الأمّة التّونسية، واستنكرته مثلما أعظمناه نحن واستنكرناه،

[1] راجع فتوى رقم 2 : حكم قراءة القرآن عند تشييع الجنازة (2).

فبادر الصحافي الكبير والسّياسي المحنّك الأستاذ محمّد الجعائبي في جريدته (الصواب)، ذات الثلاثين سنة في خدمة الأمّة التّونسية بصدق وثبات وتضحية، فكتب مقالاً تحت عنوان : (فتوى ضدّ البدع والضلالات والقراءة على الميّت وفي الجنائز). ونشر فتوى لشيخنا أبي الفضل المالكي شيخ الجامع الأزهر سابقًا رحمه الله، مؤرّخة بـ4 ربيع الثّاني 1334 هـ، وكانت هذه الفتوى ردًا مفحمًا على فتوى الشّيخ ابن عاشور. وكتب الأستاذ الجعائبي تصديرًا عليها قال فيه : (فكان جواب الشّيخ محرّرًا على أبدع أسلوب قد اقتصر فيه على السّؤال، دون أن يحاول التّحريش أو الإملاء على أولياء الأمر، بما يجب اتّخاذه من التدابير تاركًا ما لله لله وما لقيصر لقيصر). ولا يخفى ما في كلام الأستاذ شيخ الصحافة التّونسية، من الإنكار والاستهجان تعريضًا بفتوى الشّيخ ابن عاشور، وإثر هذا أخذت الأسئلة ترد على شيخ الإسلام لا تستطيع أن تصرّح بالإنكار -ومن يستطيع مصارحة شيخ الإسلام بالإنكار- ولكنّها لم تستطع محوه من بين السّور، ونحن ننقل من تلك الأسئلة ما يفهم منه ذلك الإنكار، وما يصوّر الحالة المنكرة التّي يتألم إخواننا التّونسيون -مثلنا- منها، ويريد شيخ الإسلام بفتواه الغريبة تقريرها.

سأل الشّيخ مصطفى الشنّوفي من حمام الأنف، ونشرت سؤاله الزّهرة، فقال: «إنّ سؤالنا الذي نطلب إماطة اللثام عن دخيلته وتحقيق ما ينتابه من أحكام هو ما يأتي : بعد وضع الحالة التي عليها، وكذا الأمكنة والمستمعون، بل قلّ المتفرجون تحت أعين الباحثين.

وهاك ما كلّ النّاس على اطلاع تام عليه، حيث إنّه متكرّر صباحًا مساءً كلّ يوم.

يموت مسلم فيذهب وليّه طائعًا، أو تحت تأثير خوف العار، لاستئجار جماعة تصدّوا لإيجار ما يحفظونه من كتاب الله تعالى، بعد المماسكة طبعًا، وفعلاً عندما يقترب أمد المأتم تراهم زرافات بحالة لا نقول إنّها منفردة، إذ هذا ليس من توابع ما نحن فيه إلا أنّنا نريد أن نأخذ بيد الشّيخ حفظه الله ونطلعه، وما نخاله جاهلاً، لكن هذا من باب التّذكير فحسب.

جماعة الطّرق تتلو أحزابًا بها من الخلط ما لا يخفى ممّا يكون في غالب الأحيان، وفي كثير من الجمل موجبًا للتّوبة ممّا تضمّنه من الكفر غير المقصود، مع كونه في اعتقادهم يستحقّ عليه أجزل المثوبات، كلّ هذا مقصود به استمطار الرّحمة على جثمان الفقيد.

جماعة القرّاء تتلو قرآنًا يبرأ منه جميع بدور القرّاء، ما هو شاذ وما هو ليس بشاذ، فتوى مدودًا لا ندري كم مقياسها، أثلاثة ألفات أم أربعة، بل ربّما نقول ولا نرى أنفسنا جازفنا في التّعبير، إنّها تبلغ في بعض الأحيان السّتّة والسّبعة على أقلّ تقدير، مع ما يتبع هذا من زلزلة استغفر الله، بل قلقلة في عرف القراءات وهي حسب الاشتهاء لا عند الاقتضاء، مع الوقف الذي ما أنزل الله به من سلطان، على أنّ معدل السّير في الساعة تبلغ إن كان هناك مأتم ثان، مزمع على الحضور فيه عشرة أحزاب في السّاعة، إذ يكتفون في الغالب بأوائل الكلم أو ترخيمها، حتّى يتسنّى لسادتنا القرّاء انتهاز المأتم الثّاني كيلا يفوت، كلّ هذا مع تفاوت في الصياح تبعًا لمركز الفقيد من حيث الوجاهة، وترقّب أوفر الجزاء، ولا نريد التّعليق على ختم القرآن المزعوم الذي تتفرّق فيه الأسفار على عشرة أنفار، بينا مرتّل يجود ثُمنًا أو رُبعًا على أكثر تقدير، يجودُ كما يريد، لا كما يقول الشاطبي، نرى بعضهم يهمّهم، والآخر يكمّل بقيّة حديثه الذي بدأه مع صاحبه خارج الدار، أمّا القارئ فتراه يقلبّ صفحات السّفر بسرعة يستحيل كونه حقّق نظره فيها، إضافة إلى عدم تمكّنه من تلاوتها، أمّا الجلوس فعلى غاية الاحتشام والاحترام لجلال القرآن.

فهل هذا هو القرآن، وهل هاته تلاوته، وهل هؤلاء الأشخاص الذين يجوز لهم قراءته، وهل للنّاس أن يستمعوا إليهم؟

لنخرج من الدّار ولنشاهد أكبر مهزلة يبدأ منها الإسلام صياح وعويل من الدّار وأذان وتكبير، وصلاة على النّبي صلّى الله عليه وآله وسلّم وسورة «البقرة» و»يس» و»تبارك»، وجمهرة وتخريج وأحزاب قادريّة ومدائح عيساويّة وطيبيّة وشاذليّة وتيجانيّة.

- خبز وزيتون ومغفرة من الله.

يريد الكلّ احتكار الأسماع فتراه يجهد نفسه في الصياح، حتّى إنّك لا تشاهد إلا أوداجًا منتفخة، وعيونًا بارزة، ودماءً للوجود متصاعدة.

- جمعيّة أصوات وأنواع قراءات.

ثمّ تجتاز المزابل والصوابيط[1] والطرقات القذرة التّي من فرط نتنها، يعدّ اجتيازها نصرًا من الله، لنصل للمقبرة، ولنُلق نظرة مجرّدة على تكلم الجماعة عندما يقع لحد الميّت؛ تقرأ سورة «يس»

1- كلمة عاميّة تونسيّة معناها : الجزء الذي عليه سقف من زنقة، مفردة : (صباط).

فالبعض جالس على الأرض، والآخر فوق قبر آخر متوسّده مع متعدّد في أنواع الجلوس، ولا تنس فكلّ لا يطيق مفارقة نعله المحبوب، أمّا القلب فيفكّر هل يكون ممّن يقاول في جنازة السيّد فلان الذي توفّي صبيحة هذا اليوم، واللّسان يتلو والعين ترهق شيخ القرّاء، كم تناول من الأجر من ذوي الميّت، وهل أخفى شيئًا لنفسه؟

هاته صورة مصغّرة ممّا هو واقع وعمّت به البلوى، والذي يشاركنا في مشاهدة أدواره جميع التّونسيين.

فهل تجوز قراءة القرآن في الأماكن القذرة على قارعة الطّريق، وعدم الاحتشام في تلاوة القرآن والخشوع والله برّ في آياته؟

والخلاصة أنّنا نتقدّم بغاية الاحترام لفضيلة شيخ الإسلام المالكي والحنفي، كلّ على ما يقتضيه أصل مذهبه الزّكي، ونلتمس من علماء الشّريعة السّمحة أن يُفتوا بحكم الله المنطبق على زماننا الذي اختلط فيه الحلال بالحرام، وأن تكون فتياهم تعالج المسألة كما هي واقعة لا كما هي في النّظر المجرّد، ولا نخالهم إلا فاعلين»[1].

وكتب الشّيخ محمّد بن إبراهيم التوزري يقول : «إنّني أرفع إلى حضرتكم السّامية هذه الأسئلة، راجيًا التكّرم بإيضاح الجواب عن كلّ مسألة على حدتها، ونصّ الأسئلة : «ما قولكم دام مجدكم، هل سنّة النّبي صلّى الله عليه وسلّم تنسخ بعد وفاته باختلاف الزّمان (أم لا)، وهل فعل العلماء وقولهم يصحّ أن يكون دليلاً على جواز فعل ما كان مخالفًا للسنّة، أو فعل الصحابة والسّلف الصالح -رضي الله عنهم- (أم لا)، وهل العرف الحادث من النّاس يصحّ جعله دليلاً على جواز رفع الصّوت خلف الجنازة (أم لا)؟

وهل رفع الصّوت خلف الجنازة مظّنة التّشويش على المتفكّر السّائر مع الجنازة (أم لا)؟ وهل إذا ادّعى المتفكر التّشويش برفع الصّوت خلف الجنازة يصدّق (أم لا)؟ وهل يأثم من يشوّش على غيره برفع الصّوت خلف الجنازة (أم لا)؟ أفيدوا مأجورين، ولكم منّي جزيل الشّكر ومن الله الثّواب»[2].

1- جريدة الزّهرة : ع 8706 : 18 محرّم 1355 هـ : 10 أفريل 1936.

2- الزّهرة : ع 8737 : 23 صفر 1355 هـ : ماي 1936 م.

وكتب الشّيخ التهامي عزيز اليانقي القرقني يقول :

«وحيث ثبت أنّ السّنة في المحتضر وفي تشييع الجنازة وفي الدّفن هو الصّمت، ظهر أنّ القرآن في المواقع الثلاثة خلاف السّنة، وخلاف السنّة إنّما هو البدعة. وقد حكم بالكراهة مطلقًا في ذلك أبو محمّد عبد الله بن أبي جمرة في شرحه لمختصر البخاري، حيث قال : (مذهب مالك كراهة القرآن في هاته المواقع ؛ لأنّنا مكلّفون بالتّفكير والاعتبار، ومكلّفون بالتدبّر في القرآن، فآل الأمر إلى إسقاط أحد العملين)» اهـ.

وما أشبه عصر ابن لبّ وابن سراج والموّاق بهذا العصر وأهله، وها أنا سائل جنابكم يا صاحب السماحة والفضيلة بقطع النّظر عن الكراهة أو الجواز.

هل تلك الصّيغة يقرأ بها مشّيعو الجنائز، قول الله تعالى كنطقهم بلفظة غفور بدون واو، ورحيم بدون ياء، وعذاب بدون ألف، ويجعلون لام النافية لام ابتداء، ونون المتكلّم ومعه غيره نون جمع المؤنّث، ويقطعون كلمات الله محافظة على الصّيغة وعلى أصواتهم؛ أيباح لهم القراءة بهاته الصفة سواء كانوا مع الجنازة أو في مواقع أخرى أم يحرم عليهم؟

وهل تلك الأجرة التي يأخذها مشيّعو الجنازة من أولياء الميّت على القراءة جائزة أم لا ؟ وهل تعدّ صدقة أم لا ؟ وهل تدخل في مؤنة التّجهيز ويقضي بها إن شحّ بعض الوراثة أم لا ؟ فالرّجاء منكم أن تجيبوا جوابًا شافيًا أبقاكم الله ملجأ للسّائلين ومفيدًا للطالبين». (اهـ)[1].

ولا يخفى ما في هذه الأسئلة من الردّ على الفتوى والإنكار عليها، والتّنبيه على خروجها عن الموضوع وعدم مطابقتها لصورة الواقع، وتعريضًا بأنّ المفتي تعمّد الإغضاء عمّا يعلمه كل أحد، ويشاهده من المضار والمفاسد بسبب القراءة على الجنائز، وذهب بفتواه بتأوّل ويتحمّل لما هو من عالم الخيال.

ولّما أحرجته هذه الأسئلة أجاب عنها بذلك التّذييل، ولّما كان هذا التّذييل قد اشتمل على الباطل والخطأ مثل الفتوى، فإنّنا سنعرض لبيان ما فيه. كان أصل السّؤال عن القراءة عند تشييع الجنازة وحول الميّت وعند القبر، وكان جوابه عنه[2]...قد علمت ممّا تقدم أنّ هؤلاء الذين يزعم أنّهم

1- الزّهرة : ع 8724 : 10 صفر 1355 / ماي 1936.

2- راجع فتوى : حكم قراءة القرآن عند تشييع الجنازة.

مخالفون لمالك في سنّة ترك القراءة في التّشييع لا وجود لهم في الأمّة، ولا في شيوخ مذاهبهم، ومع ذلك فقد أخذ فضيلته يقرّر في مدركهم، فزعم أن السّكوت ترك، وأنّ الترك لا يدّل على استحباب السّكوت ولا على كراهة ضدّه، ومقتضى هذا الاستدلال من السنّة النبويّة يكون بالفعل دون التّرك وهذا باطل، والحقّ أنّه كما يستدلّ بفعله صلّى الله عليه وسلّم يستدّل بتركه. والتقرّب إلى الله بترك ما تركه كالتقرّب إليه بفعل ما فعله. ومن فعل ما تركه كمن ترك ما فعله، وكما لا يتقرّب إلى الله تعالى بترك ما فعله كذلك لا يتقرّب إليه بفعل ما تركه، وهاك من كلام الأئمة ما يثبت لك الأصل ويعرّفك بدليله.

قال ابن السّمعاني[1](1096/489) : «إذا ترك رسول الله صلّى الله عليه وسلّم شيئًا وجب علينا متابعته فيه، ألا ترى أنّه صلّى الله عليه وسلّم لما قُدّم إليه الضبّ فأمسك عنه و ترك أكله، أمسك عنه الصحابة وتركوه إلى أن قال لهم : (إنّه ليس بأرض قومي فأجدني أعافه). وأذن لهم في أكله. نقله الشّوكاني في «إرشاد الفحول»[2]، وفي أوائل الجزء الرّابع من «الموافقات» للإمام الشّاطبي بحث واف في الاستدلال بتركه صلّى الله عليه وسلّم وذكر أنواعه[3]، وقال القسطلاني في كتابه «المواهب اللدنيّة» : «وتركه صلّى الله عليه وسلّم سنّة، كما أنّ فعله سنّة، فليس لنا أن نسوّي بين فعله وتركه، فنأتي من القول في الوضع الذي تركه بنظير ما أتى به في الموضع الذي فعله».

وقال ابن حجر الهيتمي[4] (1566/973) : «ألا ترى أنّ الصحابة رضي الله عنهم والتّابعين لهم بإحسان أنكروا الأذان لغير الصّلوات الخمس كالعيدين، وإن لم يكن فيه نهي، وكرهوا استلام الركنين الشاميين، والصّلاة عقب السّعي بين الصّفا والمروة قياسًا على الطواف، وكذا تركه صلّى الله عليه وسلّم مع قيام المقتضى فيكون تركه سنّة وفعله بدعة مذمومة»، وقد اعتنى ببسطه الأستاذ «محمّد أحمد العدوي» في كتابه «أصول في البدع والسّنن» بسطًا كافيًا لمن هداه الله.

1- هو أبو المظفر منصور بن محمّد بن عبد الجبّار : طبقات الشّافعيّة : 21/4. كحالة معجم المؤلّفين : 20/13.

2- الشّوكاني : إرشاد الفحول : 42.

3- الشّاطبي : الموافقات : 58/4 وما بعدها.

4- هو أحمد بن محمّد بن حجر : الكتّاني، فهرس الفهارس : 250/1 – كحالة، م.ن : 152/2.

الاستدلال بترك النّبي صلّى الله عليه وسلّم أصل عظيم في الدّين. والعمل النّبوي دائر بين الفعل والتّرك، ولهذا تكلّم علماء الأصول على تركه كما تكلّموا على فعله، وقد ذكرنا جملة من كلامهم فيما قدّمن، غير أنّ تقرير هذا الأصل الذي يهدّم بدعًا كثيرة، من فعل ما تركه النبيّ صلّى الله عليه وسلّم ممّا يتأكد مزيد تثبيته وبيانه؛ إذ بالغفلة عنه ارتكبت بدع وزيدت زيادات ليست ممّا زيدت عليه في شيء. وحسبك أنّه مثل هذا العالم يقرّر في ذيل فتواه أنّه السّكوت ترك، فلا يدّل على استحباب السّكوت ولا على كراهة ضدّه «فالتّرك إذا ليس دليلاً شرعيّا، ولهذا أردنا أن نعود إلى بيان هذا الأصل ونقل كلام أئمة الأصول والنّظر فيه.

قال الإمام الشّاطبي في آخر الجزء الثّاني من كتاب «الموافقات»[1] : «والجهة الرّابعة ممّا يعرف به مقصد الشّارع السّكوت عن شرع التسبّب، أو شرعيّة العمل مع قيام المعنى المقتضى له. وبيان ذلك أنّ سكوت الشّارع عن الحكم على ضربين أحدهما أن يسكت عنه ؛ لأنّه لا داعية له تقتضيه ولا موجب يقرّر لأجله، كالنّوازل الّتي حدثت بعد رسول الله صلّى الله عليه وسلّم، فإنّها لم تكن موجودة ثمّ سكت عنها مع وجودها، وإنّما حدثت بعد ذلك فاحتجّ أهل الشريعة إلى النّظر فيها وإجرائها على ما تقرّر في كلّيتها. وما أحدثه السّلف الصالح راجع إلى هذا القسم، كجمع المصحف وتدوين العلم وتضمين الصنّاع، وما أشبه ذلك ممّا لم يجر له ذكر زمن رسول الله صلّى الله عليه وسلّم ، ولم تكن من نوازل زمانه ولا عرض للعمل بها موجب يقتضيها، فهذا القسم جارية فروعه على أصوله المقرّرة شرعا بلا إشكال، فالقصد الشرعيّ فيها معروف من الجهات المذكورة قبل.

والثّاني أن يسكت عنه وموجبه المقتضى له قائم، فلم يقرّر فيه حكم عند نزول النّازلة زائد على ما كان في ذلك الزّمان، فهذا الضّرب السّكوت فيه كالنّص على أنّه قصد الشّارع أن لا يزاد فيه ولا ينقص، لأنّه لما كان هذا المعنى الموجب لشرع الحكم العملي موجودا، ثمّ لم يشرع الحكم ولا نبّه عليه، كان ذلك صريحا في أنّ الزائد على ما كان هناك بدعة زائدة ومخالفة لما قصد الشّارع ؛ إذ فهم من قصده الوقوف عندما حدّ هنالك لا الزيادة عليه ولا النقصان منه، ومثال هذا سجود الشكر في مذهب مالك، وهو الذي قرّر هذا المعنى في العتبيّة من سماع أشهب وابن

1- الشّاطبي : الموافقات : 409/2 وما بعدها.

نافع، ثمّ نقل كلام مالك وَبيّنه، وتطبيق هذا الأصل على مسألتنا أن نقول : «إنّ المقتضى للقراءة -وهو حصول البركة للميّت ووصول الثواب إليه- قائم ومع قيامه فقد ترك النبيّ صلّى الله عليه وسلّم- القراءة، ففهم من هذا التّرك مع قيام المقتضى أنّ قصد الشّارع هو الوقوف عندما بيّن من السّكوت والاعتبار، وأنّ زيادة القراءة في ذلك الموطن بدعة زائدة ومخالفة لما قصد الشّارع، وإن كانت عبادة من حيث ذاتها، كما قال مالك في سجود الشكر عند الأمر تحبّه : «لا يفعل ليس هذا ممّا مضى من أمر النّاس».

وإن كان السّجود في نفسه عبادة، ثمّ قال أبو إسحاق الشّاطبي في آخر الفصل المذكور: «وعلى هذا النّحو جرى بعضهم في تحريم نكاح المحلّل وأنّها بدعة منكرة، من حيث وجد في زمانه عليه السلام المعنى المقتضي للتّخفيف والتّرخيص للزّوجين لإجازة التّحليل ليرجعهما كما كانا أوّل مرّة، لما لم يشرع ذلك مع حرص امرأة رفاعة على رجوعها إليه دلّ على أنّ التّحليل ليس بمشروع لها ولا لغيرها، وهو أصل صحيح إذا اعتبر وصحّ به الفرق بين ماهو من البدع وما ليس منها.

ودلّ على أنّ وجود المعنى المقتضى مع عدم التّشريع، دليل على قصد الشّارع إلى عدم الزّيادة ما كان موجودا قبل، فإذا زاد الزائد ظهر أنّه مخالف لقصد الشّارع فبطل[1].

وقد قرّر هذا الأصل الإمام ابن القيم[2](1350/750) في آخر الجزء الثّامن من كتاب «إعلام الموقّعين» عندما تكلّم على ما ورد من السّنن الثّابتة من دون معارض[3]. وطبّق هذا الأصل على مسألتنا شيخنا الشّيخ بخيت الحنفي[4]، مفتي الديار المصريّة رحمه الله في كتابه «أحسن الكلام» فقال : «وأمّا رفع صوت المشيّعين للجنازة بنحو قرآن أو ذكر أو قصيدة بردة أو يمانيّة، فهو مكروه لا سيما على الوجه الذي يفعل في هذا الزّمان، ولم يكن شيء منه موجودا في زمن النبيّ صلّى الله عليه وسلّم، ولا في زمن الصحابة والتّابعين وغيرهم من السّلف الصالح، بل هو ممّا تركه النبيّ صلّى الله عليه وسلّم مع قيام المقتضى لفعله، فيكون تركه سنّة، وفعله بدعة مذمومة شرعا، كما

1- الشّاطبي : الموافقات : 414/2.

2- هو شمس الدّين أبو عبد الله محمّد : الحجوي : الفكر السّامي : 367/2 – كحالة معجم المؤلّفين : 106/9.

3- راجع إعلام الموقّعين : الكلام في الحيل وتحريمها . 171/3 وما بعدها.

4- ترجم له : في الفكر السّامي : 201/2.

هو الحكم في كلّ ما تركه النبيّ صلّى الله عليه وسلّم مع قيام المقتضى لفعله». وقال أيضا : «وأمّا ما يفعل في زماننا أمام الجنائز من الأغاني ورفع الصّوت بالبردة واليمانيّة، على الوجه الذي يفعل في هذا الزمان والمشي بالمباخر فلا يقول بجوازه أحد».

فهذا الأصل العظيم الذي قرّره مالك -رحمه الله- وهو أنّه ما تركه النبيّ صلّى الله عليه وسلّم مع قيام المقتضى، فالدّين تركه -وبيّنه أبو إسحاق الشّاطبي- قد رأيت تقريره والاستدلال له والتّفريع عليه من جماعة غير مالكيّة، كابن السّمعاني والقسطلاني الشافعييّن وابن القيّم الحنبلي، والشّيخ بخيت الحنفي مع تطبيق هذا الأخير له على عين مسألتنا. فلم ينفرد به مالك من أئمة الاجتهاد والفتوى، ولا أبوإسحاق الشّاطبي من أئمة الأصول والنّظر، نقول هذا لأنّ المتأوّلين للبدع والمنكرات -مثل فضيلته- أصبحوا كأنّهم يتبرّمون بقول مالك وشدّته فيها، ويحاولون التملّص إلى أقوال، ولو لم تكن منزلة قوله في الاستدلال والنّظر، حتّى زعم فضيلته أنّه لمالك مخالفين في القراءة عند التّشييع، وجاء لهم بمدرك حاول أن يهدم به هذا الأصل العظيم. أمّا أبو إسحاق الشّاطبي فقد صار يوصم عند بعض أنصار البدعة والمتأوّلين لهذا بالشذوذ، وما ذنبه عندهم إلاّ نصرته للسنّة بكتابه الفريد، في بابه، كتاب «الاعتصام»، وبفصول من كتابه الفريد الآخر كتاب «الموافقات».

ولقد كنّا أيّام الطلب بجامع الزّيتونة -عمّره الله- نسمع من شيوخنا كلّهم الثناء العاطر على هذا الكتاب وصاحبه، وكانت له عندهم منزلة عظيمة، وأحسن الدروس في المناظرات الامتحانيّة، هو الذي رصّعه صاحبه بكلام الشّاطبي وأحسن فهمه وتنزيله، فليت شعري ماذا يقول المتأوّلون للبدع والمنكرات -مثل فضيلته- فيه اليوم وقد أصبح حجّة للمصلحين.

وقد بلغني أنّ كتاب «الموافقات» قد قرّر تدريسه بالجامع -عمّره الله- وأنّ الذي يدرّسه للشيوخ، هوالشّيخ عبد العزيز جعيّط أحد المفتيين المالكيين،[1] والمترشّح - فيما يظهر- لمشيخة الإسلام بعد عمر طويل -إن شاء الله- لشيخ الإسلام الحالي، ولعلّه في درسه على هذا الفصل الذي نقلناه من الموافقات في تقرير الأصل المتقدّم أو قاربه. فبماذا قال أو يقول فيه؟ إنّ هذا الأصل وهو أنّ ما تركه النبيّ صلّى الله عليه وسلّم مع قيام المقتضى، فالدّين تركهُ والزّيادة عليه بدعة مذمومة مخالفة

1- ر : رسالة الشيخ جعيط حياته وفقهه الأطروحة المرقونة بجامعة الزّيتونة : 103-104. ولقد طبعت مؤخّرا بالدار المتوسطيّة للنّشر : 2010.

المقصد الشارع -هو حجّة المصلحين في ردّ البدع الغالين والمتزيدين، فماذا قلت يا فضيلة الشّيخ عبد العزيز أو ماذا تقول. بيّن! بين! فإنّك تعرف وعيد الكاتمين. وإلا فعليك -لا قدّر الله- إثم الهالكين والمعاندين.

قال فضيلته : «وقد عارضه، أيّ الترك النّبوي» قصد آخر حسن، وهو التّبرك بقراءة القرآن ووصول ثواب ذلك للميّت، فهم يرون في السّكوت في الجنازة فضيلة بركة التأسّي، وفي القراءة فضيلة، وهي وصل الثّواب للميّت.

هذه هي حجّة كلّ مبتدع ومحدث في الدّين ما ليس منه، ومتعبّد بغير ما شرع الله لعباده بواسطة رسوله -عليه الصّلاة والسلام- بفعل ما تركه النبيّ صلّى الله عليه وسلّم، بدعوى أنّ في فعله خيرا وفضيلة وزيادة مفيدة، ويعارض التّشريع الإلهي بالتّرك النّبوي مع قيام المقتضى برأيه وهواه، واستدراكه ودعواه. ومن مقتضى منعه -قطعا- أنّ ذلك الخير وتلك الفضيلة والزيادة المفيدة، قد فاتت النّبي صلّى الله عليه وسلّم في السنين الطويلة التي عاشها تاركا لها، فلم يفعلها ولم يبلّغها، وهو المأمور بالتّبليغ المعصوم من الكتمان، حتّى تفطّن لها هذا المبتدع، فجاء بها وفاز بتحصيلها، وكانت من الفضائل التي رجّح ميزانه بها وخلا منها ميزان محمّد عليه وآله الصّلاة والسّلام : ﴿ كَبُرَتْ كَلِمَةً تَخْرُجُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ إِن يَقُولُونَ إِلَّا كَذِبًا ﴾[1].

ولو جرى الأمر على هذا الأصل البّاطل والقول الضّال، لأذّن للعيدين والتّراويح والكسوف والاستسقاء، وقيل إنّ عدمها في العهد النّبوي ترك، وهو لا يدلّ على استحباب عدم الأذان ولا على كراهة ضدّه، وقد عارضه قصد آخر حسن، وهو ما في الأذان من حصول الثّواب للمؤذّن والحاكي ؟ ففي عدم الأذان بركة التأسّي، وفي الأذان فضيلة حصول الثّواب للمؤذّن والحاكي. وهكذا يمكن أن تزاد عبادات كثيرة في غير مواضعها، تركها النبيّ صلّى الله عليه وسلّم مع قيام المقتضى لها، ويعارض تركه عليه السّلام لها بما فيها من الفضائل الذي غفل عنه عليه السلام واهتدى إليه المبتدعون، وكفى بقول يؤدّي إلى هذا ضلالا وشرّا وفسادا.

نعم في قراءة القرآن العظيم لقارئه وسامعه كلّ البركة ووصول الثواب المهدي، قال جمع الأئمّة عليهم الرّحمة، غير أنّ النبيّ صلّى الله عليه وسلّم، وهو الرّحيم بأمّته، الحريص على دلالتهم على

1- سورة الكهف : 5.

الخير وما فيه الأجر والثواب، لم يقرأ القرآن العظيم في هذا الموطن، فدلّنا على أنّ الترك هو الخير، وأن هذا الموطن ليس محلاً للقراءة، بل محلّ لعبادة أخرى هي عبادة التفكّر والاعتبار، فالقراءة فيه بدعوى تلك المعارضة مخالفة ومشاقّة له، وماهو أكبر من ذلك من دعوى الاهتداء إلى ما لم يهتد إليه عليه السّلام.

ثمّ قال فضيلته : «واعتضدوا بقراءة سورة يس».

لو كان لمن يقول بقراءة القرآن العظيم عند التّشييع، دليل من أثر أو صحيح نظر. لأمكن أن يقال : «واعتضدوا بحديث يس»، لكن قد علمنا ممّا تقدّم أن لا دليل لهم إلاّ مشاقة الترك النّبوي بتخيّل الأفضليّة، ودعوى الاهتداء إلى مالم يهتد إليه النبيّ صلّى الله عليه وسلّم، ممّا تقدّم لنا إبطاله، فلا يمكن حينئذ أن يقال فيهم «اعتضدوا»، ويبقى النّظر في حديث قراءة «يس» نفسه، فلنتكلّم على سنده ومتنه ليتبيّن أنّه خارج عن موضوعنا.

❖ **حديث قراءة «يس» :**

عن معقل بن يسار قال : قال رسول الله صلّى الله عليه وسلّم : «**اقْرَؤُوا يس عَلَى مَوْتَاكُمْ**»[1]. قال الحافظ في التلخيص (153) بنقل الأستاذ محمّد حامد الفقّي : رواه أحمد و أبوداود والنّسائي وابن ماجه وابن حبّان والحاكم من حديث سليمان التيمي عن أبي عثمان –وليس بالنهدي– عن أبيه عن معقل بن يسار، ولم يقل النّسائي وابن ماجه عن أبيه.

وأعلّه ابن يسار بالاضطراب وبالوقف وبالجهالة لحال أبي عثمان وأبيه.

ونقل الإمام أبو بكر بن عربي المالكي عن الدارقطني[2] (385/995) أنّه قال : «هذا حديث ضعيف الإسناد، مجهول المتن، ولا يصحّ في الباب حديث» اهـ، وقد صحّحه الحاكم وابن حبّان وهما معروفان بالتّساهل في التّصحيح، وسكت عنه أبو داود، وسكوته يقتضي عدم تضعيفه، ولكنّه لا يقتضي بلوغه درجة الصّحيح، وإذا ضمّ إليه ماورد في معناه –ولم يبلغ منها شيء إلى درجة الحجّة– ارتقى إلى رتبة الحسن لغيره. تلك كلمة موجزة في سنده بيّنت لنا رتبته. وأمّا متنه فإنّ المراد بقوله عليه الصّلاة والسّلام : «**عَلَى مَوْتَاكُمْ**» : من حضرهم الموت.

1- أبو داود : السّنن : كتاب الجنائز : باب القراءة على الميّت : 489/3.

2- هو المحدّث أبو الحسن علي بن عمر الشّافعي : ابن السّبكي طبقات الشّافعية : 310/2 – شذرات : 116/3.

قال ابن حبّان في صحيحه -بنقل ابن حجر وغيره : «أراد به من حضرتْه المنيّة، لا أنّ الميّت يقرأ عليه- قال : وكذلك قوله صلّى الله عليه وسلّم : «**لَقِّنُوا مَوْتَاكُمْ لا إِلَهَ إِلا الله**» اهـ[1]. ممّا يدلّ على أنّ المراد من حضرته المنيّة ماورواه الإمام أحمد بن حنبل في مسنده، قال حدثنا أبو المغيرة ثنا صفوان قال : كانت المشيخة يقولون : إذا قرئت -يعني «يس»- لميّت خفّفت عنه بها. وفي مسند الفردوس -بنقل ابن حجر- عن أبي الدرداء و أبي ذرّ قالا : قال رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم : «**مَامِنْ مَيِّتٍ يَمُوتُ فَيُقْرَأُ عِنْدَهُ يس إِلا هَوَّنَ الله عَلَيْهِ**»[2].

قال الصّنعاني[3] (1242/1826) شارح بلوغ المرام : «وهذان يؤيّدان ما قاله ابن حبّان من أنّ المراد به المحتضر» اهـ. وحديث أحمد المتقدّم رواه جمع من شرّاح الحديث مختصرا كما رأيت، وأوصله في المسند هكذا : «حدثنا أبو المغيرة ثنا صفوان بن عمرو عن المشيخة أنّهم حضروا غضيف ابن حارث حين اشتدّ سوقه، فقال : هل أحد منكم يقرأ «يس»؟ قال فقرأها صالح ابن شريح السّكوني، فلمّا بلغ أربعين آية منها قبض، قال : فكان المشيخة يقولون : «إذا قرئت عند الميّت خفّف عنه بها». قال الحافظ ابن حجر في (الإصابة) : «وهو حديث حسن الإسناد». وغضيف المتوفّى صحابي، وصالح الذي قرأها، له إدراك، فالمشيخة الذين حضروا بين صحابي وتابعي، والحديث، وإن كان موقوفا، فمثله لا يقال بالرّأي، قال الحافظ : فله حكم المرفوع، وما في هذا الحديث صريح غاية الصّراحة، بأنّ قراءة «يس» إنّما هي على المحتضر ففيه (لمّا اشتدّ سوقه) والسّوق قال أئمّة اللّغة : «هو النزع»[4]. وكان المحتضر نفسه هو الذي قال: « هل فيكم أحد يقرأ يس»، وقد فهم الأئمّة رضي الله عنهم أنّه في المحتضر، فأخرجه ابن ماجه تحت قوله : «باب ما جاء فيما يقال عند المريض إذا حضر»[5]، وأخرجه البّغوي[6](317/929) في (المصابيح) تحت قوله :

1- مسلم : كتاب الجنائز – شرح النّووي: 219/6.

2- أبو داود : السّنن : كتاب الجنائز : باب القراءة على الميّت : 489/3.

3- هو عبد الله بن محمّد الأمير : كحالة معجم المؤلّفين : 110/6.

4- ابن منظور : لسان العرب : 22/12 ط بولاق.

5- ابن ماجه : السّنن : باب ما يقال عند المريض إذا حضر : 465/1.

6- هو أبو القاسم عبد الله بن محمّد بن عبد العزيز : ابن النّديم : الفهرست : 325 - كحالة : معجم المؤلّفين : 126/6.

«باب ما يقال عند من حضره الميّت». ومثله التبريزي[1] (كان حيا 1281/680) في (المشكلات)، وكذلك الإمام ابن أبي زيد فإنّه ذكر رخصة بعض العلماء -وهو ابن حبيب- في قراءة «يس» في «باب ما يفعل بالمحتضر من رسالته» فقال هكذا : «ورخّص بعض العلماء في القراءة عند رأسه بسورة «يس»، ولم يكن ذلك عند مالك أمرا معمولا به»[2].

فبان بهذا كلّه أنّ حديث قراءة «يس» -على ما فيه كما عبّر فضيلته في أصل الفتوى- خارج عن موضوعنا ؛ لأنّ موضوعنا في القراءة على الميّت بعد موته، وهو الذي يفعله النّاس ويسمّونه (فدوة)، وعند تشييعه كما يفعل (مروقيّة) تونس وغيرهم، وهو الذي قصر فضيلته الكلام عليه في التّذييل كما تقدّم، وبعد دفنه عند قبره. وليس لنا أن نقيس هذه المواطن على قراءة «يس» عند المحتضر؛ لأنّ القياس لا يدخل في العبادات، ولأنّ المعنى الذي قصد من قراءتها -وهو التّخفيف عليه حال النّزاع- معدوم في هذه المواطن.

ولهذا فنحن مازلنا نطالب فضيلته بالإتيان بسنّة صحيحة قوليّة أو فعليّة، تثبت مشروعيّة القراءة في موطن من هذه المواطن، وأنّى له ذلك.

حقّا لقد حارت مسألة السنّة في تشييع الجنازة -وهي الواضحة الجليلة- ذات ذيول، ففضيلته قد جعل لفتواه تذييلاً فلا تأصيل ولا تدليل. ونحن -بحكم العدوى الكتابية- قد جعلنا لردّنا عليه هذا التّذييل، ولكنّه لم يخل من دليل. كلّ ما يريده فضيلته هو بقاء تلك الحالة المنكرة البشعة من تشييع الجنائز،التي نشرنا فيما مضى بيان بعض الكتاب من إخواننا التّونسيين عنها، وهو يعلم أن لا بقاء لها إلا ببقاء تلك الفئة من (المروقيّة) قائمة بها، وأنها لا تقوم بها إلا بثمن فلفيت حينئذ -ولابدّ- بتحليل ذلك الثمن، وجواز أخذ الأجرة على القراءة، فلذا قال في تذييله : وأمّا أخذ الأجرة على قراءة القرآن فاعلم أنّ أخذ الأجر على القرّاء جائز باتّفاق الأئمّة الأربعة.

باتّفاق الأئمّة الأربعة ! هذا باطل، ما دعا إليه وحمل عليه، إلاّ الحرص على بقاء هذه البدعة والعياذ بالله، والحقيقة هي أنّ الحنفيّة والحنابلة -كما هو مصرّح به في كتبهم- لا يجيزون أخذ الأجرة على القراءة، وحجّتهم على ذلك أنّ الأجر دفع لأجل حصول ثواب القراءة للدافع،

1- هو أبو الفرج محمّد بن داود : له شرح مشكلات المصابيح للبغوي : البغدادي : إيضاح المكنون: 2849/ كحالة : 298/9.

2- شرح زرّوق على الرّسالة وابن ناجي عليها : 266/1 وما بعدها.

لكان القارئ ما قرأ إلاّ لأجل ذلك الأجر، فلم يكن عمله خالصا لله، فلم يكن له عليه ثواب، **فهو** آثم لأنّه أكل الأجر بالباطل، والدّافع آثم لأنّه متسبّب له في عمل بلا إخلاص، وفي ذلك الأكل بالباطل، واستدلّوا بحديث عبد الرّحمن بن شبل : «قال : قال رسول الله صلّى الله عليه وسلّم: **اقْرَؤُوا القُرْآنَ وَاعْمَلُوا بِهِ وَلا تَجْفُوا عَنْهُ وَلا تَأْكُلُوا بِهِ وَلا تَسْتَكْثِرُوا بِهِ**»[1]، رواه أحمد بسند قال في مجمع الزّوائد رجاله ثقات، ورواه غيره، وأجابوا عن حديث ابن عباس -رضي الله عنهما- : «**إنّ أَحَقَّ مَا أَخَذْتُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا كِتَابَ الله**»[2]. رواه البخاري بأنّه محمول على أخذ الأجر في تعليمه أو الرّقية به ممّا يحصل مقابل الأجر لدافعه جمعا بين الأدلّة، وقال بهذا بعض المالكيّة أيضا، وهو قول قويّ -كما ترى- نظرًا و أثرًا، فأين هو الإجماع الذي يدّعيه فضيلته؟

إلى هنا وجب أن ننتهي من الحديث مع فضيلته[3] اهـ.

1- مسند أحمد : 428/3 ، ط استانبول.

2- البخاري : كتاب الطّب : باب الشّروط في الرّقيا : فتح الباري : 198/10.

3- عمّار الطالبي : ابن باديس حياته وآثاره : 3/73-113.



الفتوى رقم : 8
حكم قراءة القرآن في الأسواق

السّؤال : ما حكم قراءة القرآن في الأسواق؟

الجواب : إنّ المذهب المالكي يرى أنّ قراءة القرآن في السّوق مكروهة، وخصّ بعض الفقهاء بأسواق الحاضرة دون أسواق البادية[1].

واختلف أئمة المالكيّة في علّة الكراهة، فمنهم من علّلها بما في أسواق الحاضرة من النّجاسات دون أسواق البادية، وعلّلها بعضهم بأنّ في الأسواق يكثر الصّخب والاشتغال، وذلك يمنع من تدبّر القرآن، وربّما أوقع في اختلاط القرآن على القارئ، وكلّ ذلك يرجع إلى ما في هذه القراءة من التّنصيص من آداب القراءة، فلذلك كانت مكروهة، ولم يقل أحد إنّ تلك إهانة للقرآن؛ لأنّها لو كانت إهانة للقرآن لكانت ردّة وكفرا، ولم يكن مجرّد مكروه[2].

أفتيت بذلك وأنا محمّد الطّاهر ابن عاشور شيخ الإسلام المالكي لطف الله به، في 9 ربيع الثّاني وفي 19 جوان 1937/1356[3].

1- أبو الحسن : شرح الرّسالة : 447/1.

2- السابق نفسه : 448/2 – العدوي : حاشيته على الرّسالة : 448/2.

3- الزّهرة : ع9233 : 10 ربيع الثّاني 1356 / 20 جوان 1937.

الفتوى رقم : 9

لا عزاء بعد ثلاث

التقديم : ورد مقال في المجلّة الزّيتونية تحت عنوان «لا عزاء بعد ثلاث» بيّن فيه الشّيخ الإمام حكم الشّرع في الحداد و الحزن والتّعزية.

الجواب : تسير على الألسن أقوال تصادف هوى من النّاس، فتدفعهم الشّهوة إلى قبولها، ويتلقّونها تلقي النّفس للمحبوب، غير مصغية إلى عدولها، ثمّ تتّسع بين العامة قددًا، ولا يتطلبون لها سندًا، ولربّما كانت من قبل أن تتعلّق بها الأهواء عاكفة في حجر الانزواء، وكذلك تراها إذا انصرفت عنها الأهواء تذهب كما يذهب الغثاء، ولقد يبلغ الغلوّ في بعض الأحوال فيكسو هذا القبول حلية منشورة ؛ إذ يجعل تلك الأقوال من السّنة المأثورة، وبهذه العلّة كثرت الأحاديث المشتهرة التي نسبتها إلى الرّسول الكريم مستنكرة.

وفي عداد هذه الأقوال التي راجعت كلمة «لا عزاء بعد ثلاث» تناقلها النّاس، وظنوها من كلام الرّسول صلى الله عليه و سلّم، وفرعوا على هذه النّسبة تفاريع وأحكامًا ووقّتوا المأتم أوقاتًا وأيامًا، وليس هذا القول من كلام الرّسول صلّى الله عليه وسلّم، وشواهد الغلط في نسبته إليه واضحةً سندا ومعنى. أمّا من جهة السّند فهذا كلام لم ينسبه إلى رسول الله صلّى الله عليه وسلّم ولا إلى أصحابه أحد؛ إذ لا يوجد له ذكر فيما علمنا من كتب الحديث المعدّة لإخراج الحديث الضعيف، والتّنبيه على أحاديث موضوعة بل كتب الصّحيح والسّنن.

وأمّا من جهة المعنى فهو غير مستقيم، لأنّ العزاء لغة هو الصّبر[1]، فيصير المعنى لا صبر بعد ثلاث أي ليال و هذا معنى باطل، لأنّ الصّبر بعد مضيّ ثلاث ليال أقرب من الحصول منه عند حلول المصيبة، أو في اليوم الأوّل وهكذا مازادت الأيّام كان الصّبر أمكن وأقرب.

وفي الحديث الصّحيح أنّ رسول الله صلّى الله عليه وسلّم قال : «الصّبر عند الصّدمة الأولى»[2]، يعني الصّبر الكامل، وإلاّ فالصّبر مأمور به، ومثاب عليه في كلّ وقت بقدر ما يحمل المصاب نفسه على دفع الجزع والحـزن، وبقدر ماله من جزع وحزن مدفوعين، فإن قيل لعلّ المراد بقوله لا عزاء بعد ثلاث أن لا ثواب على الصّبر بعد ثلاث، قلنا هذا لا يستقيم؛ لأنّه يصير الكلام لإغراء بالدّوام على الحزن والجزع، إذا فاتت ثلاث الليالي قبل أن يحصل الصّبر أو بعضه، مع أنّ الحزن يعاود الحزين ولو بعد مدّة طويلة، ولا يملك له دفعا إلا بمعاودة الصّبر، وقد عاود الحزن يعقوب عليه السّلام بعد مدّة طويلة كما حكى الله عند قوله...﴿ وَابْيَضَّتْ عَيْنَاهُ مِنَ الْحُزْنِ فَهُوَ كَظِيمٌ ﴾[3]، إلى قوله : ﴿ إِنَّمَا أَشْكُو بَثِّي وَحُزْنِي إِلَى اللَّـهِ ﴾[4]، مع أنّه قد صبر عند الصّدمة الأولى؛ إذ قال حين أخبره أولاده بهلاك يوسف : ﴿ فَصَبْرٌ جَمِيلٌ وَاللَّـهُ الْمُسْتَعَانُ عَلَى مَا تَصِفُونَ ﴾[5]، وقال حين أخبروه بأمر بن يامين: فصبر جميل عسى الله أن يأتيني بهم جميعًا.

فثبت أنّ المعنى المفاد من كلمة «لا عزاء بعد ثلاث» معنى باطل، ولا يصح أن يكون النّفي في قولهم «لا عزاء بعد ثلاث» مرادًا به النّهي مثل لا وتران في ليلة، أي لا تعزّوا وليّ الميّت بعد ثلاث، أي النّهي عن تذكيره بواجب الصّبر وترغيبه فيه بعد مرور ثلاث ليال على موت ميّته، كما يتوهمه النّاس، فيسوقون هذا الكلام في هذا الغرض؛ لأنّه لو كان ذلك المراد منه لقيل «لا تعزية بعد ثلاث»؛ لأنّ الفعل الذي يدّل على هذا المعنى هو عزّى المشدّد يقال عزاه؛ أي جعله ذا عزاء أي صبر مثل سلّى، فيكون مصدره التّعزية مثل التّسلية.

1- ابن منظور : لسان العرب : 289/19.

2- أبو داود : السّنن : باب الصبر عند الصدمة الأولى : 491/7.- ابن ماجة : السّنن : باب ماجاء في الصبر على المصيبة : 509/1- التّرمذي : السّنن : 314/3.

3- سورة يوسف : 84.

4- سورة يوسف : 86.

5- سورة يوسف : 18.

ولم يسمع في كلام العرب إطلاق لفظ العزّاء على معنى التّعزية، وبذلك يجزم بأن لا تصحّ نسبة هذا الكلام إلى رسول الله صلّى الله عليه و سلّم، لأنّ فساد المعنى من علامات الوضع[1]، فلو كان هذا الكلام قد روي حديثًا لعلمنا أنّه موضوع، فكيف وهو لم يروه أحد. بعد وأمّا ما سرى هذا الكلام إلى الأوهام فهو سوء النّقل وقلّة التّمييز، فإنّ أصل هذا القول هو كلام مأثورعن الوزير يحيى بن خالد البّرمكي[2] أنّه قال : «التّعزية بعد ثلاث تجديد للمـصيبة، والتّهنئة بعد ثلاث استخفاف بالمودّة». وهو كلام نفيس مغزاه وجوب الصّادرة بالتّعزية والتّهنئة؛ لأنّ في إيقاعها بعد ذلك إدخال ضرر على أصحاب المصيبة، أو إيذانا بقلّة الابتهاج بحصول النعمة لمن حصلت له. وليس المراد ترك الأمرين بعد ثلاث ؛ لأنّ ذلك أشدّ جفاء ، فجاء بعض الضّعفاء في الأدب فحرّف لفظ التّعزية إلى لفظ العزاء، وقلبّ معنى التّنبيه على الجفاء فصيّره نهيا، ثمّ عبّر عنه بصيغة نفي الجنس التي تستعمل في النّهي، يظنّ نفسه قد نحى به منحى إيجاز الأمثال، وما آفة الأخبار إلاّ رواتها.

وقد توهّم كثير من النّاس في تونس بسبب هذا أنّ إقامة المأتم للميّت ثلاثة أيام، هو أمر من السّنة أخذًا بمفهوم العدد في مقالة «لا عزاء بعد ثلاث»، فجعلوه شاهدًا شرعيّا لبعض عوائدهم إقامة مأتم يوم الدّفن[3]، وما يسمّى بالزّيارة الذي هو نهاية الأسبوع الثّاني ليوم الوفاة ومأتم الأربعين ومأتم غلق العام، مع أنّ هذه العوائد مفعولها ومتروكوها لا حظّ لها في السّنة، وما هي إلاّ من العوائد المبتدعة الجارية على أحكام البدعة الخمسة[4]، وهم وإن أحسنوا فيما أبطلوه منها لم يصيبوا في اعتقاد أنّ ما استبقوه هو من السّنة.

هذا ولإكمال الفائدة في هذا الغرض نلمّ بالمقصد الشرعيّ في باب التّعزيّة، فإنّ من مقاصد الشّريعة إبطال ما كان عليه أهل الجاهلية من إظهار الحزن والجزع عند المصيبة، ومن التّظاهر به

1- ابن الصّلاح : مقدمته في علوم الحديث : 47.

2- راجع أخبار البرامكة في ابن خلدون مثلاً : كتاب العبر : 223/3

3- جاء في التّعليق : والمأتم المسّمى بالفرق الأوّل وهو ثالث يوم ليوم الدّفن، وأبطلوا لما يسمّى بالفرق الثّاني الذي هو سادس يوم الدّفن.

4- هكذا في المجلّة الزيتونيّة.

والمبالغة فيه والإعانة عليه، ولذلك ورد الوعيد الشّديد على النّياحة وشقّ الجيوب ولطم الخدود وحثو التّراب ورثاثة الحال[1].

وحكمة هذا التّشريع الجليل الذي انفرد به الإسلام أنّ حلول المصائب بالانسان من نواميس هذا العالم ، ومن مكاره الدّنيا. فمن شأنها أن تغمّ النّفس وتفسد المزاج، وينشأ عن أعراضها أدواء كثيرة مضرّتها على صحّة البدن محقّقة، ولذلك كان الجزاء عليها بالثّواب الجزيل؛ لأنّ ما يصيب المؤمن من الرّزايا، يناله عليه ثواب حتّى الشّوكة يشاكها كما ورد في الصّحيح. فإذا راض المؤمن نفسه على الصّبر وتلقّى المصيبة بالجلد، خفّ معمولها في صحّته ومزاجه، وإذا بالغ في الحزن وعاوده قوي معمول المصيبة، اشتدت الأعراض المنهكة للبّدن، والمسلم مأمور بحفظ بدنه[2].

على أنّ الجزع لا يخفّف الرّزية، فكانت مضّرة الحزن خالصة غير مشوبة بمصلحة، فلذلك لم يكن في تربيته عذرٌ وكانت مفسدته الخالصة قاضية بحكم التحريم، ولم يرّخص إلاّ في العذر الجبليّ منه كدمع العين وصعداء النّفس، وحرّم غير الجبليّ منه تحريما شديدا كالنياحة والقول، وهو دعوى الجاهليّة[3].

وفي الحديث الصّحيح : «ليس منّا من شقّ الجيوب ولطم الخدود و دعا بدعوى الجاهليّة»[4]. و لذلك كان إثم من يجدّد الحزن لأهل الميّت شديدًا، مثل اللاّئي يسعفن نساء الميّت بالنياحة وبذكر محاسنه وتعظيم رزيّته، وبعكس ذلك من خفّف عن أهل الميّت مصيبتهم.

ففي سنن التّرمذي وابن ماجة عن ابن مسعود مرفوعًا «من عزّى مصابا فله مثل أجره». وهذا الحديث غريب تفرّد به عليّ بن عاصم عن محمّد ابن سوقه. قال التّرمذي : وقد نقم على عليّ بن عاصم وتكلّم فيه لأجل هذا الحديث[5]. وفي سنن ابن ماجة والتّرمذي عن محمّد بن عمرو

1- ر: مثلا : ابن جزي : القوانين الفقهية : 114- ابن حجر : فتح الباري : 160/3.- الدّهلوي : حجّة الله البالغة : 32/2.

2- حفظ النّفس من الكلّيات الخمسة : الشّاطبي : الموافقات : 10/2.

3- ر: مثلاً : القرافي : الفرق : 100 : 172/2. ابن حجر: فتح الباري : شرح صحيح الإمام البخاري : 160/3.

4- البخاري : باب ليس منّا من ضرب الخدود : فتح الباري : 163/3. وما بعدها.

5- الترمذي : السّنن : 385/3.

بن حزم مرفوعا : «ما من مؤمن يعزّي أخاه بمصيبة إلاّ كساه الله من حلل الكرامة يوم القيامة»[1]. وفي هذا التّشريع حكمة أخرى عائدة إلى الخلق وهي الارتياض على تلقّي المكاره برباطة جأش وجلادة، حتّى لا تذهب حلول المصائب بلبّ المسلم ولا تملك سائر قلبه، فلا يهتدي إلى الخلاص منها سبيلا، فذلك من سموّ الأخلاق.

ولمّا كان الغالب في الجاهليّة ظهور الحزن في النّساء، خصّ النّساء بالنّهي عن ذلك في أحاديث كثيرة، لا رخصة في شيء منها لشيء من مظاهر الحزن المتعلّقة بالذات من فعل وقول سوى البكاء بلا صوت[2]. وفيها رخصة قليلة لما يتعلّق باللّباس في حديث النّهي عن أضعف هذه الأحوال، وهو لبس السواد وترك الزّينة، وهو ما روي في الموطأ وغيره «لا يحلّ لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تحدّ على ميّت فوق ثلاث ليال إلاّ على زوج أربعة أشهر وعشرًا»[3]. أي إذا كانت عدّتها بالأشهر وأمّا الحامل فتحدّ مدّة الحمل، لأنّ عدّتها وضع حملها، وذلك لسدّ ذريعة التّزويج في العدّة حفظا لحق الميّت في إثبات نسبه.

ورخص النبيّ صلّى الله عليه وسلّم في البكاء بلا موت مدّة ثلاثة أيام، في كتاب أبي داود عن عبد الله بن جعفر أنّ رسول الله صلّى الله عليه وسلّم أمهل آل جعفر بن أبي طالب ثلاثا أن يأتيهم ثمّ أتاهم، فقال : «لا تبكوا على أخي بعد اليوم»[4]. وروي أنّ الخنساء جاءت المدينة حاجّة، فدخلت على عائشة رضي الله عنها وعلى الخنساء صدار من الشّعر الأسود ، وهي حالقة الرّأس، فقالت لها عائشة : «أخُناس». فقالت : «لبّيك يا أمّاه». قالت : «أتلبسين الصّدار وقد نهي عنه في الإسلام». فقالت : «لم أعلم بنهيه».

وبهذا يعلم أنّ جميع ما يفعله بعض النّاس من تجديد ذكر الأحزان عن الأموات، والتجمّع

1- ابن ماجة : السّنن : باب ماجاء في ثواب من عزّى مصابا : 511/1 . وفي التّرمذي جاء قوله صلّى الله عليه و سلّم : من عزّى ثكلى كسي بُردا في الجنّة». السّنن : 388/3- قال الترمذي : هذا حديث غريب.

2- جاء في البخاري : باب ما يكره من النّياحة عن الميّت وقال عمر رضي الله عنه : دعهنّ يبكين على أبي سليمان ما لم يكن نقع أو لقلقة. النقع التراب على الرّأس واللّقلقة الصّوت : فتح البّاري : 160/3.

3- البخاري بهامش الفتح : باب إحداد المرأة على غير زوجها : 146/3.

4- ما جاء في سنن ابي داود عن عبد الله بن جعفر قال : قال رسول الله صلّى الله عليه وسلّم : «اصنعوا لآل جعفر طعامًا فإنّه قد أتاهم أمرا يشغلهم». باب صنعة الطعام لأهل الميّت : 497/3.

للبكاء في الأعياد ونحوها من المحرّمات شرعًا، وكذلك الحزن الذي يزعمه العامة في يوم عاشوراء، وما يليه حدادًا على الحسين بن علي رضي الله عنه[1].

ذيل واستدراك

السّؤال : ثمّ صدر في المجلّة الزّيتونية تساؤل تحت عنوان : «حول مقال لا عزاء بعد الموت» من الشّيخ ابن باشير الرابحي، جاء فيه بعد الديباجة وبعد تقريظ المجلّة...وقد زادها جمالا وبهاء ما يحبّره ذلك القلم السّيال، قلم مولانا الأستاذ الأكبر الشّيخ سيدي محمّد الطّاهر ابن عاشور... ولقد تتبعت كتاباته كلّها لأكترع من ذلك المورد الصّافي والمنهل الكافي، والدّواء الذي هو لكلّ داء شافي، غير أنّ شغف بكتاباته ومتين استدلالاته ووفور علمه وسعة أخلاقه، يجعلني في مأمن ممّا عسى أن يكون ممكن الوقوع عند إبداء ملاحظة سبق بها قلم الطباعة، وكنت –علم الله– أترجّى أن يستدرك ذلك...فطال الأمد ولم يقع شيء من ذلك.

فقد جاء في الجزء الثّاني من المجلّد الثّالث بتاريخ شهر الحجّة 1357 فيفري 1939 صحيفة 60 من المقال المعنون بـ : «لاعزاء بعد ثلاث»، وبعد أن قتل الموضوع بحثًا وتدقيقًا، قال بعد كلام : «ولم يسمع في كلام العرب إطلاق لفظ العزاء على معنى التّعزية. والصواب خلاف ما ذكر فقد قال الإمام الحافظ اللّغوي شرف الدّين النووي[2] (1278/677) في كتاب «تهذيب الأسماء واللّغات» (من ص21 والجزء2) ما لفظه : «والعزاء اسم أقيم مقام التّعزية وعزاه للأزهري». اهـ بالحرف.

ومثله في كتاب «التّسلية» (ص 104) وقال : «العزاء بالمدّ اسم أقيم مقام التّعزية، ذكره النّووي». اهـ[3].

الجواب : تحقيق معنى لفظ العزاء...فقد اطلعت على الإشكال الذي ورد من الشّيخ بن باشير الرابحي، الإمام ببلدة الزحاولة من القطر الجزائري الذي يقول فيه : «لقد جاء في الجزء الثّاني من المجلّد الثّالث صفحة 60 في المقال المعنون «لا عزاء بعد ثلاث» ما نصّه : ولم يسمع

1- المجلّة الزّيتونيّة : م 3 ، ج2 : 1939/1357 : 59–61.

2- محي الدّين يحيى بن شرف النّووي : الذهبي : تذكرة الحفّاظ : 1470/4 وما بعدها، طبعة بيروت، ابن السّبكي : طبقات الشافعيّة : 167/5.- كحالة : معجم المؤلّفين : 202/13.

3- ربما كتاب «تسلية الحزين في موت البنين» : شهاب الدّين أحمد بن يحيى التلمساني الحنفي : خليفة : كشف الظّنون 404/1.

في كلام العرب إطلاق لفظ العزاء على معنى التّعزية، ولقد قال شرف الدّين النّووي في كتاب «تهذيب الأسماء واللّغات» خلاف ذلك ولفظه : «والعزاء اسم أقيم مقام التّعزية وعزاه للأزهري» اهـ بالحرف. وقد رأيته حقيقًا بالإشكال لما وقع في كلام النّووي من الاختزال، فصاغ به كلام الأزهري على غير مثال : أعلم أنّ كلمة أيمّة اللّغة قد أطبقت على أنّ العزاء اسم بمعنى الصّبر وهو من الناقص اليائي، وفعله كرضي، ولم يسمع مصدره القياسي أي بوزن رضي كأنهم استغنوا بالإسم عن المصدر، وأطبقت على أنّ العزاء يطلق في مادّة أخرى مصدرا لفعل عزا النّاقص الواوي (ويأتي أيضا يائيًا بقلّة) وذلك بمعنى النّسبة، يقال عزوت هذه القصيدة إلى فلان عزوا وعزاء. وقد روي حديث أنّ الرّسول صلّى الله عليه وسلّم قال : «من لم يعتزّ بعزاء الله فليس منّا»[1] قال ابن مكرم[2](1311/711) في لسان العرب : أي من لم يدع بدعوى الإسلام فيقول : يا لله ويا للمسلمين «يعني أنّه من عزا الواوي، فالمراد النّهي عن الاستصراخ بالقبائل وهو دعوى الجاهليّة». ثمّ قال : «قال الأزهري له وجهان (يعني لمعنى الحديث) أحدهما أن لا يتعزّى بعزاء الجاهليّة ودعوى القبائل، ولكن يقول : يا للمسلمين. والوجه الثّاني أنّ معنى التّعزية في هذا الحديث التأسّي والصّبر، ومعنى بعزاء الله أي بتعزية الله إياه، فأقام الإسم مقام المصدر الحقيقي، وهو التّعزية كما يقال أعطيته عطاءً.اهـ[3]».

وقريب منه في «النّهاية» لابن الأثير غير معزوٍ إلى الأزهري، والأزهري لم يذكر هذا في كتاب التّهذيب له في اللّغة، بل في كتاب شرح مختصر المزني في الفقه الشّافعي، فهو وارد في مساق شرح وتأويل في مساق بيان الألفاظ اللّغوية.

وليس واردًا مورد النّقل وقد فرض احتمالين في الحديث : وحاصل الاحتمال الثّاني أنّ لفظ العزاء الذي هو اسم مرادف للصّبر، أقيم مقام مصدر تعزّى على وجه النّيابة بطرق التوسع، ولذلك قال : فأقام الاسم مقام المصدر الحقيقي، فدّل على أنّه ليس بمصدر حقيقي بل توسّعي؛ أي بقرينة وقوعه بعد قوله : لم يتعزّ.

1- لم أعثر على هذا الحديث.

2- هو محمّد بن مكرم : أبو الفضل : ابن حجر : الدّرر الكامنة : 4/262-264. ابن العماد : شذرات الذّهب في أخبار من ذهب : 6/26.

3- ابن منظور : لسان العرب : 19 /281.

والتّوسّع باب في كلام العرب يشبه باب المجاز، وهو استعمال الكلمة في غير معناه الموضوعة له، لا على طريقة المجاز بل توسّعًا في الكلام للتّخفيف ونحوه، فالفرق بين التوسّع والمجاز بشيئين هما عدم العلاقة في التوسّع خلا المجاز، وكون القرينة في المجاز قرينة مانعة، والقرينة في التوسّع قرينة معينة فقط.

فالنّووي نقل كلام الأزهري مبتورًا محذوفًا منه ما فيه من العبارات المحرّرة، فأوهم أنّ التّعزية من معاني لفظ العزاء، ولم يذكر الحديث الذي تأولّه الأزهري على إنّ قول الأزهري : «أقيم مقام التّعزية» حارس من توهّم أنّ العزّاء مرادف للتّعزية، إذ لو كان مرادفا لما استقام قوله : «أقيم مقامه».

ولو كان الأزهري في عداد الأئمّة الذين تقبل أفرادهم المذكورة جماعة، منهم في النّوع الخامس من كتاب «المزهر»، ولو قبلنا منه هذا الفرد لكان اطلاق العزاء على معنى التّعزية من غريب اللّغة غير المشتهر بين نقلة اللّغة، وذلك ينافي وقوعه في كلام أفصح العرب صلّى الله عليه وسلّم، إذ الخلوص من الغرابة من جملة معنى فصاحة الكلمة. وأيضًا فكلام الأزهري لو أخذ على ما يلوح منه أوّل وهلة، لكان قصاراه أنّ هذا الاحتمال في الحديث والمعاني اللغويّة لا تثبت بالاحتمال، بل يتعيّن في إثباتها إيراد شاهد لا احتمال فيه، أو إيراد شواهد كثيرة ظاهرة في المعنى المتثبّت، وإن كانت فيها احتمالات ضعيفة تدحضها كثرة الظّواهر، على نحو ما قرّره علماء أصول الفقه في خبر الواحد[1].

1- راجع مثلا : "خبر الواحد في السّنّة وأثره في الفقه الإسلامي : سهير رشاد مهنّا : ط. دار الشروق. د.ت. المجلّة الزّيتونيّة : ج 6 ، م 3 : 1939/1358 : 293 – 294.

الفتوى رقم : 10
لا صفر

التقديم : قدّم الشّيخ الإمام بيانا في المجلّة الزّيتونية مفاده حرمة التّشاؤم بشهر صفر.

الجواب : جبل الإنسان عن تطلّب المعرفة والاتّسام بميسم العلم، فهو متعلّم وعالم ومعلّم بطبعه، لذلك ترى الطّفل يسأل عن كلّ ما يراه ويسمعه، ويحاول أن يري رفيقه كلّ ما يلوح له من أمر مستغرب، ويعرّفه كلّ ما وصل إليه علمه وإدراكه.

وشأن الأمم في جهالتها الأولى أو العارفة لها عن تدهور من أوج الهداية إلى حضيض الضّلالة، أن تتحمّل لأنفسها معارف مخلوطة بين حقّ وباطل، تعلّل بها تعطشها إلى العلم، وغالب ذلك هو من وضع أهل الذكاء منهم، الذين لم يقدر لهم صقل ذكائهم بالمعارف الحقّة، فهم بذكائهم الفكري تنعكس حركة عقولهم على نفسها، فنخترع من تخيّلاتها وأوهامها ما يحسبونه علمًا، ويشيعونه في دهماء القوم عن غرور وغفلة أو عن دهاء وحيلة، ليقتعدوا بذلك مراقي القيادة والزّعامة. لذلك لا تجد أمّة يخلو التاريخ علومها من الابتداء بعلوم وهميّة وخرافيّة، تكون في قصارى علومها قبل نهوض حضارتها، ويتفاوتون في تنظيمها تفاوت عقولهم في الاختراع، فقد كان للكلدان خرافات من عبادة الكواكب وأرواحها، وكان للمصريّين خرافات في أحوال الموتى والموجودات المقدّسة، وكان لليونان خرافات في أحوال الآلهة والأبطال.

فإذا ارتقت تلك الأمم وتواضعت العلوم الصّحيحة، بقيت بقايا من العلوم الوهميّة عالقة بعقول الطّائفة التي حظّها من المعارف الحقّة قليل أو معدوم.

ألا ترى أنّ المصريين، مع ما كان في كهنتهم من العلوم الحكيمة لن تخل عامتهم من الإيمان بأوهام خرافيّة، وكذلك الحال في اليونان إن لم يكن لغالب أساطين العلم في هؤلاء وأولئك، دعوة إلى إصلاح التّفكير والاعتقاد في العامّة إلاّ نادرًا، مثل ما كان من سقراط بطريقته الوعظية والتّمثيليّة وديوجينوس بطريقته التهكّميّة[1].

بل كان غالبهم يقتصر من علمه على التّعليم الخاصّ، على هذه السّنن كان العرب في جاهليتهم قد تعلّقوا بأوهام باطلة ابتكرتها تخيّلاتهم، أو وضعها لهم أهل الدّهاء من المتظلّمين إلى التفوّق والزّعامة في القبائل، فيرسمون لهم رسومًا ويخيّلون لهم أنّها معارف استأثروا بها؛ ليجعلوا أنفسهم مرجعًا يرجع إليه الأقوام، فانطوت بهم عصور في ضلالة حتّى اذا استيقظوا منها في القيامة قالوا: ﴿ وَقَالُوا رَبَّنَا إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبَرَاءَنَا فَأَضَلُّونَا السَّبِيلَا رَبَّنَا آتِهِمْ ضِعْفَيْنِ مِنَ الْعَذَابِ وَالْعَنْهُمْ لَعْنًا كَبِيرًا ﴾[2].

وفي الحديث الصّحيح أنّ رسول الله صلّى الله عليه وسلّم أخبر عن عمرو ابن لحيّ جدّ خزاعة: «أنّه يجرّ قصبه في النّار، لأنّه أوّل من بحر البحيرة وسيّب السّائبة وحمى الحامي ووصل الوصيلة»[3]. ودعا النّاس إلى عبادة الأصنام.

كان العرب قد ادّعوا لأنفسهم علومًا وهميّة منها: الطّيرة-والفأل- والزّجر-والعيافة-والرّقى- والسلوات- وكذبوا تكاذيب أشاعوها بين النّاس من دعوى تعرّض الغول لهم في أسفارهم، وخروج طائر من دم قتيل يسّمى الهامّة، ومحادثتهم مع الجنّ وغير ذلك.

وحاصل هذه العلوم أنها استخراج معان دالّة على وقوع حوادث مستقبلة العامّة أو الخاصّة، تستخرج من أحوال تبدو من حركات الطّير أو الوحش، ومرورها ونزولها أو من أقوال تقرع السّمع على غير تقرّب، أو من مقارنات بين الأشياء وملازمات للأشياء، يجعلونها كالمقصود من تلك

1- جاء في التّعليق كان سقراط أشهر فلاسفة أثينا يدعو العامّة جهرًا إلى واجبهم، و يضرب الأمثال بوضع حكايات على ألسنة الحيوان، وكان ديوجينوس زاهدًا من حكماء أثينا، وكان يلقي الوعظ والتّربية بالتهكم على أحوال قومه التي لا يرضاها.

2- سورة الأحزاب: 67.

3- جاء في التّعليق المشار إليه لقوله تعالى: ﴿ مَا جَعَلَ اللَّهُ مِن بَحِيرَةٍ ﴾ الآية من سورة المائدة: 103. وفي الصّحيح عن أبي هريرة أنّ النبيّ صلّى الله عليه و سلّم قال: «رأيت عمرو بن عامر الخزاعي يجرّ قصبه في النّار، كان أوّل من سيّب السّوائب.» الحديث: البخاري: باب ما جعل الله من بحيرة ولا سائبة ولا واصلة ولا حام. بهامش فتح الباري: 283/8.

الأشياء مثل تشاؤمهم بالهام، وهو ذكر البّوم؛ لأنّه يألف الخراب والمقابر ويصيح كالنّاعي، فجعلوه علامة على الخلاء وإن دلّت عندهم على معان حسنة، تفاءلوا بها مثل أن يمرّ بالمسافر من جانبه الأيمن بقرة وحشيّة سليمة القرن.

وبعض هذه المعلومات تبلغ من الشّهرة عندهم إلى حدّ أن يستوي النّاس في استطلاعها، وبعضها يتركّب من أحوال كثيرة أو يحتاج إلى دقائق، فيحتاج العامّة إلى عرضها على أهل المعرفة، والعارف بدقائق ذلك يدعى العرّاف وقد اشتهر أهل اليمامة وأهل نجد بعرّافيهم[1]، واشتهرت بنو لهب قبيلة من الأزد بالزجر والعيافة.

أضاء على العرب، وهم في ظلمات الجاهليّة، نور بزغ وفجر ساطع، وهو نور الإسلام الذي جاء لإنقاذ البشر كلّهم من ظلمات الأوهام والزّيغ، فطلعت شمسه على العرب مثل كلّ الأمم، فأنحى على عقائد العرب الضّالّة، وحسبك أنّ الله تعالى وصف الاعتقاد الباطل بأنّه اعتقاد الجاهليّة، إذ قال : ﴿ **يَظُنُّونَ باللَّـهِ غَيْرَ الْحَقِّ ظَنَّ الْجَاهِلِيَّةِ** ﴾[2].

فكان أوّل من دعاهم الإسلام إليه صحّة الاعتقاد المستتبع تصحيح التّفكير، فدعاهم إلى صحّة الاعتقاد في ذات الله وصفاته، ثمّ إلى نبذ سفاهة الأحلام في هذه الأوهام، وقد تكرّر ذلك في القرآن : ﴿ **قَدْ خَسِرَ الَّذِينَ قَتَلُوا أَوْلَادَهُمْ سَفَهًا بِغَيْرِ عِلْمٍ وَحَرَّمُوا مَا رَزَقَهُمُ اللَّـهُ افْتِرَاءً عَلَى اللَّـهِ قَدْ ضَلُّوا وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ** ﴾[3].

وأرشدهم إلى أنّ ما لا دليل عليه من وحي أو عقل يقبح تقلده، فقال القرآن فيهم : ﴿ **إِنْ عِندَكُم مِّن سُلْطَانٍ بِهَـٰذَا أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّـهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ قُلْ إِنَّ الَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّـهِ الْكَذِبَ لَا يُفْلِحُونَ مَتَاعٌ فِي الدُّنْيَا ثُمَّ إِلَيْنَا مَرْجِعُهُمْ ثُمَّ نُذِيقُهُمُ الْعَذَابَ الشَّدِيدَ بِمَا كَانُوا يَكْفُرُونَ** ﴾[4].

1- جاء في التّعليق : قال عروة بن الحزام : الطّويل
بذلت لعراف اليمامة حكمه وعرّاف نجد إن هما شفياني

2- سورة آل عمران : 154.

3- سورة الأنعام :140. وجاء في التّعليق ؛ أشارت الآية إلى وأد البنات، وإلى تحريمهم بعض الأنعام على أنفسهم كما قال تعالى : ﴿ وَقَالُوا هَـٰذِهِ أَنْعَامٌ وَحَرْثٌ حِجْرٌ لَّا يَطْعَمُهَا إِلَّا مَن نَّشَاءُ بِزَعْمِهِمْ ﴾ سورة الأنعام : 138.

4- سورة يونس : 68 - 69 - 70.

ومن الضّلالات التي اعتقدها العرب أنّ شهر صفر شهر مشؤوم، وأصل هذا الاعتقاد نشأ من استخراج معنى ممّا يقارن هذا الشّهر في الأحوال في الغالب عندهم، وهو ما يكثر فيه من الرّزايا بالقتال والقتل.

ذلك أنّ شهر صفر يقع بعد ثلاثة أشهر حرم نسقًا، وهي ذو القعدة وذو الحجّة والمحرّم. وكان العرب يتجنّبون القتل والقتال في الأشهر الحرم؛ لأنّها أشهر أمن. قال الله تعالى: ﴿ **جَعَلَ اللَّهُ الْكَعْبَةَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ قِيَامًا لِّلنَّاسِ وَالشَّهْرَ الْحَرَامَ** ﴾[1] الآية. فكانوا يقضون الأشهر الحرم على إحن من تطلب الثأرات والغزوات وتشتد حاجتهم في تلك الأشهر. فإذا جاء صفر بادر كلّ من في نفسه حنق على عدّوه فثاوره، فيكثر القتل والقتال ولذلك قيل أنّه سميّ صفرا؛ لأنّهم كانوا يغزون فيه القبائل، فيتركون من لقوه صفرا من المتاع والمال؛ أي خلوًّا منها.

قال الذّبياني[2]: «(نحو 18 قبل الهجرة/604) يحذّر قومه من التّعرض لبلاد النّعمان بن الحارث ملك الشّام في شهر صفر:

البسيط

لقد نهيت بني ذبيان عن أقر وعن تربّعهم في كلّ أصفار[3]

ولذلك كان من يريد العمر منهم لا يعتمروا في صفر، إذ لا يأمن على نفسه. فكان من قواعدهم في العمرة أن يقولوا: «إذا برأ الدّبر وعفا الأثر وانسلخ صفر حلّت العمرة لمن اعتمر».[4] على أحد تفسيرين في المراد من صفر وهو التّأويل الظاهر وقيل أرادوا به شهر المحرّم، وأنّه كان في الجاهليّة يسّمى صفرًا الأوّل، أو تسميته محرّمًا من اصطلاح الإسلام، وقد ذهب إلى هذا بعض أئمّة اللّغة، وأحسب أنه اشتهاب لأنّ تغيير الأسماء في الأمور العامّة يدخل على النّاس تلبّيسًا لا

1- سورة المائدة: 97.

2- هو النّابغة الذبياني زياد بن معاوية: الزّركلي: الأعلام: 92/3.

3- جاء في التّعليق أقر بضّم الهمزة وضمّ القاف: اسم جبل وبجانبه واد يقال له ذو أقر. وهو مراد النّابغة، فحذف ذو وهو واد بني مرّة. كانت الذبيان نزلت به بعد إغارتهم على بلاد الشّام، والتربّع: الإقامة في الرّبيع لأجل المرعى، ومراده بكلّ أسفار: في كلّ شهر صفر من كلّ عام؛ لأنّهم يتعرّضون لغارة النعمان ابن حارث.

4- جاء في التّعليق: وكانوا لا يعتمرون في أشهر الحجّ، بل يرجعون إلى آفاقهم ثمّ يخرجون معتمرين.

يقصده الشارح، ألا ترى أنّ رسول الله صلّى الله عليه وسلّم لما خطب خطبة حجّة الوداع فقال : «أي الشّهر هذا» قال الرّاوي فسكتنا حتّى ظننّا أنّه سيسمّيه بغير اسمه فقال : أليس ذا الحجّة. ثمّ ذكر في أثناء الخطبة الأشهر الحرم، فقال : «ذو القعدة وذو الحجّة والمحرّم ورجب مضرّ الذي بين جمادى وشعبان»[1].

فلو كان اسم المحرّم اسمًا جديدًا لوضّحه للحاضرين الواردين من الآفاق القاصية، على أنّ حادثًا مثل هذا لو حدث لتناقله النّاس، وإنّما كانوا يطلقونه عليه، وصفر لفظ الصفرين تغليبًا.

فنهى النّبي صلّى الله عليه وسلّم عن التّشاؤم بصفر، روى مسلم من حديث جابر بن عبد الله وأبي هريرة والسّائب بن زيد رضي الله عنهم : أنّ رسول الله صلّى الله عليه وسلّم قال : «لا عدوى ولا صفر»[2]. اتّفق هؤلاء الأصحاب الثلاثة على هذا اللّفظ، وفي رواية بعضهم زيادة : «ولا هامّة ولا غول ولا طير ولا نوء»[3] وقد اختلف العلماء في المراد من صفر هذا الحديث، فقيل أراد مضرا في البطن سمّي الصفر، كانت العرب يعتقدونه معديًا وبه قال ابن وهب ومطرف وأبو عبيد القاسم بن سلاّم وفيه بعد؛ لأنّ قوله؛ «لا عدوى» يعنى عن قوله لا صفر. وعلى أنّه أراد الشّهر، فقيل أراد إبطال النّسيء، وقيل أراد إبطال التّشاؤم بشهر صفر، وهذا الأخير هو الظّاهر عندي[4].

ووجه الدّلالة فيه أنّه قد علم من استعمال العرب، أنّه إذا نفي اسم الجنس ولم يذكر الخبر، أن يقدّر الخبر بما يدّل عليه المقام، فالمعنى هنا لا صفر المشؤوم؛ إذ هذا الوصف الذي يختصّ به صفر من بين الأشهر، وهكذا يقدّر لكلّ منفيّ في هذا الحديث على اختلاف رواياته بما يناسب معتقد أهل الجاهليّة فيه، وسواء كان هذا المراد هو من هذا الحديث أم غيره، فقد اتّفق علماء الإسلام على أنّ اعتقاد نحس هذا الشّهر اعتقاد باطل في نظر الإسلام، أنّه من بقايا الجاهليّة التي أنقذنا الله منها بنعمة الإسلام.

1- البخاري : كتاب المغازي : باب حجّة الوداع : فتح الباري : 108/8.

2- مسلم بشرح النّووي : 14/ 214 – 215.

3- البخاري : بهامش فتح الباري : 171/10.

4- جاء في التّعليق : «وجه كونه الظاهر أنّه لو أريد إبطال النّسيء لكان أظهر أن يقول : لا نسيء لأنّه أشهر، ولأنّ النّسيء لا يختصّ بشهر صفر، بل يقع بين صفر و»محرّم لأنّه جعل صفر محرّما أو العكس.»

قد أبطل الإسلام عوائد الجاهليّة فزالت من عقول جمهور المؤمنين، وبقيت في عقول الجهلة من الأعراب البعداء عن التوغّل في عقائد الإسلام، فلصقت تلك العقائد بالمسلمين شيئًا فشيئًا مع تخييم الجهل بالدّين بينهم، ومنها التشاؤم بشهر صفر، حتّى صار كثير من النّاس يتجنّب السفر في شهر صفر، اقتباسًا من حذر الجاهليّة السّفر فيه خوفًا من تعرّض الأعداء، ويتجنبون فيه ابتداء الأعمال خشية أن لا تكون مباركة، وقد شاع بين المسلمين أن يصفوا شهر صفر بقولهم صفر الخير، فلا أدري هل أرادوا به الردّ على من يتشاءمّ به، أو أرادوا التّفاؤل لتلطيف شرّه كما يقال للملدوغ السّليم، وأيّا كان فذلك الوصف مؤذن بتأصل عقيدة التّشاؤم بهذا الشّهر عندهم.

ولأهل تونس حظّ عظيم من اعتقاد التشاؤم بصفر لا سيما النّساء وضعاف النّفوس، فالنّساء يسمّينه «ربيب العاشوراء»، ليجعلوا حظّا من الحزن فيه، وتجنّب الأعراس والتّنقلات.

ومن النّاس من يزيد ضغطًا على إبالة، فيضمّ إلى عقيدة الجاهليّة أجلّ منها، وهي اعتقاد أنّه يوم الأربعاء الأخير من صفر هو أنحس الأيّام للعام، ومن العجب أنّه ينسبون ذلك إلى الدّين الذي أوصاهم بإبطال عقائد الجاهليّة، فتكون هذه النّسبة ضلالة مضاعفة، يستندون إلى حديث موضوع يروى عن ابن عبّاس : أنّ رسول الله صلّى الله عليه و سلّم قال : «آخر أربعاء في الشّهر نحس مستمّر». وقد نصّ الأئمّة على أنّ هذا الحديث موضوع، فإذا ضمّ ذلك إلى التّشاؤم بشهر صفر أشأم أيّام العام، وأهل تونس يسمّونها «الأربعاء الكحلاء» أي السّوداء، كناية عن نحسها لأنّ السّواد شعار الحزن والمصائب عكس البّياض.

قال أبو الطيّب المتنبّي :

البسيط

أبعد بعدت بياضًا لا بياض له   لأنت أسود في عيني من الظّلم

وهو اعتقاد باطل إذ ليس في الأيّام نحس، قال مالك رحمه الله : «الأيّام كلها أيّام الله». وإنّما يفضل بعض الأيّام بعضًا بما جعل الله له من الفضل، فيما أخبر بذلك رسول الله صلّى الله عليه وسلّم.

ولأجل هذا الاعتقاد الباطل قد اخترع بعض الجهلة المركّبين صلاة تصلّى يوم الأربعاء الأخير من صفر، وهي صلاة ذات أربعة ركعات متواليات، تقرأ في كلّ ركعة منها سور من القرآن مكرّرة متعددّة، وتعاد في كلّ ركعة ويدعى عقب الصّلاة بدعاء معيّن، وهي بدعة وضلالة؛ إذ لا تتلقى الصّلوات ذوات الهيئات الخاصّة إلاّ من قبل الشّرع، ولم يرد في هذه الصّلاة من جهة الشّرع أثر قويّ ولا ضعيف فهي موضوعة، وليست من قبيل مطلق النّوافل لأنّها غير جارية على صفات الصّلوات النوافل، فليحذر المسلمون من فعلها ولا سيما من له حظّ من العلم، ونعوذ بالله من علم لا ينفع ولا هوى متّبع[1].

1- المجلّة الزّيتونيّة : م 1 ، ج 8 : صفر 1356 أفريل : 1937 : 381-385.

الفتوى رقم : 11

حكم صلاة الأربعاء السّوداء

السّؤال : إلى صاحب الفضيلة علاّمة قطرنا الشّيخ سيدي محمّد الطّاهر ابن عاشور شيخ الإسلام المالكي بالإيالة التّونسية وبعد، فنظرًا لعمل بعض الأئمّة على إقامة الصّلاة التي يسمّونها صلاة الأربعاء الكحلاء، في كلّ دورة سنويّة من شهر صفر، ونظرًا لما يرجونه من أنّ هذه الصّلاة تردّ مئات البلايا، كانت تنزل على أهل الأرض لولاها، وحيث إنّ المسألة لها مساس كبير من الوجهة الدّينيّة، نطلب منكم نشر فتوى للنّاس تكون حاسمة لهذه المشكلة، وعندئذ يعرف النّاس حكم مشروعيّة هذه الصّلاة، هل هي جائزة أو محرّمة يجب العدول عنها؟

وفي الختام تقبلّوا منّي فائق احتراماتي الخالصة، وحرّره فقير ربّه الطّيب تليس المتطوّع بالجامع الأعظم[1].

الجواب : أمّا بعد فقد اطّلعت في عدد يوم 7 صفر من جريدة الزّهرة الغرّاء، على استفتاء في شأن صلاة يصلّيها بعض الأئمّة، يسمّونها صلاة الأربعاء الكحلاء، والجواب أنّ بعض المسلمين يحسبون أنّ شهر صفر شهر نحس، فلا يتنقلون فيه ولا يبتدئون الأعمال المرغوب في إتمامها، وهذه عقيدة منجرّة من أهل الجاهليّة وقد أبطلها الإسلام بعموم إبطال العقيدة، وهو عموم لا يعارضه خصوصًا، وبخصوص إبطال التطيّر من صفر، ففي الحديث الصّحيح : «لا طيرة ولا صفر»[2].

1- نشر السّؤال بجريدة الزّهرة : ع 9172 : 7 صفر 18/1356 أفريل 1937.

2- جاء في كتاب الطبّ باب لا صفر، من صحيح البخاري : وهو داء يأخذ البطن. رواية عن أبي هريرة أنّه صلّى الله عليه وسلّم قال : «لا عدوى و لا صفر ولا هامّة» فتح الباري : 171/10.

وفي قوله : «ولا صفر» تأويلان أحدهما يوافق الاحتجاج لغرضها[1]، على أنّه قد أجمع أئمّة الإسلام على بطلان هذه العقيدة ومنافاتها للدّين، كما أنّ بعض النّاس يحسبون أنّ يوم الأربعاء الأخير من كلّ شهر يوم نحس، وأصله ناشئ عن حديث مكذوب عن رسول الله صلّى الله عليه وسلّم لفظه : «يوم الأربعاء الأخير من كلّ شهر نحس مستمّر» وقد نبّه عن وضعه أئمّة الحديث.

فحصل من مجموع اعتقادهم في ذلك أنّ يوم الأربعاء الأخير من شهر صفر، جمع نحوسًا ثلاثة وكلّ ذلك باطل، والتّشاؤم من الأيّام ليس من شأن أهل الإسلام، وقد قال مالك رضي الله عنه : «الأيّام كلها أيّام الله.»

وأهل تونس يطلقون عليها اسم الأربعاء الكحلاء، وقد جاء بعض المجاهيل وبنى على هذا الاعتقاد، فاخترع صلاة تصّلى صباح الأربعاء الأخير من شهر صفر، على هيئة مخصوصة لم تثبت في الشّريعة بخصوصها، ولا هي جارية على الصّفة المشروعة في مطلق النّوافل، ورتّب دعاء مخصوصا يدعى به بعد الصّلاة، لدفع ما يتوهّمون أن يلحقهم من نحس ذلك اليوم أو في ذلك العام[2].

وهذه ضلالات بعضها فوق بعض، فليحذر المسلمون من هذه العقيدة وآثارها، وليقتصروا على ما حدّدت لهم الشّريعة، وينبذوا العقائد الوهميّة الشّنيعة، وعليه فإنّ هذه الصّلاة التي يصلّونها يوم الأربعاء الأخيرة هي بالنّظر إلى كونها صلاة حكمها الكراهيّة ؛ لأنّها اشتملت على مكروهين في الصّلاة، وهما تعدّد السّورة الواحدة في الرّكعة، وتجاوز ركعتين في صلاة النّافلة.

وأمّا بالنّظر إلى الاعتقاد الناشئ عنها، فذلك هو اعتقاد التطيّر وهو إن كان عن جهل بنهي الشّريعة عنه، فحكم معتقده حكم الجاهل بما يطلب منه معرفة حكم الله فيه وإن كان بعد العلم بنهي الشّريعة عنه فاعتقاده حرام، لأنّه مخالف لما ثبت عن رسول الله صلّى الله عليه وسلّم بطرق ثبوت ظنّي، وقد قال رسول الله صلّى الله عليه وسلّم : «ما نهيتكم عنه فاجتنبوه»[3]، وقد

1- مسلم بشرح النّووي: باب لا عدوى و لا طيرة. 214/14-215.

2- يراجع ركن الواعظ والإرشاد : المجلّة الزّيتونيّة : م1، ج 8 : صفر 1937/1356 : 385، التّشاؤم بيوم الأربعاء ظاهرة قديمة : ابن ناجي : شرح التّفريع : مخطوط 173 ب.

3- جاء في البخاري عن أبي هريرة أنّ النّبي صلّى الله عليه وسلّم قال : «دعوني ما تركتكم فإنّما أهلك من كان قبلكم سؤالهم واختلافهم على أنبيائهم، فإذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه وإذا أمرتكم بشيء فخذوا منه ما استطعتم : باب الاقتداء بسنن الرّسول صلّى الله عليه وسلّم : ابن حجر : فتح الباري : 251/13 .

بسطت القول في ذلك في مقال نشر في جزء شهر صفر من المجلّة الزّيتونية[1].

أفتيت بذلك وأنا محمّد الطّاهر ابن عاشور شيخ الإسلام المالكي، لطف الله به، في 10 صفر وفي 21 أفريل 1356/1937[2].

1- المجلّة الزّيتونيّة : م1، ج8 صفر 1356 : أفريل 1937: 381-385.

2- الزّهرة : ع 9177 : 12 صفر 1356 : 23 أفريل 1937.

الباب الثاني
فتاوى العبادات

- **فتاوى الصّلاة:**

12- قراءة القرآن جهرًا في المسجد : المجلّة الزّيتونية : 1956/1938.

13- بقاء الإمام بالمحراب بعد الصّلاة : النّهضة : 1937/1356.

14- قراءة الفاتحة بعد صلاة الإمام : النّهضة 1937/1356.

15- التنّفل إثر صلاة الفريضة : الزّهرة : 1937/1356.

16- حكم قضاء الصّلوات المتروكة : الزّهرة : 1937/1356.

17- حكم صلاة الجمعة في جامع المصر: النهضة : 1937/1356.

18- صلاة الجمعة لسّكان القرى والبوادي (1) : الزّهرة 1937/1356.

19- صلاة الجمعة لسّكان القرى والبوادي (2) : الزّهرة 1937/1356.

20- صلاة الجمعة تقام في الجامع الأوّل : الزّهرة : 1937/1356.

21- الخروج عن المذهب في صلاة الجمعة : النهضة : 1937/1356.

22- حكم صلاة العيد بعد الزوال : المجلّة الزّيتونية : 1937/1356.

23- حكم الصّلاة على الجنازة بعد العصر : الزّهرة : 1937/1356.

- **فتاوى الزّكاة :**

24- الحبوب والثّمار التي تجب فيها الزّكاة : الزّهرة : 1932/1351- الهداية : 1975.

25- دفع الزّكاة من عين ما وجبت فيه : النّهضة : 1935/1354- الهداية المصريّة : 1935/1354 - الهداية : 1975.

26- المراد بيوم الحصاد : النّهضة : 1935/1354-الهداية : المصريّة: 1935 الهداية : 1975.

27- مناب الخمّاس : النّهضة : 1935/1354 الهداية :1935-الهداية : 1975.

28- مدّة إرجاع ديون الفلاحة : النّهضة : 1935/1354.

29- طرح مصاريف الأرض من الزّكاة : النّهضة : 1935/1354-الهداية المصريّة : 1935 -الهداية : 1975.

30- زمن دفع أجرة الحصاد : النّهضة : 1935/1354.

31- الأداء الذي تأخذه الدّولة على الحبوب : النّهضة : 1935/1354-الهداية : 1935- الهداية : 1975.

32- الأداء الذي تأخذه الدّولة على الأنعام : المجلّة الزّيتونية : 1937/1356.

33- صنف الحيوان الذي تجب فيه الزّكاة : الزّهرة : 1932/1351- الهداية : 1975.

34- العامل المشترط في زكاة الأنعام : النّهضة : 1935/1354- الهداية المصريّة : 1935 - الهداية : 1975.

35- زكاة التجارة : الزّهرة : 1932/ 1351- الهداية : 1975.

36- نقلة الزّكاة من بلد إلى آخر : النّهضة : 1935/1354-الهداية المصريّة : 1935- الهداية : 1975.

37- نصاب أنواع التّمر : النّهضة : 1935/1354.

38- تقدير النّصاب بالدّرهم الشرعيّ : النّهضة : 1935/1354- الهداية المصريّة : 1935 - الهداية : 1975.

39- النّصاب بالمكيال التّونسي : النّهضة : 1935/1354-الهداية المصريّة: 1935- الهداية : 1975.

40- نصاب زكاة الذّهب والفضّة حسب الموازين العصريّة : النّهضة : 1935/1354-

الهداية المصريّة : 1935-الهداية : 1975.

41- الزّكاة في النّقدين و الأوراق الماليّة : الزّهرة : 1932/1351 الهداية : 1975.

42- لحوق الأوراق النّقديّة بأصناف الزّكاة : الفجر : 1921/1339.

43- زكاة أوراق البانكة : الوزير : 1339/ 1920.

44- مصارف الزّكاة : الزّهرة : 1936/1355-الهداية 1975.

45- جواز أخذ أموال الزّكاة لفائدة الفقراء المقيمين بمأوى العجّز : كتاب المسّنون : 1933.

46- مقدار الصّاع النّبوي: المجلّة الزّيتونية : 1944/1363.

47- الصاع النّبوي في زكاة الفطر (1) : الزّهرة 1926/1344.

48- الصاع النّبوي في زكاة الفطر (2) : الزّهرة 1926/1344.

49- زكاة الفطر واجبة على القادر : الزّهرة : 1937/1355.

• **فتاوى الصّوم :**

50- ثبوت رمضان بواسطة المذياع : الزّهرة : 1935/1354.

51- ثبوت رمضان بالهاتف و المذياع : المجلّة الزّيتونية : 1936/1355.

52- ثبوت الشّهر القمري : الهداية التّونسية : 1974/1394.

53- الحرب والفطر في رمضان : الصّـباح : 1960/1379.

54- 65-66- الأعذار المبيحة للفطر في رمضان : الصّباح : 1960/1379.

• **فتاوى الحجّ :**

55- مكان إحرام المسافر للحجّ بالطائرة : الهداية التّونسية : 1977/1397.

56- النيابة في الحجّ : النّهضة : 1937/1356.



الفتوى رقم : 12

فتاوى الصّلاة

قراءة القرآن جهرًا في المسجد

السّؤال : ما قولكم في مشروعيّة قراءة القرآن جهرًا يوم الجمعة قبل خروج الإمام للصّلاة؟ وهو أمر شائع في سائر البلدان، ومع ذلك نجد بعض الأحاديث للنّهي عن الجهر بالقراءة في وقت الصّلاة، من ذلك قوله صلّى الله عليه و سلّم : «يا عليّ لا تجهر بقراءتك ولا بدعائك حيث يصلّي النّاس فإنّ ذلك يفسد عليهم صلاتهم». وقوله صلّى الله عليه وسلّم : «لا يجهر بعضكم على بعض بالقرآن».

الجواب : إنّ الجهر المتوسّط بقراءة القرآن قبل صلاة الجمعة جائز، إذا لم يخش منه تشويش على متنفّل، بحيث يبلغ إليه الصّوت ويشوّش عليه، فإن كان المصّلي قريبًا من القارئ وخشي عليه التّشويش، كره الجهر حينئذ فيخافت القارئ من صوته[1].

وأمّا الجهر الشّديد فإيقاعه في المسجد مكروه عند مالك رحمه الله مطلقًا، وأمّا حديث : «يا عليّ لا تجهر بقراءتك ولا بدعائك». فلم أقف على أصله[2]. وحديث: «لا يجهر بعضكم على

1- الباجي : المنتقى : 150/1- الآبي : حواهر الإكليل : 203/2.

2- ذكر السّيوطي روايةً بسند ضعيف عن عليّ قال : نهى رسول الله صلّى الله عليه وسلّم أن يرفع الرّجل صوته بالقرآن قبل العشاء وبعدها يغلط أصحابه وهم يصّلون». تنوير الحوالك : 102/1.

بعض بالقرآن»[1]، فقد رواه أبو داود في سننه[2]، وفيه الحارث بن الأعور وهو ضعيف[3]، ولو صحّ فحمل النّهي فيه على الكراهة[4].

1- أخرج الحديث مالك في الموطإ : تنوير الحوالك : 102/1.

2- جاء في السّنن عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال : «اعتكف رسول الله صلّى الله عليه وسلّم في المسجد فسمعتهم يجهرون بالقرآن، فكشف السّتر وقال : «إنّ كلّكم مناج ربّه فلا يؤذيّن بعضكم بعضًا، ولا يرفع بعضكم على بعض في القراءة أوقات الصّلاة.» أبو داود : السّنن : كتاب الصّلاة : باب رفع الصوت بالقراءة في اللّيل: 83/2.

3- هذا الرّاوي غير موجود في سنن أبي داود وفي الموطّإ.

4- المجلة الزيتونية :م2، ج6 : محرم : 1357/1938 : 261/260 . راجع فتوى الشيخ جعيط حول رفع الصّوت في المسجد. فتاوى الشيخ جعيط : 31-33. ط1.

الفتوى رقم : 13

بقاء الإمام بالمحراب بعد الصلاة

السؤال : وقع خلاف بين المستفتين وجماعة حول بقاء الإمام بالمحراب بعد الصلاة، وقالوا : إنّه يجب على الإمام عند فراغه من الصلاة الانصراف من المحراب بسرعة، أفتونا تؤجروا[1].

الجواب : الحمد لله والصلاة والسلام على سيّدنا محمّد وعلى آله وصحبه، قرأت في جريدة «النّهضة» الغرّاء عدد يوم 5 ربيع الأوّل سؤالاً موجهًا إليّ، في حكم قراءة الفاتحة بعد صلاة الإمام، وفي انصراف الإمام عقب الصّلاة، والجواب أنّ النبيّ صلّى الله عليه وسلّم كان إذا سلّم من الصّلاة لم يلبث إلاّ قدر ما يقول : «اللّهم أنت السّلام ومنك السّلام تباركت يا ذا الجلال والإكرام»[2]، ثمّ ينصرف عن المكان الذي كان يصلّي فيه، ومعنى الانصراف إنّ ينتقل من مكانه ولو يتزحزح قليلاً مع الالتفات عن البقعة، وليس المراد بالانصراف التنّقل إلى مكان بعيد[3].

وحكم هذا الانصراف أنّه مستحبّ وحكم الثابت في الموضع الكراهة، وليس الانصراف بواجب ولا تركه حرام، فقول الذين قالوا يجب على الإمام عند فراغه من الصّلاة أن ينصرف من الصّلاة بسرعة خطأ، لأنّ قائليه لم يفرّقوا بين الواجب والمستحب، ومن العجب الإقدام على ذلك بدون بصيرة.

1- وقع تصرّف في السؤال الذي نشرته «النّهضة» من المستفتي محمّد الصالح اسكندر : النّهضة: 5 ربيع الأوّل 16/1357 ماي 1937، ع 4335. وكان اعتمادي على أطروحة السّويسي في بعض التقسيمات جازاه الله خيرا على ما بذله عند جمعه لفتاوى فقهاء تونس

2- مسلم بشرح النّووي: باب استحباب الذّكر بعد الصّلاة و بيان صفته : 89/5.

3- ر : مثلاً : الحطّاب : المواهب : 107/2- الغزالي : إحياء علوم الدّين : 177/1، و في النّووي: المراد بالانصراف السّلام: شرح مسلم : 89/5.

حرّره محمّد الطّاهر ابن عاشور شيخ الإسلام المالكي في 9 ربيع الأوّل : 20 ماي 1937/1356 [1].

1- النّهضة : ع 4348 : 17 ربيع الأوّل 1356 / 28 ماي 1937.

الفتوى رقم : 14

حكم قراءة الفاتحة بعد صلاة الإمام

السّؤال : وقع خلاف حول حكم قراءة الفاتحة إثر صلاة الإمام[1].

الجواب : وأمّا قراءة الفاتحة بعد الصّلاة فمن شاء أن يقرأها فليفعل، لأنّ حكمها حكم قراءة القرآن، يثاب قارئها ولا يلزم أن يكون ذلك في الموضع الذي صلّى فيه الإمام لإمكان قراءتها في موضع آخر، كما أنّه لا ينبغي التزام ذلك؛ لأنّه يظّنه العامّة من سنن الصّلاة ولم يكن ذلك من سنّة رسول الله صلّى الله عليه و سلّم، و لا من فعل أصحابه فيما بلغنا[2].

وفي بعض الجوامع توجد أوقاف أوقفها أصحابها على قراءة الفاتحة، أو بعض سور القرآن عقب صلاة الإمام[3]، وقصدهم من ذلك أنّ ذلك الوقت أرجى للإجابة لاجتماع المسلمين فيه وكونهم عقب عادة، فنفوسهم أقرب للتّزكية والعفاء وحالتهم أرجى لرضاء الله تعالى وقبوله منهم إن شاء بفضله، فهذا يجب الوفاء به لهم؛ لأنّه حبس على قربة مع مراعاة أحكام الانصراف المذكور.

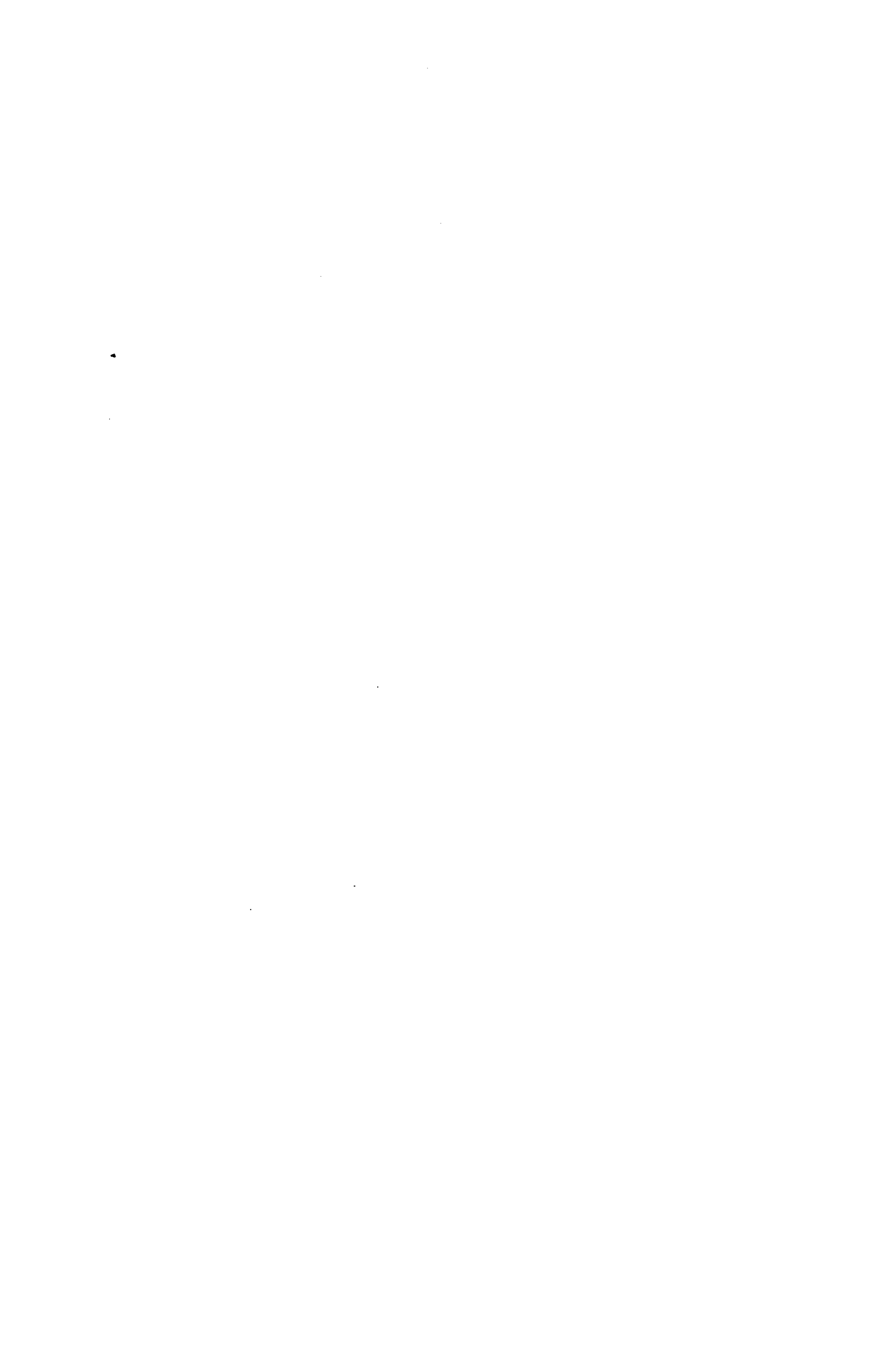
حرّره محمّد الطّاهر ابن عاشور شيخ الإسلام المالكي في 9 ربيع الأوّل : 20 ماي 1937/1356 [4].

1- وقع تصّرف في السّؤال الذي نشرته النّهضة : ع 4335 : 5 ربيع الأوّل : 1356، 16 ماي 1973- من المستفتي محمّد الصّالح إسكندر.

2- للشّاطبي فتوى طريفة حول دعاء الإمام في أدبار الصّلوات : الفتاوى : 127.

3- راجع شروط الجهة الموقوف عليها : الزّحيلي : الفقه الإسلامي وأدّلته : 194/8 وما بعدها.

4- النّهضة : ع 4346 : 17 ربيع الأوّل 1356 / 28 ماي 1937.



الفتوى رقم : 15

التنفّل إثر صلاة الفريضة

السّؤال : هل الأحسن التنفّل إثر صلاة الفريضة أو قراءة الفاتحة؟[1]

الجواب : أمّا بعد، فقد اطّلعت بجريدة «الزّهرة» في العدد الصّادر يوم 27 ربيع الأوّل على سؤال: هل الأحسن التنفّل إثر صلاة الفريضة أو قراءة الفاتحة ؟ والجواب أنّ التنّفل بعد الفريضة غير العصر والصّبح أفضل من قراءة الفاتحة، لأنّ التنفّل بالصّلاة بعد الصّلوات المفروضة غير تينك الصّلاتين هو السّنة[2] ؛ لأنّه يشتمل على قراءة الفاتحة وزيادة. وأمّا بعد الصّبح فيستحبّ الذّكر والتّسبيح والدّعاء وقراءة القرآن، ومنه الفاتحة إلى طلوع الشّمس.

وأمّا بعد العصر، فحكم القراءة والدّعاء لمن لا يشتغل باكتساب طلب العلم أو نحو ذلك، حكمها في سائر الأوقات ولا ينبغي التزام قراءة الفاتحة إثر صلاة الجماعة؛ لئلا يظنّ النّاس أنّ ذلك من سنن الصّلاة، إلاّ إذا كان على ذلك وقف، على نحو ما بيّنته في جواب منذر من قريب[3].

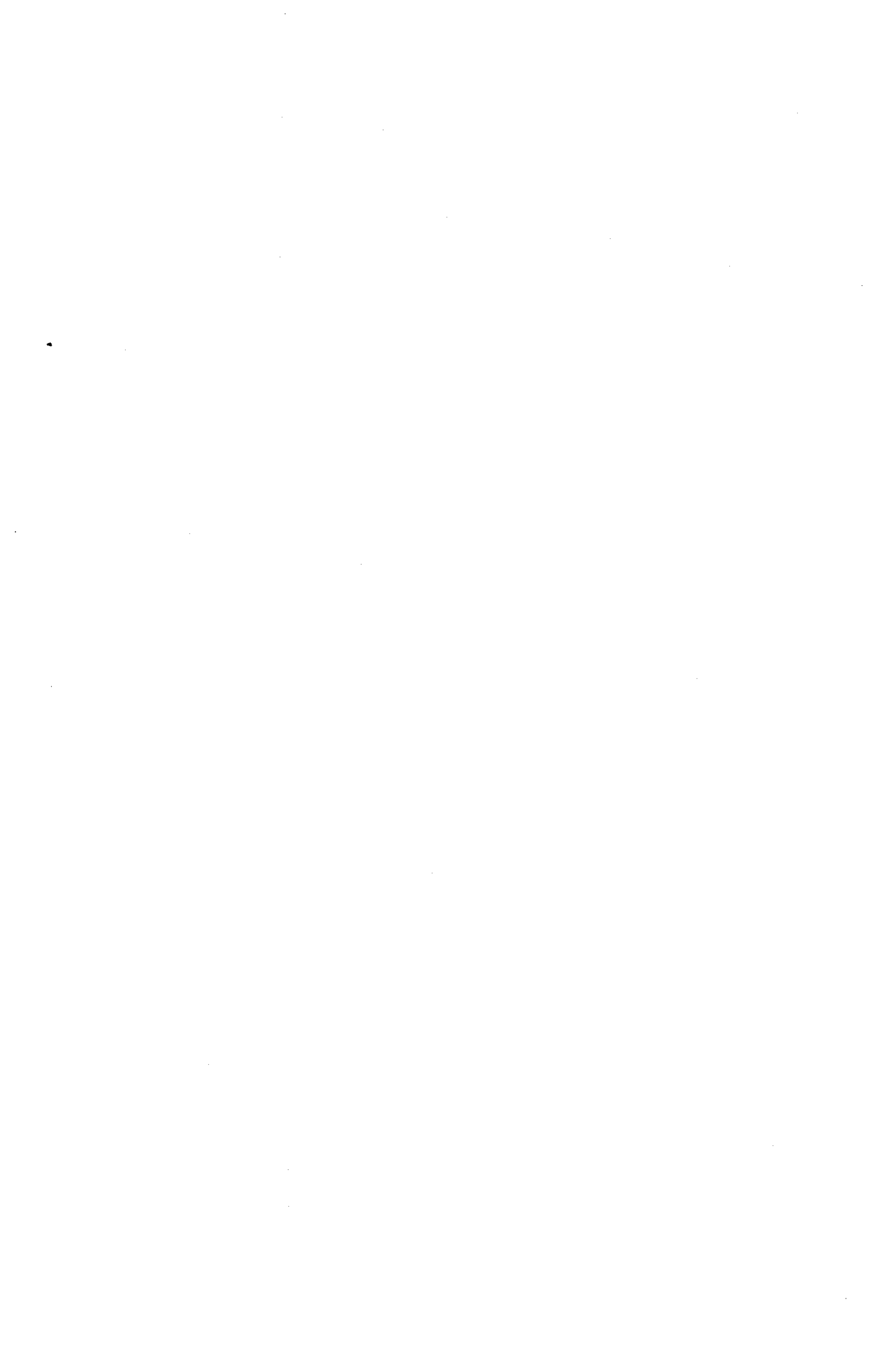
أفتيت بذلك وأنا محمّد الطّاهر ابن عاشور شيخ الإسلام المالكي لطف الله به، في 9 ربيع الثّاني : 19 جوان 1937/1356 [4].

1- الزّهرة : ع 9221 : 27 ربيع الأوّل 1356 : 8 جوان 1937.

2- الغزالي : الإحياء : 192/1 وما بعدها – ابن جزي : قوانين الأحكام الشرعيّة : 105 جماعة : الفتاوى الهنديّة : 1/52-1/112.

3- راجع الفتوى السّابقة.

4- الزّهرة : ع 9233 : 10 ربيع الثّاني 20/1356 جوان 1937.



الفتوى رقم : 16

حكم قضاء الصّلوات المتروكة

السّؤال : هل الفتوى بسقوط قضاء الصّلوات المتروكة عمدًا صحيحة؟[1]

الجواب : حمدًا وصلاة وسلامًا، اطلّعت على السّؤال المنشور في العدد 9234 من جريدة «الزّهرة» الغرّاء، عن حكم قضاء الصّلوات على من تركها مدّة السّنين؟ والجواب أنّ الصّلاة أعظم المفروضات من فروع الدّين[2]، وقد نوّه الله تعالى بها في كتابه، وحثّ على أدائها وحذّر من إضاعتها، فمن ذلك قوله تعالى : ﴿فَوَيْلٌ لِّلْمُصَلِّينَ الَّذِينَ هُمْ عَن صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ﴾[3]. ومن عناية الشّرع بها أن جعل حكم وجوبها ثابت في ذمّة المكلّف[4]، حتّى يفعلها سواء كان فعله إيّاها أداء، وهو إيقاعها في وقتها، أم كان قضاء وهو إيقاعها بعد خروج وقتها. فقد أجمع علماء الإسلام على أنّ من نسي صلاة أو نام عنها يصلّيها متى ذكرها، كما تبيّن ذلك الآثار الصّحيحة الكثيرة المرويّة في الموطإ والصّحيحين[5].

1- الزّهرة : ع 9234 : 11 ربيع الثّاني : 20/1356 جوان 1937.

2- قال ابن رشد الجدّ هي من معالم الإسلام. راجع كتابه المقدّمات : 62/1.

3- سورة الماعون 4.

4- الدّمشقي : رحمة الأمّة : 25.

5- عن أنس ابن مالك أنّ رسول الله صلّى الله عليه و سلّم قال : (من نسي صلاة فليصّلها إذا ذكرها لا كفّارة لها إلاّ ذلك). مسلم بشرح النّووي: 193/1. وراجع أيضًا : مالك : تنوير الحوالك : 32/1 وما بعدها.

وأجمعوا أيضًا على أنّ من ترك صلاة واحدة أو صلاتين حتّى خرج وقتها، أنّه يجب عليه قضاؤها ولو بعد خروج وقتها[1].

واستدّل لهذا شهاب الدّين القرافي في الذّخيرة، بأنّ قضاء الصّلاة المتروكة عمدًا، أولى وأحرى بالوجوب من قضاء الصّلاة المنسيّة، أو التي ينام عنها المصّلي، وأنّه لمفهوم لوصف النّائم والسّاهي الواقع في الآثار المرويّة، لأنّ مفهوم المخالفة إذا عارضه مفهوم الموافقة يقدّم مفهوم الموافقة عليه[2].

وأمّا ترك الصّلاة عمدًا حتّى تجمّعت عليه صلوات كثيرة، فإنّ مالكا رحمه الله وجمهور العلماء -وهم الذين لا يرون ترك الصّلاة عمدًا موجبًا للكفر- قالوا : «يجب عليه قضاء ما فاته من الصّلوات المفروضة بالاتفاق. وفي غيرها من الرّوايات خلاف، ودليلهم في ذلك مثلما ذكرناه عن القرافي في الصّورة المتقدّمة، أنّ الصلوات الكثيرة أولى وأحرى بوجوب القضاء من الصّلوات القليلة المتروكة عمدًا؛ لئلاّ تصير شدّة المعصية مفضية إلى تخفيف أمرها، وذلك من فساد الوضع الذي لا ينبني عليه اجتهاد صحيح، وأمّا الذين يرون أنّ ترك الصّلاة عمدَا كفر مثل أحمد بن حنبل[3] وإسحاق بن راهويه، ومن المالكيّة عبد الملك بن حبيب، فيقولون : إنّ توبة تارك الصّلاة -من تركها- رجوع إلى الإسلام و الإقلاع عمّا خرج به منها في رأيهم، يسقط عنه قضاء ما أضاعه في مدّة كفره لأنّ الإسلام يجبّ -أي يقطع- ما قبله[4] وهذا قول شاذّ في أصول الدّين ومخالف لعقيدة جمهور أهل السّنة، ولقول أبي الحسن الأشعري[5] (943/324) الذي نتقلّده، وهو أيضًا مخالف لما قرّر في عصر السّلف الصالح من عهد رسول الله صلّى الله عليه وسلّم من كون كلمة الشّهادة، وهي علامة الإيمان والإسلام، وهي التي كان يدعو رسول الله صلّى الله عليه وسلّم إليها، ثمّ يدعو إلى شرائع الإسلام، ولأنّ هذا القول راجع إلى القول بالتّكفير ببعض الذنوب[6]، فالذي ذكر السائل أنّه أفتى النّاس بسقوط قضاء الفوائد المتروكة عمدًا قد أخطأ خطأ بيّنًا؛ لأنه

1- ابن جزي : قوانين الأحكام الشرعيّة : 87/86.

2- القرافي : الذّخيرة : 2/ 380 وما بعدها.

3- جاء في المقدّمات قول أحمد : أنّه لا يكفّر أحد بذنب من أهل القبلة إلاّ بترك الصّلاة عمدًا : ابن رشد : 65/1.

4- ابن رشد : المقدّمات : 65/1- الدّمشقي : رحمة الأمّة : 25.

5- هو علي بن إسماعيل بن إسحاق : السّبكي : طبقات الشّافعيّة : 845/2 وما بعدها.

6- ابن رشد : المقدّمات الممهّدات : 66/1.

أفتى بقول باطل عند جمهور علماء الإسلام[1]؛ لانبنائه على رأي باطل في أصول الدّين، وهو التّكفير ببعض الذنوب، ولأنّه أفتى النّاس بغير مذهبهم، والمقلّد لا يجوز له الخروج عن مذهبه إلاّ للضرورة.

ثمّ إنّ قضاء الفوائت المفروضة فقط واجب عند مالك رحمه الله على الفور، فالمالكيّ يجب عليه إذا فاتته صلوات مفروضة كثيرة، أن يقضيها في كلّ وقت في غير أوقات الصّلوات المفروضة والشّفع والوتر[2].

وفي غير أوقات اكتسابه وقضاء شؤونه ونومه وطعامه وراحته الضّروريّة، فيصّلي من الفوائد بمقدار مافاته، بأن يحصي المدّة التي فاتته إلى وقت رجوعه إلى أداء الصّلاة، ويقضي بمقدارها مع التّرتيب[3].

ولا يتنفّل ولا يقوم في ليالي رمضان، بل يعوّض ذلك كلّه بقضاء الفوائت وهو هيّن، فإنّ مجموع صلوات يوم كامل بدون الفجر ودون الشّفع والوتر، لا يستغرق أكثر من خمس عشرة دقيقة، إذا قرأ بالسّورة القصيرة، فيستطيع المرء أن يقضي صلاة أربعة أيّام في كلّ يوم، ولا يأخذ له ذلك أكثر من ساعة في اليوم، وإذا كانت له سعة من الوقت زاد بمقدارها، فلا يمضي عليه زمان طويل إلاّ وقد قضى فوائته وكلّ ميّسر لما خلف.

افتيت بها وأنا محمّد الطّاهر ابن عاشور شيخ الإسلام المالكيّ في 17 ربيع الثّاني : 26 جوان 1937/1356 [4].

1- ابن حزم : المحلّى : 235/2 وما بعدها.

2- ابن جزي : قوانين الأحكام الشرعيّة : 87/86.

3- قاض خان : الفتاوى الخانيّة : 10/1.

4- الزّهرة : ع 9243 : 18 ربيع الثّاني 1356هـ : 27 جوان 1937.

الفتوى رقم : 17

حكم صلاة الجمعة في جامع المصر

السّؤال : إنّ الطّيب بن رجب القفصي بنى مسجدا بدشرة الدوالي، التي تضمّ أكثر من ثلاثمائة نسمة، و طلب أهل الدّشرة من الباي[1] إماما خطيبا، فوافق وأرسل، واستمرّت صلاة الجمعة في هذا الجامع ما يقرب من عامين وعشرة أشهر، وفي خلال هاته المدّة قام البعض من علماء البلد، وذكروا أنّ صلاتنا بجامعنا المذكور باطلة؛ بوجود الجامع العتيق الذي يسع جميع المصّلين، ولذا فالرّجاء من شيخ الإسلام المالكي محمّد الطّاهر ابن عاشور الجواب الشّافي[2].

الجواب : الحمد لله والصّلاة والسّلام على سيّدنا محمّد وعلى آله وصحبه.

قرأت في عدد «النّهضة 4313» سؤالا موجهًا إليّ عن حكم إقامة صلاة الجمعة في دشرة الدوالي في دشرة قفصة، والجواب عنه أنّه لمّا كانت هذه لا تبعد عن قفصة إلاّ بنحو ميل ونصف، فهي معتبرة ملتحقة بقفصة فيجب على أهلها السّعي إلى جامع قفصة، ولا يجوز لهم إقامة الجمعة بالدّشرة على الصّحيح من قول مالك وأصحابه.

قال خليل : «وإن بقرية نائية بفرسخ»[3] والفرسخ ثلاثة أميال، والميل ألف وخمسمائة ذراع، وعليه فالجواب على أهل هذه الدّشرة أن يصلوا الجمعة بقفصة؛ لأنّها هي مصر تلك الجهة[4]،

1- هو أحمد باي الثّاني : تولّى حكم الإيالة التونسيّة من : 1929/1346 إلى 1942/1361 : ح.ح عبد الوهاب : خلاصة تاريخ تونس : 224 و مابعدها.

2- النّهضة : ع 4313 : 12 صفر 1356 ماي 1937.

3- الدردير أبو البركات أحمد : الشّرح الصّغير : 165/1 – الآبي : جواهر الإكليل : 96/1.

4- ابن جزي : قوانين الأحكام الشرعيّة : 96/94 – ابن راشد : اللّباب : 24.

أو لإمكان سعي أهل الدّشرة لقفصة، ولا عبرة بالعاجز عن المشي؛ إذا لا يقام الجامع لأجل العاجزين.

وثواب باني المسجد في دشرة الدوالي ثابت له إن أخلص نيّته، فيبقى مسجدًا للصّلوات الخمس.

افتيت بذلك وأنا الفقير إلى ربّه محمّد الطّاهر ابن عاشور شيخ الإسلام المالكيّ لطف الله به، في صفر الخير، وفي ماي 1937/1356 [1].

1- النّهضة : ع : 4332 : 1 ربيع الأوّل : 1356 /ماي 1937.

الفتوى رقم : 18

صلاة الجمعة لسّكان القرى والبوادي 1

السّؤال : نحن نسكن البادية، ولنا مسجد نصّلي فيه الصّلوات الخمس، فهل تجب علينا الجمعة؟[1]

الجواب : إنّ سكان البادية لا تجب عليهم الجمعة، ولا تصحّ إقامتها في البوادي؛ لأنّ الجمعة لا تقام إلا في الأمصار والقرى الكبيرة الشبيهة بالأمصار، المتّصلة البنيان في قول مالك وأصحابه[2]، استنادا للعمل الذي كان في زمن رسول الله صلّى الله عليه وسلّم والخلفاء الرّاشدين[3]، المؤيّد بالمقصد الشرعيّ من إقامة الجمعة وسماع الخطبة، وعليه فلا يجوز للقوم المحكيّ حالهم في السّؤال أن يجعلوا مسجدهم جامع خطبة، ولو فعلوا ذلك لكانت صلاة الجمعة باطلة.

فيترتّب على ذلك أن يتركوا صلاة الظهر في كلّ يوم جمعة، وذلك إثم كبير فاحش، وفيه وعد شديد، فالمالكيّ إن صلّى الجمعة في القرية التي لا تجب فيها الجمعة على مذهبه، كانت صلاته باطلة في مذهبه الذي تقلّده ليدين لله به، ولا يجوز له الخروج عنه إلاّ في حالة الضّرورة[4]؛ لأنّ ذلك من التّلاعب في الدّين فينتبه النّاس للخطر الذي يقعون فيه.

أفتيت بذلك وأنا محمّد الطّاهر ابن عاشور شيخ الإسلام المالكيّ في 18 ربيع الثّاني: 28 جوان 1937/1356.

1- تمّت صياغة السّؤال لصاحبه محمّد بن بلقاسم المثلوثي بإيجاز : الزّهرة : ع 9239 : 16 ربيع الثّاني 26/1356جوان 1937.

2- سحنون : المدّونة : 142/1- ابن ناجي : شرح الرّسالة : 242/1.

3- الحطّاب : مواهب الجليل : 1 / 160 ومابعدها.

4- الآمدي : الإحكام : 238/4 – الونشريسي : المعيار : 12 / 46 -47.



الفتوى رقم : 19
صلاة الجمعة لسّكان القرى و البوادي 2

السّؤال : سيدي العلاّمة محمّد الطّاهر ابن عاشور شيخ الإسلام المالكيّ، بناء على ما أفتيت به بعدم صحّة صلاة الجمعة بأهل القرى الصّغيرة، ولا لأهل القرى الكبيرة غير المتّصلة، وحصرت صحّة صلاة الجمعة في الأمصار وفي القرى الكبيرة المتّصلة البنيان، وجعلت اتّصال البنيان شرط صحّة، فبناءً على هذا نطلب من جنابكم أن تعيدوا لنا الفتيا؛ لأنّه يوجد بعض جهات قد اعتادوا أن يتّخذوا مساكنهم في الجبال، ويجعلوا بيوتا منحوتة، المعبّر عنها باللّغة الدّارجة (بالغيران)، والبعض الآخر يسكنون أخصاصا يختارون محلاّ قريبا منهم بمقدار خمسين مترا، ويجتمعون فيه لأداء صلاة الجمعة، البعض الآخر يسكنون في البنيان لا محالة غير أنّ كلّ منفرد وحده وليس متّصلا بغيره. والمسافة التي بينه وبين الغير قدرها عشرين مترا ويبلغ عددهم خمس مئة ألف نسمة، وهؤلاء القوم خلقهم الله يعملون في مساجدهم الجمعة، فهل تحكم ببطلانها؟ أو تحكم بصّحتها؟ وهؤلاء القوم هم سكّان جربة وجرجيس ومدنين وبنقردان، وتطاوين ومارث ومطماطة والحوايا وغمراسن والوطن القبلي بتمامه، وهؤلاء منهم من يسكن الأخصاص ومنهم من يسكن البنيان المتفرّق، فنطلب من حضرتكم الفتيا فيما ذكرت لكم؟ وفي الختام أدعو لكم بالإعانة ودمتم كما رمتم. والسّلام أحمد بالحاج العدالي الزّيتوني[1].

الجواب : والجواب عنه أنّ الذين يسكنون البيوت المنحوتة في الجبال، يجري حكم مساكنهم على حكم مساكن القرى، فإن كثرت واتّصل بعضها ببعض وجبت عليهم الجمعة، ويلحقهم

1- الزّهرة : ع 9250 : 27 ربيع الثّاني 1356 جوان 1973.

الذين يسكنون حولهم من مساكن متفرّقة إذا كانوا على مسافة ثلاثة أميال[1]، وأمّا الذين يسكنون الأخصاص، فانهم يقيمون الجمعة لأنّهم غير متنقلين، ويشترط في صحّة إقامتها في القرى -كما بيّنا آنفا- من شرط كثرة المساكن واتّصالها، وشرط المسجد الذي يصّلون فيه الجمعة أن يكون مبنيًا وسقفا بمثل ما يبنون بيوتهم أو بالحجارة[2].

هذا وقد حدّد علماء المذهب الاتّصال بحيث يرتفق بعضهم ببعض في ضرورياتهم، بدون مشّقة ولم يقّدروه بمسافة معيّنة[3].

وإذا كانت حول الدور جنّات تحيط بها، فإذا كانت تلك الجنّات ممنوعا دخولها ومتّصلاً بعضها ببعض، أو مفصولاً بما لا يعدّ فصلاً، فهي في حكم الاتّصال. لأنّها ملحقة بالنوافل وذلك مثل غابة المصيف بصفاقس، ومثل جنّات أهل سقانص من المنستير، وجنّات بعض حومات جربة، فالمالكيّة منهم يسكنون في قرى مستوفية لشروط إقامة الجمعة. ويوجد في شروح المختصر التّمثيل للدّور غير المتّصلة بدور جـربة، وذلك بحسب الحال الذي كان عليه البلد في زمان دون زماننا هذا، فتنطبق الشروط الشرعيّة على القرى التي سمّاها السّائل.

أفتيت بهذا وأنا محمّد الطّاهر ابن عاشور شيخ الإسلام المالكيّ في 14 جمادى الأولى 11/1356جويلية 1937 [4].

1- الدردير : الشرح الكبير : 1/ 156 – الآبي : جواهر الإكليل : 1 / 96.

2- سحنون : المدّونة : 142/1–ابن جزي : قوانين الأحكام الشرعيّة : 95–96. الصّاوي : أحمد : بلغة السّالك : 166/1.

3- الدردير : الشّرح الصّغير : 1 /166.

4- الزّهرة : ع 9268 : 16 جمادى الأولى 1356–13 جويلية 1937.

الفتوى رقم : 20

صلاة الجمعة تقام في الجامع الأوّل

السّؤال : لمّا تصدّعت جدران المسجد الكبير ببلدة دوز الذي هو الجامع العتيق، بقي عدد من المصّلين يقيمون به صلاة الجمعة، وانتقل عدد منهم إلى المسجد وأقاموا به صلاة الجمعة أيضًا، ولكون الجامع العتيق جدّد بناؤه، ومع ذلك استمّرت إقامة الجمعة بالمسجد، في حين أنّ المسافة بينهما تتراوح بين أربع مئة متر أو خمس مئة متر، فهل تصّح صلاة الجمعة بهذا المسجد؟[1].

الجواب : إنّ الجمعة لا تتعدّد على مشهور المذهب المالكي، ولاسيما إذا لم يتّسع البلد، فإن تعدّدت الجوامع، فالجمعة للعتيق، وهو الجامع الأوّل[2]، فالواجب على أهل البلد أن يعودوا إلى إقامة الجمعة فيه، لأنّ مذهبهم لم يسّوغ لهم تعدّد الجمعة بدون ضرورة، ولا تصّح عبادتهم إذا لم تجر على مذهبهم الذي قلّدوه؛ لأنّ انتقال المقلّد عن المذهب الذي قلده إلى غيره بدون ضرورة هو ضرب من التّلاعب[3]، واتّباع الهوى في أمور الدّين.

أفتيت بذلك وأنا محمّد الطّاهر ابن عاشور شيخ الإسلام المالكيّ في 1رجب 1356/ 6 سبتمبر1937[4].

1- تمّ تلخيص السّؤال الذي نشرته الزّهرة : ع 9315 جمادى الثّانية : 1356/ أوت 1937.

2- المّواق: التاج و الإكليل : 159/2 وما بعدها–الآبي : جواهر الإكليل : 94/1.

3- الآمدي : الأحكام : 238/4.

4- الزّهرة ع 9323 : 3 رجب 1356 / 9 سبتمبر 1937.

الفتوى رقم : 21

الخروج عن المذهب في صلاة الجمعة

السّؤال : الحمد لله، إلى فضيلة الأستاذ مولانا الشّيخ سيدي محمّد الطّاهر ابن عاشور شيخ الإسلام المالكيّ، أطال الله عمره، أمّا بعد، فقد كان استفتى فضيلتكم مواطنًا السيّد الحاج الأخضر بن الطّيب بن رجب القفصي، عن حكم إقامة الجمعة بدشرة الدوالي قرب قفصة في الجامع الذي بناه السّائل، فأجبتموه بعدم صحّة إقامتها في الدّشرة المذكورة، ثمّ أستفتي فضيلة العلاّمة شيخ الإسلام الحنفي[1] عن ذلك، فأفتاه بصّحة إقامتها بناء على مذهبه الحنفي، ونشر ذلك بجريدة النّهضة الغرّاء[2]. وقد عرض لنا إشكال أردنا إنّ نسأل فضيلتكم إزالته وكشفه، وهو أنّ الجامع المسؤول عن إقامة الجمعة فيه بدشرة الدّوالي جامع مالكيّ وإمامه مالكيّ، وأهل الدّشرة المذكورة مالكيّة. فهل المعتبر في صحّة إقامة الجمعة لهم مايراه المذهب المالكيّ، وهل إذا صلّى الإمام المالكيّ فيه الجمعة تكون صلاته وصلاة المقتدين به من المالكيّة صحيحة، وتجزئهم عن صلاة الظّهر أم باطلة، فتجب إعادتها ظهرًا، نرجو من فضيلتكم الجواب، أحد قدماء طلبة العلم[3].

الجواب : اطّلعت على الاستفتاء المنشور في جريدة النّهضة الغرّاء، عدد 4379 في حكم إقامة الجمعة بدشرة الدوالي، التي سكّانها مالكيّة وإمام جامعهم مالكيّ، والجواب عنه أنّ الاعتماد في صحة العبادة وبطلانها بالنّسبة للمقلّد، هو على ما يقتضيه المذهب الذي يقلّده المتعبّد بتلك العبادة[4].

1- هو الشّيخ محمّد بن يوسف (1939/1358) : ابن عاشور : محمّد الفاضل : تراجم الأعلام 261 و ما بعدها.

2- النّهضة : ع 4351 : 22 ربيع الأوّل 1356 / 2 جوان 1937.

3- النّهضة : ع 4379 : 10 ربيع الثّاني 20 جوان 1937.

4- الشّاطبي : الموافقات : 4 / 292.

فكما أنّ المجتهد تجري أعماله على حسب ما أدّاه إليه اجتهاده، فإذا عمل عملا على خلاف اجتهاده، كان عمله غير صحيح شرعًا للأدّلة التي أوتيت حكم كلّي في الشّريعة، وهو أنّه حكم الله في حقّ المجتهد هو ما أدّاه إليه اجتهاده، فكذلك المقلّد الذي لا قدرة له على الاجتهاد يجب عليه في أعماله الشرعيّة، تقليد أحد المجتهدين المشهود لهم بين أهل العلم بغلبّة الصّواب وقبول القول[1]، بدليل عموم قوله تعالى ﴿ فَاتَّقُوا اللَّـهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ ﴾[2] وقوله تعالى﴿ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴾[3]، وبعموم أو فحوى خطاب قوله تعالى: ﴿ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَىٰ أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ ﴾[4].

الوارد في سياق اللّوم على إلغاء مضمون ذلك الشّرط، وسياق الحثّ على العمل بمضمونه، وكلاهما من أمارات الوجوب، ولغير ذلك من الأدّلة التي أثبتت عند العلماء وجوب تقليد العامّي لقول عالم مجتهد.

وقد قال شهاب الدّين القرافي : «انعقد الإجماع على أنّ كلّ مجتهد إذا غلب على ظنّه حكم شرعيّ، فذلك الحكم هو حكم الله تعالى في حقّه وحقّ من قلّده[5]»؛ لأنّ قول المجتهد بالنّسبة إلى مقلّده ينزل منزلة الدّليل الشرعيّ بالنّسبة إلى المجتهد، كما حقّقه علماؤنا وبيّنه أبو إسحاق الشّاطبي[6].

قال عياض : «قد صار النّاس اليوم في أقطار الدّنيا إلى خمسة مذاهب : مالكيّة وشافعيّة وحنفيّة وحنابلة وظاهريّة، وهم أصحاب داود الظّاهري[7] (270/883)»اهـ.

فانحصرت مذاهب أهل السّنة في المذاهب الأربعة، وقد عدّها المسلمون متساوية في الصّواب أو متقاربة، وكان لكلّ إمام من أئمّتها أتباع من العلماء وأنصار منهم يحتجّون لمذهبهم، بحيث

1- عبد البرّ : محمّد زكي : تقنين أصول الفقه : 249.

2- سورة التّغابن : 16.

3- سورة النحل : 43 – المحلّي على جمع الجوامع : 2 / 393 وما بعدها.

4- سورة النّساء : 83.

5- القرافي : الفروق : الفرق : 76 : 100/2 وما بعدها.

6- الشاطبي : الموافقات : 132/4 -4/ 292.

7- هو أبو سليمان داود بن علي بن خلف الأصبهاني : الشيرازي : طبقات الفقهاء : 76–77 ، الذّهبي : تذكرة الحفّاظ : 631/2–831.

كانت حجّتهم متقاربة. ثمّ قال كثير من المحقّقين من الأصوليين والفقهاء أنّه يجب على العامّي التزام تقليد مذهب معين[1]، لئلاّ يكون في عماية وحيرة، ليجري في أعماله على طريقة واحدة، فلا يكون متابعًا لشهوته، لأنّ الدّين جاء بإبطال التّشهي والهوى، كما بيّنه أبو إسحاق الشّاطبي[2].

وقد جرى عمل المسلمين منذ قرون كثيرة، على أنّ المقلّد يلتزم اتّباع مذهب معيّن يجري في أعماله على مقتضاه وينتسب إليه[3]. فمن التزم مذهبًا من هذه المذاهب فقد التزمه ليدين لله به، ولذلك لا يجوز له الخروج عنه ؛ لأنّ الخروج عنه من التّلاعب في الدّين، والدّين يجب أن ينزّه عن التّلاعب وعن شوائب الهوى والتّشهي، وهذا هو الذي انفصل عليه أئمّة المالكيّة مثل المازري وابن الحاجب[4] والقرافي، وأئمّة الشّافعيّة[5] والحنفيّة مثل الإمام الرّازي والغزالي[6] وغيرهما.

ومثال ذلك الدّلك واجب في الطهارة عند مالك رحمه الله[7]، وليس بواجب عند أبي حنيفة رحمه الله[8].

فالمالكيّ إذا توضّأ بدون دلك كان وضوءه باطلاً غير مقبول عند الله تعالى؛ لأنّه تعبّد بوضوء ناقص في اعتياده بمقتضى المذهب الذي قلّده، وذلك الوضوء صحيح للحنفيّ مقبول منه عند الله تعالى[9]، فهذا الوضوء الذي هو بصفة واحدة مقبولاً عند الله بالنّسبة لبعض المكلّفين، وغير مقبول عند الله بالنّسبة للبعض آخر؛ لأنّ الله تعالى يحاسب النّاس على حسب معتقداتهم، في أعمالهم التي أذن الله لهم بالتّقليد فيها.

1- المحلّي على جمع الجوامع : 2/ 393 وما بعدها ، ط دار الكتب.

2- الشّاطبي : الموافقات : 4 /132 و ما بعدها.

3- الآمديّ : الإحكام : 318/4 و ما بعدها ، ط دار الكتب.

4- ابن الحاجب : منتهى الوصول بحاشية السّند : 309/2.

5- الآمدي : الإحكام 4 /238 ، ط مؤسسة النّور.

6- الغزالي : المستصفى : 391/2.

7- الدّردير : الشّرح الصّغير : 1/ 60 – الآبي : جواهر الإكليل : 1/ 23.

8- ابن عابدين : ردّ المحتار : 1/ 114.

9- الدّلك مستحبّ عند الأحناف، وليس بواجب : جماعة : الفتاوى الهنديّة : 9/1.

فلا يجوز للمقلّد الخروج عن المذهب الذي قلّده إلا في حالة الاضطرار،[1] التي تفضي إلى المشّقة البالغة التّرخيص، فيجوز له تقليد المذهب الذي فيه تخفيف في تلك الحالة؛ لأنّ الخروج عن المذهب في هاته الحالة لا يعدّ تلاعبًا ولا تشهيّا، بل ذلك راجع إلى تطلّب التّيسير بقوله تعالى: ﴿ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ﴾ [2].

وعلى هذا فأهل دشرة الدّوالي لا تصحّ إقامتهم لصلاة الجمعة في تلك الدّشرة، ولا تنعقد لهم الجمعة؛ لأنّ عدّة انعقادها في مثل ترك القربة هو مذهب مالك الذي قلّدوه والتزموه، وإن صلاّها الإمام المالكيّ فصلاته باطلة، وصلاة المأمومين كلّهم باطلة، وإن صلاّها المالكيّ مأموما فصلاته باطلة، ويجب عليهم جميعًا قضاء صلاة الظهر بعدد الأيّام التي صلّوا فيها الجمعة بتلك الدّشرة، ولا مسّوغ يسوّغ لهم إقامة الجمعة بها».

أفتيت بذلك وأنا محمّد الطّاهر ابن عاشور شيخ الإسلام المالكيّ في 28 ربيع الثّاني 8/1356 جويلية 1937 [3] .

تعليق : أبطل الشّيخ الإمام صلاة الجمعة في الجامع الجديد مع وجود العتيق، في حين عدّها شيخ الإسلام الحنفي محمّد بن يوسف[4] (1939/1358) صحيحة، وفيما يأتي جواب الشّيخ ابن يوسف :

الحمد لله وصلّى الله على سيّدنا محمّد وعلى آله وصحبه وسلّم، وبعد فقد ورد إليّ سؤال على طريق جريدة «النّهضة» الغرّاء بعددها المؤرّخ بيوم 11-23 السّبت الفارط من شهر التّاريخ ، تضمّن استفتاء في صحّة الجمعة أو عدم صحّتها، بالمسجد المحدث بدشرة الدوالي بضواحي قفصة، التي تبعد عن الجامع العتيق بأمتار عدد ألفين، وأنّه صدر من الجناب العالي...في جعل ذلك بالمسجد جامع خطبة، والتمس السّائل نشر الفتوى على صفحات الجريدة المذكورة :

والجواب أنّ إقامة الجمعة بهذا المسجد صحيح لوجهين :

1- القرافي : الإحكام : 65.

2- سورة الحجّ : 78.

3- النّهضة : ع 4391 : 2 جمادى الأولى 1356 / 11 جويلية 1937.

4- ترجم له ابن عاشور : تراجم الأعلام : 261 و ما بعدها.

الوجه الأوّل : أنّ دشرة الدّوالي على ماوصف السّائل من فناء بلدة قفصة، وشرط صحّة الجمعة المصر أو فناء، وفناء البلد ما حوله المعدّ لمصالحه ، وفي تقديره بالمسافة أقوال : غلوة -ميل -ميلان -فرسخان -ثلاثة -سماع الصّوت- سماع الأذان، والمختار للفتوى فرسخ، ولعلّ هذا الخلاف لاختلاف مصالح البلدان، وكيفما كان الأمر فدشرة الدّوالي من فناء قفصة على أكثر الأقوال، بل على جميعها؛ لأنّ المسافة بين الدّشرة والبلد، أقلّ من المسافة بين الدّشرة والجامع العتيق الذي بالبّلد، فلا غراب في سماع الصّوت والأذان.

وقد جزم العلامّة الشرنبلالي في رسالته التي حرّرها في هذا الموضوع، بصّحة الجمعة في مسجد سبيل علان بفناء مصر، والمسافة بينهما نحو ثلاثة أرباع فرسخ[1]. وكذلك صرّح المحقق ابن عابدين[2] (1252/1836) بصحتها في مسجد المرجة ومسجد الصّالحيّة بفناء دمشق، وأنّ المسافة ثلث فرسخ[3].

وكأنّني في غير حاجة إلى الإطناب بتحقيق أنّ بلد قفصة يصدق عليها اسم المصر في اصطلاح الفقهاء، وهي بلدة قديمة مشهورة بها رياض ومتول وهو العامل بلساننا.

الوجه الثّاني : أنّ صدور الأمر العلّي يجعل هذا المسجد جامع خطبة المتضّمن الأذان بإقامة الجمعة فيه كاف في صحّتها ؛ لأنّه من باب أمر الأمير في فصل مجتهد فيه.

و في الدّر المختار نقلاً عن القهستاني[4](962/1555) : «إذن الحاكم ببناء الجامع في الرّستاق -أي القرى- إذن بالجمعة اتفاقًا على ما قاله السّرخسي[5] (490-1097)»[6]، ونقل مثله ابن عابدين عن فتاوى الدّيناري[7](590/1194)، ثمّ قال : «وظاهر كلام القهستاني أنّ

1- ابن عابدين : ردّ المحتار : 1 / 749 .

2- هو الفقيه الحنفي محمّد أمين بن عابدين : كحالة : 9 /77.

3- ابن عابدين : ردّ المحتار : 749/1 – 750.

4- هو شمس الدّين محمّد بن حسام الدّين الحنفي : البغدادي : إيضاح : 544/2-كحالة : 179/9.

5- شمس الأئمة محمّد بن أحمد : صاحب المبسوط : اللّكنوي : 158-كحالة : 289/9.

6- الحصفكي : الدّر المختار : 748/1.

7- أبو نصر علاء الدّين عبد الكريم بن يوسف : اللكنوي : 101 – البغدادي : هدّية العارفين : 609/1 – كحالة : 7/6.

مجرّد الأمر من السّلطان أو القاضي ببناء المسجد وأدائها فيه حكم رافع للخلاف بلا دعوة وحادثة»[1].

قلت : وبهذا الوجه تتضّح أيضًا صحّة الجمعة عندنا في تونس بجامع المرسى المعمور، وجامع سيدي أبي سعيد بجبل المنار، والجامع المحدث بالموضع المسّمى بالعمران، بصدور الأوامر العليّة بإقامة الجمعة فيها والسّـلام. حررّه الفقير إلى ربّه محمّد بن يوسف شيخ الإسلام الحنفي، لطف الله به في 19 ربيع الأوّل وفي 30 ماي 1937/1356[2] اهـ.

1- ابن عابدين : ردّ المحتار : 748/1 – 749.

2- النّهضة : ع 4351 : 22 ربيع الأوّل 1356 : 2 جوان 1937.

الفتوى رقم : 22

حكم صلاة العيد بعد الزّوال

السّؤال : سادتنا علماء الأعلام هداة الأنام ، متّع الله بوجودكم الخاص والعام، ما قولكم رضي الله عنكم في أهل بلد، وردت إلى قاضيهم بعد الزّوال شهادة من بلد آخر بعيد عنهم، تثبت أنّ هلال شوّال رؤي في مساء أمسه، فهل عليهم أنّ يصلّوا صلاة العيد في ذلك الوقت بعد الزوال، أو هل يصلونها في ضحى الغد، أو لا يصلّونها وقد أفتاهم بعض الطلبة بأنّهم يصلّون العيد في ضحى اليوم الثّاني، وزعم أنّ ذلك ورد في السّنة.

الجواب : أمّا بعد فالجواب أنّ المذهب أنّها لا تصلّى إذا زالت الشمس من يوم الفطر أو يوم الأضحى[1]، قال ابن شاس[2] (610) في الجواهر «وإذا فاتت صلاة العيد بزوال الشّمس فلا تقضى، وإذا شهد الشّهود على الهلال قبل الزوال أفطرنا وصلّينا، وإن شهدوا بعد الزوال أفطرنا وتسقط صلاة العيد»[3].

ووافقنا على ذلك أبو حنيفة[4]، والشّافعي، وأبو ثور، رحمهم الله[5]. وأقول مدرك مذهبنا أنّ وقت صلاة العيد هو صباح اليوم الأوّل من أيّام العيد إلى زواله، فإذا زالت الشمس من اليوم الأوّل من العيد، فقد أجمع فقهاء الإسلام على أنها لا تصّلى بعد الزوال.

1- ابن جزي : قوانين الأحكام الشرعيّة : 101.

2- هو عبد الله بن محمّد المالكي : ابن فرحون : الدّيباج المذهّب 443/1 – مخلوف : شجرة النّور: 165 ، رقم : 517.

3- ابن شاس : الجواهر الثّمينة : 50/1 ، أ مخطوط رقم : 13482-244/1 ، ط بيروت.مؤخّرا.

4- ابن عابدين : ردّ المحتار: 1/ 783 .

5- الدّمشقي : رحمة الأمّة : 60 – ابن جزي : المصدر نفسه : 101.

فهي في ذلك كصلاة الفجر؛ لأنّ وقتها قد فات فلا توقع بعده إلاّ قضاء، وهي لمّا كانت غير واجبة فالأمر بها لا يستلزم القضاء إذا فات وقتها؛ لأنّ أئمّة الأصول وإن اختلفوا في أنّ الأمر هل يستلزم القضاء أو لا بدّ للقضاء من أمر مخصوص؟[1]

وكان التّحقيق أن لابدّ لمشروعيّة القضاء من أمر يدّل على طلب القضاء عند الفوات فخلافهم خاصّ بأمر. ألا ترى أنّ الجمعة لا تقضى إلا ظهرا مع أنّها أولى بالقضاء؛ لأنّ الجماعة فيها واجبة[2]، وإنّ صلاتي الكسوف والاستسقاء لا يقضيان[3].

وذهب الإمام أحمد بن حنبل والظّاهريّة والأوزاعي وإسحاق بن راهويه، وسفيان بن عيينة وأبو يوسف من أصحاب أبي حنيفة، إلى أنّها تقضى من ضحى الغد[4]، وتمسّكوا بحديث رواه أبو داود[5] وابن ماجة[6] وأحمد ابن حنبل[7]، عن أبي عمير بن أنس بن مالك[8] (712/93) عن أعمام له من الأنصار من أصحاب رسول الله صلّى الله عليه وسلّم، قالوا : «غمَّ علينا هلال شوال فأصبحنا صباحا فجاء ركب آخر النّهار، فشهدوا عند النّبي صلّى الله عليه وسلّم أنّهم رأوا الهلال بالأمس، فأمرهم رسول الله صلّى الله عليه وسلّم أن يفطروا وأن يخرجوا إلى عيدهم من الغد» اهـ.

وهو خبر انفرد به أبو عمير من أعمامه من الأنصار، ولم يروه غيره مع توّفر الدواعي على نقله، لكثرة حدوث أسباب نقله، على أنّه مخالف لقواعد الشّريعة في قضاء الصّلوات.

1- راجع صيغة الأمر في : الجويني : البرهان : 1 /314 الغزالي : المستصفى : 2/2 وما بعدها – الآمدي : الإحكام : 142/2 وما بعدها.

2- ابن رشد : المقدّمات : 150/1.

3- الدمشقي : رحمة الأمة : 62.

4- جماعة : الفتاوى الهنديّة : 151/1.

5- أبو داود : السّنن : كتاب الصّلاة ، باب إذا لم يخرج الإمام للعيد من يومه : 684/1 وما بعدها.

6- ابن ماجة : السّنن : كتاب الصّيام، باب ما جاء في الشهادة على رؤية الهلال : 529/1.

7- أحمد : مسند أحمد : 58/5.

8- ر : ابن عبد البّر : الاستيعاب : 1/ 44-45. ابن حجر : الإصابة : 84/1.

ومالك رحمه الله يردّ خبر الواحد إذا خالف قواعد الشّريعة[1]، على أنّ الظاهر أنّ بعض رواته زاد فيه تفصيلاً بحسب فهمه؛ لأنّ ما في رواية أبي داود ليس فيه أنّ الركب أتوا في أواخر النّهار[2]، فيحتمل أنّهم أتوا من آخر اللّيل سرى، فلا يدّل على أنّ رسول الله صلّى الله عليه وسلّم أمر بالصّلاة في اليوم الثاني، وحينئذ فرواية ابن ماجة فيها زيادة لعلّها من فهم الرّاوي[3].

والخلاصة أنّ المالكي لا يصلّي العيد في اليوم الثّاني؛ لأنّ مذهب إمامه لا يرى إيقاع صلاة العيد في اليوم الثّاني، وهو لما قلّد مالكًا لا يجوز له الخروج عن مذهبه بدون ضرورة على ما تقرّر في كتب الفقه، وليس للمقلّد أن يجري في أعماله على الأخذ من الكتاب أو السنّة؛ لأنّ مرتبته دون مرتبة الاستنباط[4]. فمن رام أن يأوي إلى مسلك الاستنباط ويلتجىء كان حقيقيًّا، بقولهم : (ليس بعشّك فادرجي)[5].

قاله محمّد الطّاهر ابن عاشور شيخ الإسلام المالكيّ[6].

1- القرافي : التنقيح : حاشية حلولو : 305 – ابن الطالبّ : إيصال السّالك : 27.

2- أبو داود : السّنن : جاء فيها إنّ ركبًا جاؤوا إلى النّبي يشهدون. الحديث : 684/1.

3- ابن ماجة : السّنن : جاء في رواية ابن ماجة قول الرّاوي... من آخر النهار : 529/1.

4- القرافي : الفروق : الفرق : 76 : 100/2 – الشاطبي : الموافقات : 292/4.

5- شرح الشّيخ الإمام هذا المثل قائلا : هو مثل يضرب لمن يدخل فيما ليس هو أهل له للدّخول فيه، وهو موضوع على ألسنة الطير، قاله لعصفورة أوت إلى غير عشّها، وادرجي بهمزة وصل وبضّم الراء : اذهبي وانصرفي ، المجلّة الزيتونيّة : م 2 ، ج 3 : شوال : 1937/1356 : 112.

6- المصدر نفسه : 111-112.



الفتوى رقم : 23

حكم الصّلاة على الجنازة بعد صلاة العصر

السّؤال : ما هو الحكم في الصّلاة على الجنازة بعد صلاة العصر، بعد أن شيّعت إلى مواطن الموتى، والحال أنّ نصف النّاس إن لم أقل الجلّ، ذو شغل، وقد رغبوا في تحصيل قيراط أجر الصّلاة، فهل تكره الصّلاة عندئذ أو تباح؟[1]

الجواب : إنّ الصّلاة على الجنازة بعد العصر قبل أن تصفرّ الشّمس صحيحة جائزة بدون كراهة[2]. فإذا اصفرّت الشّمس صارت صلاة الجنازة مكروهة، فتؤخّر إلى ما بعد الغروب إن لم يخش على الميّت التّغير، فإن خيف عليه التغيّر جازت الصّلاة عليه حينئذ بدون كراهة، فإذا صلّيت في وقت الاصفرار في حالة الكراهة صحّت ولا تعاد، وإذا صلّى عليها وقت غروب الشّمس وهو وقت منع النافلة بطلت وتعاد بعد المغرب[3].

أفتيت بذلك وأنا محمّد الطّاهر ابن عاشور، شيخ الإسلام المالكي في 1 رجب 1356/ 6 سبتمبر 1937 [4].

1- الزّهرة : ع 9315 : 25 جمادى الثّانية 1356 / 1 سبتمبر 1937.

2- ابن رشد الحفيد : بداية المجتهد : 242/1.

3- سحنون : المدوّنة : 1/ 171.

4- الزّهرة : ع 9324 : 4 رجب 1356 / 9 سبتمبر 1937.



الفتوى رقم : 24

فتاوى الزّكاة

الحبوب والثمار التي تجب فيها الزّكاة

السّؤال : ما هي الحبوب والثّمار التي تجب فيها الزّكاة، وعلى أيّ شيء يتوقّف وجوبها؟[1]

الجواب : ...وأمّا الحبوب والثمار التي يجب فيها الزّكاة، هي كلّ ما يقتاته الآدميّ فيعيش به ويدّخره فلا يفسد بالخزن[2].

وبهذين الوصفين أخذ حكم النّقدين في اعتباره ثروة ومالاً في كلّ وقت. فالحبوب كالقمح والشّعير وشعير النبيّ[3] والبشنة والذّرة -أي الدّرع- والأرز والعدس والثّمار -أي التّمر- والزّبيب والتّين اليابس-والزّيتون[4]،

فيجب إخراج الزكاة فيها يوم حصاد الحبوب وجذاذ التّمر، ويبس التّين، وعصر الزّيتون زيتًا[5].

ونصاب هذه الأصناف : خمس أوسق فصاعدًا، أي ثلاثمائة صاع بصاع النّبي صلّى الله عليه وسلّم، الذي قدره لترتان ونصف عشر الليترة، كما حررناه في نشرة زكاة الفطر[6]، فمجموع النّصاب يكون ستّمائة وخمس عشرة ليترة، وهي تساوي ثلاث ويبات وثلاث أرباع الويبة من

1- نشر السّؤال ضمن 5 أسئلة و أجوبة في الزّهرة ، ع 7487. كما في رسالة السّويسي.

2- مثلاً : الموّاق : التاج والإكليل : 279/2.

3- هو السّلف.

4- و في المدوّنة : والحمص والفول واللوبياء والترمس والجلبان والبسيلة : 288/1.

5- ابن جزي : قوانين الأحكام الشرعيّة : 124.

6- راجع فتوى الصّاع النبويّ في زكاة الفطر رقم 46

المكيال المشهور في تونس، والويبة عبارة عن قلبتين من المكيال الجديد، والقلبة هي الدّيقة، والمقدار الذي يخرجه من تحصّلت له هذه الحبوب هو العشر إذ كان زرع تلك الحبوب وأشجار تلك الثمار ممّا يسقى بالمطر أو بعلاً، فإذا كان يسقى بالسّواني والنّواعير فالواجب فيه نصف العشر[1] .

1- قال صلّى الله عليه وسلّم «فيما سقي بالأنهار والغيم العشر، وفيما سقي بالسّانية نصف العشر». مسلم بشرح النّووي: باب ما يجب فيه العشر : 7/ 34. الزّهرة : ع 7487 : 10 محرّم 1351 /1332 – م الهداية : ع 1 ، س 3 : رمضان 1395 : أكتوبر 1975 : 18-19.

الفتوى رقم : 25

دفع الزّكاة من عين ما وجبت فيه

السّؤال : هل عشر الحبوب الذي يدفع للدّولة دراهم نقدًا لا من عين الحبوب يجزئ، عن الزّكاة مع أنّه الواجب كونها من عين ما وجبت فيه؟[1]

الجواب : إنّ الأصل أن تدفع الزّكاة من عين ما وجبت فيه، ولكن إذا أجبر المزّكي على دفع القيمة كما هو واقع في دفع العشر، فذلك مجزئ، كما في المدّونة[2]، على أنّ ابن القاسم روى عنه صاحباه : أبو زيد بن أبي الغمر[3] (848/234) وعيسى بن دينار[4] (827/212) أنّه يجزئ، إخراج الثمن نقدًا بدلا عن الحبوب والأنعام دون العكس ولو بدون جبر، إلا أنّه رآه مكروها، وفي ذلك توسعة عن النّاس اليوم[5]، ويؤيّد هذا القول ما ثبت في الصّحيح أنّ معاذ ابن جبل[6] (18 / 639) رضي الله عنه قال لأهل اليمن : «إيتوني بعرض ثياب خميس أو لبيس في الصدقة مكان الشّعير والذّرة أهون عليكم، وخير لأصحاب النّبي صلّى الله عليه وسلّم بالمدينة»[7].

1- قدم السّؤال ضمن مجموع في فتوى : زكاة الأموال بيان وتكميل : النّهضة : ع 3688- الهداية: م 7 ج 11.

2- سحنون : المدونة : 282/1 و ما بعدها .

3- هو أبو زيد عبد الرّحمان بن أبي الغمر الفقيه المحدّث : راجع مثلاً : مخلوف : شجرة النّور الزكيّة : 66 ، رقم 61.

4- هو أبو محمّد عيسى بن دينار بن وهب : عياض : ترتيب المدارك : 16/3 مخلوف : ن . م : 64 ، رقم : 47.

5- ابن رشد : البيان والتّحصيل : 486/2.

6- ابن عبد البرّ : الاستيعاب : 355/3 – مخلوف : تتمة الشجرة : 81.

7- البخاري : شرح فتح الباري : باب العرض في الزّكاة :311/3-312.

وكتب أبو بكر رضي الله عنه في فريضة الصدقة : «... ومن بلغت عنده في الصَّدقة الحقَّة وليست عنده إلاَّ بنت لبون، فإنّه تقبل منه بنت لبون ويعطى شاتين أو عشرين درهمًا»[1].

1- البخاري : الجامع الصّحيح بهامش الفتح : باب من بلغت عندهم صدقة بنت مخاض و ليست عندهم : 316/3 – ابن عاشور : زكاة الأموال بيان وتكميل، النّهضة : ع 3688 : 26 صفر 1935/1354. مجلّة الهداية الإسلاميّة المصريّة : م 7 ، ج 10 : 1354 / 1935 : 575 وما بعدها. م الهداية التونسيّة : ع 1، س 3 . رمضان 1395/ أكتوبر 1975.

الفتوى رقم : 26

المراد بيوم الحصاد

السّؤال : ما المراد بيوم الحصاد : هل هو الدّرس أو هو قطع السنبل من الأرض قبيل درسه[1].

الجواب : إنّ المراد بالحصاد هو درس الحبوب بعد يبسها، والتّعبير بالحصاد في عبارة الفقهاء، اتّباع لقول الله تعالى : ﴿ وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ ﴾[2].

والمقصود من التّعبير بذلك أنّه لا تجب زكاته بالخرص[3]. ومعلوم أنّه إنّما يحصد ليدرس، وبعض الفقهاء يعبّر بالأفراك[4] أو باليبس[5]، والمراد ظاهر في الجميع[6].

1- قدّم السّؤال ضمن مجموعة أسئلة في : زكاة الأموال و بيان تكميل : النّهضة : ع 3688- الهداية : م7، ج11.

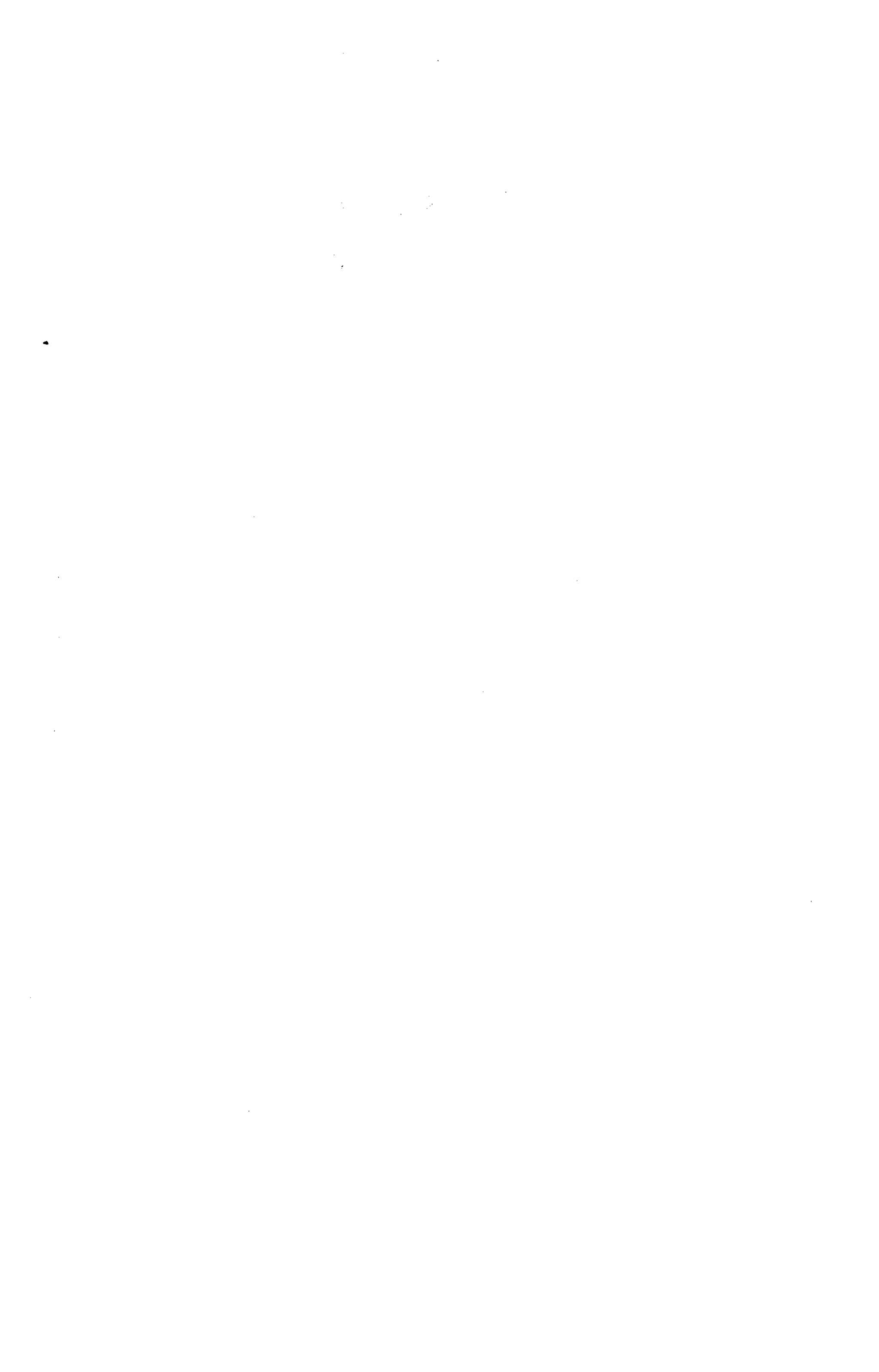
2- سورة الانعام : 141.

3- في ابن جزي : يتّم خرص العنب و النّخل : قوانين الأحكام الشرعيّة : 123.

4- خليل : المختصر بشرح الآبي : 125/1–ابن عاشر : المتن : 15.

5- ابن راشد : اللبّاب : 37.

6- ابن عاشور : زكاة الأموال بيان وتكميل: النّهضة: ع: 3688 : 26 صفر 1354/ 1935. الهداية الإسلاميّة م 7، ج11، 1935/1354 : 579،م الهداية التونسيّة : ع 1، س3 : رمضان : 1395 /أكتوبر 1975 : 21.



الفتوى رقم : 27
مناب الخمّاس

السّؤال : هل يجوز للمزّكي أن يطرح مناب الخمّاس ويكون هو المطلوب به أو الفلاّح نفسه؟[1]

الجواب : إنّ الزّكاة تحسب على الحاصل من الحبوب اذا بلغت نصابًا، فتخرج زكاتها ثمّ يقسم الفلاح والخمّاس ما فضل بعد إخراج الزّكاة على النّسبة التي اتّفقا عليها، ما لم يقع شرط بينهما على كون الزّكاة لا تحسب على نصيب الخمّاس، فيخرج كاملها -حينئذ- من نصيب الفلاّح كما نصّ مالك في ثمار المساقاة[2]، وألحق به الأئمّة حكم المزارعة[3] التي هي الخماسة في اصطلاحنا، وهذا كلّه إذا كان الخمّاس ونحوه ممّا تجب عليه الزّكاة في حبوبه وهو المسلم، فإذا كان غير مسلم فلا تجب الزّكاة في نصيبه، وإنّما تجب الزكاة على نصيب ربّ الأرض خاصّة[4].

1- قدّم السّؤال ضمن مجموعة أسئلة في (زكاة الأموال بيان وتكميل).

2- سحنون : المدّونة : 7/4 و ما بعدها – ابن جزي : قوانين الأحكام الشرعيّة : 306.

3- ابن جزي : ن.م : 307 / 308 .

4- ابن عاشور : زكاة الأموال بيان وتكميل : النهضة : ع 3688 : 26 صفر 1935/1354 ، الهداية : م 7، ج 11: 1354 /1935 : 579 وما بعدها – م الهداية : ع 1 ، س 3 : رمضان : 1395 / أكتوبر 1975 : 22.



الفتوى رقم : 28

مدّة إرجاع ديون الفلاحة

السّؤال : هل الدّيون المتأتية من جهة الفلاحة كالاقتراض من أجل الإنفاق عليها، أو شراء آلات الحرث و الحصاد والدّراس تطرح قبل دفع الزّكاة؟[1]

الجواب : إنّه المنصوص لفقهائنا أنّه الدّين لا يسقط شيئا من زكاة الحبوب والثمار و الماشية، وإنّما يسقط من زكاة الأموال[2].

1- قدم السّؤال ضمن مجموعة أسئلة في : زكاة الأموال بيان و تكميل : م.س.

2- ابن رشد الحفيد : بداية المجتهد ونهاية المقتصد /246-247.



الفتوى رقم : 29
طرح مصاريف الأرض من الزّكاة

السّؤال : هل تطرح مصاريف الأرض كالفسفاط وآلة الدّرس البخاريّة ومناب الوقّاف، أو بدون مراعاة شيء من المصاريف؟ والمراد هل يطرح ذلك كما يطرح الدّين، أو هل ينقله إلى نصف العشر مثل المسقّي بالآلات؟[1]

الجواب : إنّ المنصوص عليه في السنّة الصّحيحة، والذي أخذ به أئمّة الفقهاء الأمصار، أن لا ينقص المقدار الواجب في زكاة الحبوب والثمار عن العشر إلى نصف العشر[2]، إلاّ فيما يسقى بالدواليب والنّواعير ونحوها ممّا فيه نفقة على جلب الماء للسّقي[3].

ولم يلتفت إلى مصاريف الخدمة والغبار مع أنّها لا تخفى، وكذلك التّسميد بالفسفاط وغيره، وكذلك الحرث والدّرس بالآلات التي تستدعي نفقات، وتوجيه ذلك فيما يظهر لي أنّ تسميد الأرض، واستعمال الآلات الحديثة للحصد والدّرس، لا يتوقّف عليه حصول الحب والثّمار، بل إنّما يزيد به المقدار المتحصّل منهما، أو يفيد الفلاح سرعة في استحصال نتائج فلاحيّة، بحيث يستطيع بيعها باكرًا والأمن عليها من العاهات ومن التّلاشي، وإعادة حرث أرضه باكرًا، وذلك كلّه يستفيد منه الزّارع أو الغارس زيادة ثروة، مثل التجارة يتعيّن الأداء على ذلك المتحصّل ولا وجه للنفقة منه، فهو كالأداء على أرباح التجارة؛ لأنّها أموال مستفادة بزيادة العمل، بخلاف

1- قدّم السّؤال ضمن مجموع في فتوى:زكاة الأموال بيان وتكميل: النهضة–الهداية : 1935.م.س

2- مثلاً : الحطّاب :مواهب الجليل : 285/2 – خليل : التّوضيح : 70/1. مخ: 122.طبع مؤخّرًا.

3- مثلاً : ابن حزم : مراتب الإجماع : 35 . ابن جزي : قوانين الأحكام الشرعيّة : 123.

السّقي بالماء المجلوب بالآلات أو بالثّمن ، فإنّ السّقي يتوقّف عليه وجود الزّرع والثّمر؛ إذ لا يوجدان بدون ماء، فالماء مع الأرض هما الرّكنان لتكوين الزّرع.

قال تعالى : ﴿ أَفَرَأَيْتُم مَّا تَحْرُثُونَ أَأَنتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ ﴾[1] ثمّ قال تعالى : ﴿ أَفَرَأَيْتُمُ الْمَاءَ الَّذِي تَشْرَبُونَ أَأَنتُمْ أَنزَلْتُمُوهُ مِنَ الْمُزْنِ أَمْ نَحْنُ الْمُنزِلُونَ ﴾[2] وقال تعالى : ﴿ وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ ﴾[3] وقال تعالى: ﴿ فَلْيَنظُرِ الْإِنسَانُ إِلَى طَعَامِهِ أَنَّا صَبَبْنَا الْمَاءَ صَبًّا ثُمَّ شَقَقْنَا الْأَرْضَ شَقًّا فَأَنبَتْنَا فِيهَا حَبًّا وَعِنَبًا وَقَضْبًا وَزَيْتُونًا وَنَخْلا ﴾[4].

فجعل الأصل صبّ الماء وشقّ الأرض، وكان شأن الماء أن يحصل في الأرض بدون كلفة، فهو ينزل عليها مطرًا أو ينساق إليها سيحًا أو واديًا، فكان الإنفاق على جلبه للزّرع أو الغرس يكلّف صاحبه كلفا غير معتادة في الغالب، فهو مضطر إلى ذلك الإنفاق إلى تحصيل الزّرع؛ إذ بدونه لا ينبت، فلذلك كان حرّيا بالحطّ عن جالبه من المقدار الواجب أداؤه في الزّكاة. وبهذا التّقرير يظهر الفارق بين الماء المجلوب بالدواليب، وبين التّسميد بالفسفاط والخدمة بالآلات الجديدة، وهو فارق مؤثّر يمنع قياس هذه على ذلك وإن تساويا في أصل الكلفة والنّفقة[5].

1- سورة الواقعة : 64.

2- سورة الواقعة : 68-69.

3- سورة الأنبياء : 30.

4- سورة عبس : 29/24.

5- ابن عاشور : النّهضة : ع 3688 : 26 صفر 1354 / 1935. الهداية الإسلاميّة : م 7 ، ج 10 : 1354 / 1935 : 577 و ما بعدها – م الهداية التونسيّة : ع ، س3 : رمضان : 1395/ أكتوبر 1975 : 21.

الفتوى رقم : 30

زمن دفع أجرة الحصاد

السّؤال : هل ما يدفع أجرة الحرث والتّنقية والحصاد والدّراس، تطرح من المحصول قبل دفع الزكاة؟[1]

الجواب : إنّه الجواب عن هذا هو كالجواب عن السّؤال السّابق له، فلا يطرح شيء في ذلك قبل دفع الزّكاة[2].

1- قدّم السّؤال ضمن مجموع في فتوى : زكاة الأموال بيان و تكميل : النّهضة. الهداية : م.س.

2- ابن الجلاّب : التّفريع : 1/ 291. الكاساني : البدائع : 925/2 ، ط الإمام. راجع ابن عاشور : زكاة الأموال بيان و تكميل : النّهضة : ع 3688 : 26 صفر 1354 / 1935. الهداية : م.س.



الفتوى رقم : 31

الأداء الذي تأخذه الدّولة على الحبوب

السّؤال : هل إنّ أداء العشر الذي يدفع إلى خزينة الدّولة يحسب من معين الزّكاة في الحبوب أو لا؟[1]

الجواب : الجواب أنّه يحسب منها، وتسميته بالعشر تدّل على أصله، كما أنّ صريح ظهير المقدّس سيدي محمّد باشا باي[2] (1859/1276) المؤرّخ في عام 1271[3]، قد صرّح أنّ ذلك الأداء هو عين زكاة الحبوب المزكّاة، وعليه فالواجب على من وجبت عليه الزّكاة في حبوبه، مقدار العشر الذي دفعه للدّولة من كامل ما وجب عليه دفعه، فإن بقي عليه شيء من الحقّ دفعه إلى الفقراء والمساكين، أو غيره من المصاريف الممكنة[4].

1- قدّم السّؤال ضمن مجموعة أسئلة في : زكاة الأموال بيان وتكميل : النّهضة – الهداية : م.س 1935.

2- ر : ح.ح. عبد الوهاب : خلاصة تاريخ تونس : 207 – المزالي محمد الصالح : الوراثة على العرش الحسيني : 33-34.

3- في ابن أبي الضياف صدر المنشور سنة 1273 : إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان : 249/4 وما بعدها.

4- ابن عاشور : النّهضة : ع3688 : 26 صفر 1935/1354.م.س



الفتوى رقم : 32

الأداء الذي تأخذه الدّولة على الأنعام

السّؤال : هل استخلاص أموال الدّولة على الحيوان تطرح منه الزّكاة المفروضة شرعًا؟ والسّلام: منوّر الكنزاري.

الجواب : قد ذكرت في الفتوى التي نشرت بعدد 9221 من جريدة الزّهرة[1] وفي جريدة النّهضة[2] أنّ ذلك الأداء يجوز أن يحبّسه المزكّي من زكاته على الأنعام[3].

1- الزّهرة : ع 9221 : 28 ربيع الثّاني 1937/1356.

2- النّهضة : 3688 : 26 صفر 1354 / 1935.

3- المجلّة الزّيتونيّة : م1، ج 10 : ربيع الثّاني 1937/1356 : 508.



الفتوى رقم : 33

صنف الحيوان الذي تجب فيه الزّكاة

السّؤال : ما هو الحيوان الذي أوجب الله في الزّكاة[1]

الجواب : وأمّا الحيوان فهو الإبل والبقر والغنم والمعز لا غير[2]، وفي نصابها والمقدار المخرج منها تفصيل طويل[3]، فمن توقّف في كيفيّة زكاتها، فليسأل فقهاء بلده أو يكتب إلى فقهاء تونس[4].

1- قدّم السّؤال ضمن مجموعة أسئلة و أجوبة في الزّهرة : ع 7487.

2- ر.م مثلاً : ابن جزي : قوانين الأحكام الشرعيّة : 124.

3- ر : مثلاً : ابن عبد البرّ : الكافي : 137/1 – خليل : المختصر بشرح الآبي : 118/1 و ما بعدها–العدوي : حاشية الرّسالة 438/1 وما بعدها. جماعة : الفتاوى الهنديّة : 186/1 و ما بعدها – قاضي خان : الفتاوي الخانيّة : 246/1 وما بعده.

4- الزّهرة : ع 7487 : 10 محرّم 1351 /1932 – م الهداية : ع1 ، س3 : رمضان 1395 / أكتوبر 1975 : 19.



الفتوى رقم : 34
العام المشترط في زكاة الأنعام

السّؤال : هل العام المشترك في وجوب زكاة الأنعام قمريّ أو شمسيّ؟[1]

الجواب : إنّه مرور سنّة شمسية على تحقيق أئمّة المذاهب، أخذا من المدّونة استنادا إلى عمل الصّحابة رضي الله عنهم[2].

وأقول أيضا : لأنّ النّتاج في غالب الأنعام يكون مرّة في كلّ سنّة شمسيّة، فروعي وقت النّماء الذي هو علّة أوقات الزّكوات، وقد كان السّعاة يخرجون لأخذ زكاة الأنعام في أوّل فصل الصّيف عند العرب، المقدّر بأن تطلع الثّريا عند الفجر[3] وذلك في شهر ماي[4].

1- قدّم السّؤال ضمن مجموعة أسئلة في مقال : زكاة الأموال بيان و تكميل : النّهضة–الهداية : 1935 م.س.

2- سحنون : المدونة = 282/1.

3- قال مالك : سنة السّعاة أن يبعثوا قبل الصّيف وحين تطلع الثريا : المدونة : 282/1 – خليل : المختصر بشرح الآبي : جواهر الإكليل : 122/1.

4- ابن عاشور : زكاة الأموال بيان و تكميل : النّهضة : ع 3688 : 26 صفر 1354 / 1935 – الهداية : م : 7، ج 11 : 1354 /1935 : 577. م الهداية : ع 1 ، س 3 : رمضان 1395 / أكتوبر 1979 : 21.

الفتوى رقم : 35

زكاة التّجارة

السّؤال : متى تجب الزّكاة في التجارة؟[1].

الجواب : التجارة قسمين إدارة واحتكار، أمّا الإدارة فهي غالب أنواع التجارة التي يقرر أصحابها أرباحا مناسبة لإقامة تجارتهم، بحيث يكثر عندهم البيع وتجديد السّلع، فهؤلاء يقومون في كلّ عام ويزّكون على قيمتها البالغة حدّ النصاب المتقدّم ذكره ربع العشر، وكذلك أرباحهم الناضة بأيديهم أو المؤمّنة في البنوك يزّكونها إذا مضى حول على رأس المال[2]. وكذلك الدّيون التي عليهم من جملة أموالهم ويزّكون ما فضل.

وأمّا الاحتكار[3] فهو التجارة الميّتة التي يتطلّب أصحابها أرباحا عظيمة، بحيث لا يبيعون إلاّ قليلا. فهؤلاء لا يزّكون إلاّ إذا باعوا السّلعة بعد حول فأكثر من اليوم الذي زكّوا فيه أثمانها، فيكون عام هؤلاء متعدّدا لكلّ نصاب عامه[4].

1- نشر السّؤال ضمن 5 أسئلة و أجوبة في الزّهرة : ع 7487.

2- عند القرافي : تضم الأرباح إلى أصولها في الزّكاة : الفروق : الفرق : 108 : 199/2 .

3- ر : مثلاً الزّحيلي : الفقه الإسلامي وأدّلته : 3/ 583 و ما بعدها. في الهداية : الاحتكار هو المعبّر عنه في اصطلاح التّجارة بالتّجارة الميّتة.

4- الزّهرة : ع 7487 : 10 محرّم 1351 / 1932. في الهداية : فيكون عام كلّ واحد من هؤلاء متعدّدة ، فلكلّ سلعة نصاب عامها الخاصّ بها : ع 1، س 3 : رمضان 1395 : أكتوبر 1975 : 19

الفتوى رقم : 36
نقلة الزّكاة من بلد إلى آخر

السّؤال : ما حكم نقلة الزّكاة من بلد إلى بلد؟ فمن يسكن ببلد و له فيه تجارة، وله أملاك وزياتين ببلد آخر تجب عليها الزّكاة، فهل يجوز أن يدفع زكاة أمواله التي بالبلد البعيد إلى أهل البلد الذي يسكنه[1]؟

الجواب : إنّ زكاة الحرث والماشية توّزع في البلد الذي فيه الحرث والماشية، فأمّا زكاة النّقدين فتوزّع في البلد الذي فيه المالك، والمراد بالبلد هو الموضع الذي ينضبط بالعرف بأنّه بلد، إذ قد تكون الأرض شاسعة لا سكّان فيها، وهي تابعة لمدينة أو قرية كالهناشير التّابعة للبلدان. أو تكون حولها وعن بعد منها أحياء أو بيوت، فموضع الوجوب ما كان بلدًا أو قرية أو قرى متجاورة، أو أحياء أقرب لموضع الزّرع و الحيوان إن لم يكن في موضع الحرث أو الماشية مكان[2].

وأمّا نقلة الزّكاة إلى موضع غير الموضع الذي وجبت فيه، ففيه صور :

-**الصّورة الأولى** : أن يكون أهل الموضع أغنياء، أو يكون عدد المحتاجين فيها قليل جدّا، قال **مالك** : يجوز أن تنتقل الزّكاة إلى البلد الذي فيه المساكين، و ينتقل ما فضل عن فقراء البلد إلى البلد الآخر[3].

1- قدّم السّؤال ضمن مجموع في فتوى : زكاة الأموال بيان وتكميل : النهضة : الهداية : 1935 : م س

2- سحنون : المدوّنة : 1 / 245 – 246

3- سحنون : ن.م : 1 / 246.

-**الصورة الثّانية** : أن يكون في بلد الوجوب فقراء، ويكون في بلد آخر مجاعة أو موت الحيوان، فيجوز نقل الزّكاة إلى البلد الذي فيه المجاعة حتّى يستغني فقراؤه، ولا يعطى منها فقراء البلد الذي وجبت فيه الزّكاة، إذا كان فقرهم لم يبلغ مبلغ الحاجة أو المجاعة.

-**الصورة الثّالثة** : أن يفضّل من مقدار الزّكاة ما هو زائد على حاجة فقراء البلد الذي وجبت فيه الزّكاة ، فهذا ينقل إلى فقراء بلد آخر[1].

ثمّ إنّ المزّكي إذا دفع زكاته لفقراء بلد، غير بلده الذي وجبت الزّكاة في الصّورة التي لم يؤذن له فيها بنقل الزّكاة، أجزأه ذلك ولكنّه فعل مكروه[2] وهو قول ابن القاسم رحمه الله[3].

1- الباجي : المنتقى شرح موطأ مالك : 2/149 - 150.

2- الموّاق: التاج والإكليل شرح مختصر خليل : 2/359.

3- النّهضة : ع 3688 : 26 صفر 1354 / 1935.الهداية : م 7 ، ج 11 : 1354/ 1935 : 580 وما بعدها. م الهداية : ع 1 ، س 3 : رمضان 1395 : أكتوبر 1975 : 23.م.س

الفتوى رقم : 37
نصاب أنواع التّمر

السّؤال : إنّ من كان تمره كلّه نوعا واحدا سواء كان من جيّد التّمر أو من رديئه، هل يخرج زكاته من عين ثمره أو يخرجها من وسط أنواع التمر؟

الجواب : هذه مسألة مهمّة نبّه عليها ابن الحاجب في مختصره بقوله : «والثمار ثالثها المشهور إن كانت مختلفة فمن الوسط، و كانت واحدة منه». قال شارحه :

-**القول الأوّل** : أنّه يؤخذ من الوسط مطلقًا كالماشية، وهو قول عبد الملك بن الماجشون[1] (827/212)، ورواه ابن نافع[2] (802/186) وهو ظاهر المدوّنة، يعني فيما رواه مالك رحمه الله في زكاة ما يخرص من ثمار النّخيل[3] والأعناب[4]، عن زياد بن سعد[5] عن ابن شهاب[6] (24/ 742) أنه قال : لا يأخذ في صدقة النّخل الجعرور ولا مصران الفأرة ولا غدق ابن حبيق[7] وهو يعدّ على صاحب المال، ولا تأخذ منه الصّدقة، وقد تكون في الأموال ثمار لا يأخذ في الصدقة

1- عياض : المدارك : 2 / 360. مخلوف : شجرة النّور : 56، رقم 11.

2- خليل : التّوضيح : 70/1 : ب مخطوط رقم : 12555. طبع مؤخّرًا.

3- سحنون : المدوّنة : باب في زكاة النّخل و الثمار : 283/1.

4- ابن جزي : قوانين الأحكام الشرعيّة : 123-124.

5- السّيوطي : إسعاف المبطأ : 13.

6- هو أبو بكر محمّد بن شهاب الزّهري : الشيرازي : طبقات الفقهاء : 63.

7- هي أصناف من التمر الرّديء : الباجي : المنتقى : 158/1.

منها، من ذلك الرّديء وما أشبهه لا يؤخذ من أدناه كما لا يؤخذ من خياره، وإنّما تؤخذ الصّدقة من أوساط المال[1].

-**القول الثّاني** : يؤخذ من الموجود مطلقا وهو قول أشهب ؛ لأنّ الأصل إخراج زكاة كلّ مال منه واستثنى الشّرع الماشية، فلا يؤخذ الرّديء منها، فيبقى ماعداها على الأصل[2].

-**القول الثّالث** : إن كان التمر نوع واحد أخذ منه جيّدا كان أو رديئا، وإن أكثر من نوع أخذ من الوسط، وهذا قول ابن القاسم[3] (191/807) وروايته في المدّونة[4]، وهو المشهور وبه الفتوى، ولذلك قال خليل : «وأخذ من الحبّ كيف كان التّمر نوعا أو نوعين وإلاّ فمن أوسطها»[5]، إلاّ أنّ قول خليل : «أو نوعين» سهو، ولذلك انتقده الحذّاق من شراحه، والصّواب كالتّمر نوعا واحدا وإلاّ فمن أوسطها[6].

1- الموطأ : السيوطي : تنوير الحوالك على شرح موطأ مالك : زكاة ما يخرص من ثمار النّخيل والأعناب : 258/1.

2- الباجي : المنتقى : 158/2.

3- هو عبد الرّحمان بن القاسم العتقي : عياض : ترتيب المدارك : 432/2. مخلوف : شجرة النّور : 58، رقم 24.

4- سحنون : المدّونة : 283/1.

5- خليل : المختصر بشرح الآبي : جواهر الإكليل : 126/1.

6- النّهضة : ع : 3688 : 26 صفر 1354 / 1935.

الفتوى رقم : 38
تقدير النّصاب بالدّرهم الشرعيّ

السّؤال : هل مقدار الدّرهم الشرعيّ هو المعبّر عنه بدرهم النقد ، وهل هو مساو لدرهم الكيل.
قال السّائل : « فقد كنت قرأت في بعض الجرائد التّونسية منذ مدّة مقالا أثبت فيه كاتبه، أنّ هنالك نوعا من الدراهم يسّمى درهم الوزن، فالمطلوب الإفادة في حكم المعتمد منهما في النّصاب[1] ؟

الجواب : إنّ الذي يعتمد في تقدير النّصاب هو الدرهم الشرعيّ ، وهو الذي يساوي ثلاثة غرامات من الفضّة الخالصة، وهذا الدّرهم هو المسّمى بدرهم الكيل، وإنّما سمي بـدرهم الكيل، لأنّ الـخليفة عبد الـملك بن مـروان (705/86) جعل الدّرهم الشرعيّ هو وحدة المكاييل.

قال الشّيخ البّناني[2](1750/1163) في باب الزّكاة : الدّرهم الشرعيّ هو المسّمى بدرهم الكيل، وهو خمسون حبّة من مطلق الشّعير، وسمّي درهم الكيل؛ لأنّه بتكييل عبد الملك بن مروان وبتحقيقه، ولأنّه تقدّر به المكاييل الشرعيّة من أوقية ورطب وصاع و مدّ[3].أمّا درهم النّقد، فدراهم النّقد شتّى في عصور مختلفة كما هي الحال في المكاييل، والدّرهم الشرعيّ هو درهم من دراهم النّقد في عصر الدّولة الأمويّة والدّولة العباسيّة، فدرهم النّقود ودرهم الكيل في الأصل شيء واحد ثمّ طرأ الاختلاف الذي لا ينضبط[4].

1- قدّم السّؤال ضمن مجموع في فتوى : زكاة الأموال بيان و تكميل : النّهضة – الهداية.م.س

2- هو أبو عبد الله محمّد بن عبد السّلام : مخلوف : شجرة النّور : 353 ، رقم : 1408 – كحالة: معجم المؤلفين : 168/10.

3- البّناني محمد : حاشيته على الزّرقاني على خليل : 139/2.

4- ابن عاشور : فتوى زكاة الأموال بيان وتكميل : النّهضة : ع 3688 : 26 صفر 1354 / 1935 : الهداية : 11، ج7 : 1357 / 1938 : 580. م الهداية : ع ، 1 س 3 : رمضان 1395 / أكتوبر 1975 : 23.



الفتوى رقم : 39
النّصاب بالمكيال التّونسي

السّؤال : هل نصاب الحبوب والثّمار المقدر في فتواكم كان بالمكيال التّونسي الذي هو قفيزان و نصف؟[1]

الجواب : إنّ النّصاب هو ما بيّنته في الفتوى[2] المبنيّ على التّقدير الشّرعيّ على المذهب المالكي، المستند إلى صاع المدينة المعروف بصاع النّبي صلّى الله عليه وسلّم، الذي سمّاه الإمام مالك رضي الله عنه في الموطأ بالمدّ الصّغير والمدّ الأوّل[3].

ويقابله المدّ الأكبر وهو المدّ الهاشمي، منسوب لهشام بن إسماعيل المخزومي (706/87)، أمير المدينة في خلافة عبد الملك بن مروان رحمه الله، وهو يساوي مدّين من المدّ النبوي[4]، والنّصاب خمسة أوسق شرعيّة[5]، وهي ستّة أقفزة و ربع قفيز بالقفيز الشرعيّ، وذلك المقدار قد صيّرناه إلى المكيال التّونسي الرّسمي، ولا التفات إلى غير ذلك من التقادير؛ إذ ليست مستندة لأصل يعتمد عليه، ولا كلام لمن لا يصار إليه، هذا وإنّ أسماء المكاييل والموازين غير منضبطة المسّميات، ولا متّحدة في بلدان الإسلام، وحسبك كان لنا في القطر التّونسي في القديم عدّ

1- قدّم السّؤال ضمن مجموع في فتوى : زكاة الأموال بيان وتكميل : النّهضة – الهدية : 1935.م.س

2- راجع فتوى مقدار الصاع النّبوي.

3- الموطأ : السيوطي : تنوير الحوالك شرح على موطأ مالك : باب مكيلة زكاة الفطر : 268/1.

4- ابن ناجي : شرح الرّسالة : 77/2 . شرح التّفريع : 95 ب مخطوط بدار الكتب الوطنيّة.

5- عن أبي سعيد الخدري عن النبيّ صلّى الله عليه وسلّم قال : «ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة» مسلم بشرح النّووي: كتاب الزّكاة : 50/7.

مكاييل وموازين تتحّد أسماؤها وتختلف مسمّياتها باختلاف بلدان القطر، واختلاف الأشياء المكيلة والموزونة، إضافة إلى ما بين مماليك الإسلام من الاختلاف، فهنالك المدني والمكّي[1] والبغـدادي[2]، والشّـامي والـقرطبي[3] والمـصري والتّركي وفروعها.

وفي القطر التوّنسي في القديم يوجد القفيز التّونسي السّوسي لكيل الزّيت، ويوجد الرّطل العطّاري والخضّاري[4]، فالمرجع إذا إلى التّقدير الشرعيّ ، فهو الذي يوضّح الواجب بين هذه الاختلافات[5].

1- خليل : المختصر بشرح الآبي : 1 / 124.

2- القاضي عبد الوهاب : التّلقين : 5، ابن راشد : اللبّاب : 37 . الآبي : جواهر الإكليل 1 /124

3- ابن رشد : المقدّمات : 223/1 . ابن جزي : القوانين الشرعيّة : 123.

4- مكيال العطّار والخضّار.

5- ابن عاشور : زكاة الأموال بيان وتكميل : النّهضة : ع 3688 : 26 صفر 1354 / 1935. الهداية : م 7، ج11 : 1357 / 1938 : 376 وما بعدها—م الهداية : ع 1 ، س 3 : رمضان 1395 / أكتوبر 1975 : 20.

الفتوى رقم : 40
نصاب زكاة الذّهب والفضّة حسب الموازين العصريّة

السّؤال : ما نصاب زكاة الذّهب والفضّة حسب الموازين العصريّة، مع الأخذ بعين الاهتمام ما في النقود الذّهبيّة؟[1]

الجواب : كتب بعض السّائلين كتابًا يقتضي أنّه لم يتضّح له تحقيق تقدير نصاب الذّهب والفضّة، على ما في السّكة وغيرها من الخلط، وأطال في تقرير أشكاله واعتذر، ولمّا كان جوابه بالتّفصيل يخرج بنا إلى التّطويل، فلنبيّن له باختصار ما يزيح إشكاله.

فأمّا نصاب الذّهب فهو أربعة وثمانون غرامًا من خالص الذّهب غير المخلوط[2]، ولمّا كانت السّكة الذّهبيّة المشهورة في الممالك المستحدثة اليوم، مخلوطة بنسبة عشر نحاسا منضمّا إلى تسعة أعشار ذهبا، فإنّ الأربع والثمانين غراما من الذّهب الرائج اليوم، فيها ثمانية غرامات وأربعون سانتيغراما نحاسًا، وفيها خمسة وسبعون غرامًا وستّون سنتيغرامًا ذهبًا.

فليصير جميع المقدار ذهبًا خالصًا، يلزم أن يضاف عليها ما ينقصها من الذّهب وهو الغرامات 8.40 فتصير الغرامات 92.40 من ذهب الوقت، فيها 84غ ذهبًا خالصًا، وباقيها نحاس لا عبرة به[3].

1- قدّم هذا السّؤال ضمن مجموع في فتوى : زكاة الأموال بيان و تكميل : النّهضة – الهداية : 1935.م.س

2- في الزّحيلي : 85 غرام باعتبار الدّرهم العربي : الفقه الإسلامي وأدّلته : 759/2.

3- في الزّيلعي نقلاً عن الفتاوى الهنديّة : إنّ الذّهب المخلوط بالفضّة إن بلغ نصاب الذّهب وجبت فيه زكاة الذّهب، وإن بلغت الفضّة نصاب الفضّة وجبت فيها زكاة الفضّة، وهذا إن كانت الفضّة غالية، و أمّا إذا كانت مغلوبة، فهو كلّه ذهب؛ لأنّه أعزّ وأغلى قيمة : 179/1.

وأمّا نصاب الفضّة فقد وقع للسّائل فيه اشتباه، ولزيادة البيان نقول : قد قرّرنا أنّ نصاب الفضّة ستمائة غرام من الفضّة الخالصة، وإنّ الغرامات السّتمائة الرّائجة اليوم فيها تسعة و تسعون غرامًا نحاسًا، فليصير مقدار نصاب الفضّة خالصة، يلزم أن يضاف إليه ما نقصه من الفضّة خالصة وهو الغرامات 99، فيصير المجموع 700 غرام من فضّة اليوم، فقدّرناه بفرنكات 140 بناءً على أنّ الفرنك هو 5 غرامات من الفضّة.

وأمّا تقدير ذهب تونس المعبّر عنه «بذوق تسعة» فقد بيّناه على التّقريب، وأنّه نصف قيمة الذّهب الرّائج تقريبًا؛ إذ ليس لنا مستند نعتمده في تحقيق نسبة خلطه، فإنّه ليس داخلا في التعاليم المضبوطة في كتاب الحساب العصري، ولذلك نقدّر نصابه بضعف نصاب الذّهب الرّائج تقريبًا، أعني 84.80 غرامًا[1].

1- ابن عاشور : زكاة الأموال بيان وتكميل : النّهضة : ع 3688 : 26 صفر 1354 / 1935. الهداية : م 7، ج11 : 1935/1354 : 578 وما بعدها. م الهداية : ع 1 ، س3 : رمضان 1395: أكتوبر 1975 : 22.

الفتوى رقم : 41

الزّكاة في النّقدين والأوراق الماليّة

السّؤال : متى يجب الزّكاة في النّقدين والأوراق الماليّة؟[1]

الجواب : الحمد لله و الصّلاة والسّلام على سيّدنا محمّد وعلى آله وصحبه.

أمّا بعد، فقد اصطلح أهل تونس أن جعلوا يوم عاشوراء هو يوم إخراج زكاة أموالهم، والظاهر أنّهم عدّوا في ذلك أنّ المحرم هو مبدأ السّنة العربيّة الإسلاميّة الهجريّة، فكان النّاس في هذه الأقطار يبتدئون فيه عقود الشّركات التّجاريّة، و تنتهي عنده المحاسبات بين الشّركاء وتقويم سلع التّجارة.

ولعلّهم في تعيينهم شهرإخراج زكاة الأموال، تابعون لاصطلاح سابق في صدر الإسلام، يشير إليه مارواه مالك رحمه الله في الموطإ في باب الزّكاة في الدّين، أنّ عثمان بن عفّان رضي الله عنه كان يخطب في شهر رجب فيقول : «هذا شهر زكاتكم يعني شهر رجب، فمن كان عليه دين فليؤدّي دينه حتّى تحصل أموالكم فتؤدّون منه الزّكاة»[2].

فيزول الإشكال الذي عرض لشّراح الموطإ على هذا الحديث، ولولا أنّهم اعتبروا[3]هذا المعنى كما اعتبره الذين خاطبهم الخليفة الثّالث، لما جاز لأحد تأخير زكاته إلى وقت معيّن،إذ كان مضى على النصاب عنده عام كامل.

فغلب اصطلاح أهل التجارة والقراضات بين النّاس، فاعتقد العموم أنّ عاشورا هو نهاية مرور

1- قدّم السّؤال ضمن مجموع : الزّهرة : ع 7487.

2- مالك : الموطأ : السّيوطي : تنوير الحوالك : باب الزّكاة في الدّين : 246/1.

3- في الفتوى التي نشرتها م الهداية : ولو لا أنّ أهل تونس تلي القديم.

حول الزّكاة بالنّسبة لجميع الأموال، وتناسوا كون مرور الحول على نصاب زكاة الأموال المقتنى، مختلفا باختلاف أوقات اجتماع نصاب المال عند أربابه، والأمر سهل إذا عسر ضبط الأوقات بالنّسبة لغالب النّاس، وقد سئلت عن مسائل كثيرة من الزّكاة في العام الماضي[1]، لا سيما حين درّست كتاب الزّكاة من الموطإ ورأيت كثيرا من الإشكالات تعرض للنّاس في هذا الباب، فرأيت أن أنشر بيانا لما يكثر الاحتياج إلى معرفته من أحكامه.

الزّكاة من أركان الإسلام، وبها تتقوّم مصالح المسلمين العامّة، ويعال فقراؤهم، بالمحافظة على دفعها تسلم الجامعة الإسلاميّة من عدّة أخلال اجتماعيّة، وهي واجبة في النّقدين والحبوب والثّمار وسلع التجارة، والدّيون الثابتة في ذمم موثوق بها ممكن خلاصها و في الحيوان[2].

فأمّا زكاة النّقدين فهي في الذهب والفضّة المسكوكين، وفي قطع الذّهب والفضّة غير المعدّة للباس المأذون فيه شرعًا، وإذا مرّ عليها حول، وهي في ملك صاحبها، فأمّا الذهب فتجب فيه الزّكاة إذا بلغ منه مقدار عشرين دينارًا فصاعدًا، مضى عليها الحول، والدّينار وزنه أربعة غرام وعشرين سانتيغرامًا من الذّهب الخالص غير المخلوط، وحيث كانت السّكة الذّهبيّة في ممالك العالم المتمّدن مخلوطة، على نسبة تسعة أعشار ذهبًا وعشر نحاسًا، فيكون نصاب سّكة الذّهب اثنين وتسعين غرامًا، وأربعين سانتيغرامًا[3] من سكّة الذّهب المعروفة اليوم، أعني مقدار 285 فرنكًا فصاعدًا، وإن كان الذّهب أكثر خلطًا بالنّحاس كذهب تونس، يكون النّصاب منه ضعف هذا المقدار أعني 84 غرامًا و80 سانتيغرامًا[4]، ويخرج المزّكي من جملة ما عنده من الذّهب ربع العشر، أي 2.5% بعبارة أهل العصر.

وأمّا الفضّة فنصابها مائتا درهم[5] والدّرهم وزنه ثلاثة غرامات من الفضّة الخالصة، وحيث

1- سنة 1350 / 1931 حيث كان الشّيخ الإمام باش مفتيا مالكيّا ومدّرسا بالجامع الأعظم.

2- راجع سحنون : المدّونة :208/1 وما بعدها. ابن رشد : المقدّمات : 209/1 وما بعدها. البخاري : محاسن الإسلام : 14-18. الدّهلوي : حجّة الله : 39/2 و ما بعدها. جماعة : الفتاوى الهنديّة : 170/1 و ما بعدها.

3- علّقت م الهداية بقولها : ولكن نتيجة الحساب قد تحتاج إلى تعديل جزئيّ أن يكون النصاب 93,33 من غ لا 92,40.

4- تبعا للتعليق السّابق يكون الضّعف 186,66 غ.

5- خليل : المختصر بشرح الآبي جواهر الإكليل : 126/1.

كانت الفضّة المسكوكة في الممالك المتمّدنة مخلوطة بنسبة ثلاثة وثمانين جزءا، ونصف في المائة من الفضّة وستة عشر جزءا ونصف في المائة من النّحاس، فنصاب الفضّة ستمائة غرام فضّة خالصة، فإذا زيد عليها ما يعدل ما في الفضّة من الخلط، يكون نصاب الفضّة 700غ بفضّة زماننا يعني 700 فرنك من سكّة فرنسا وتونس فصاعدًا، فيخرج المزّكي عن ذلك ربع العشر أي 2.5%.

وأمّا تذاكر البانكة المعبّر عنها بالكوارط فإنّها تعدّ مقاديرها المرسومة عليها بنسبة الخمس من قيمة الذّهب والفضّة، فالكوارط المرسومة باللّيرة مثل كوارط انجلترا ومصر تعدّ خمس قيمة الذهب، والكوارط المرسومة بالفرنك تعدّ خمس قيمة الفضّة مثل كوارط بنك فرنسا والجزائر.

فالنّصاب من كوارط بنك فرنسا والجزائر هو مقدار سبعمائة فرنك فأكثر من الكوارط، ويخرج منها ربع العشر أي 2.5%. وذلك لأنّ الكوارط في الأصل بمنزلة حجج ديون أمانات عند شركات البنوك، مع إمكان قبض خمس مقدار ما يرسم بها من ذهب أو فضّة في كلّ وقت، فبذلك كان لها حكم المال الخاصّ على قول ابن القاسم رحمه الله[1]، في مثل هذا النّوع من الدّيون حسب تحقيق نحارير المذهب، كابن عبد البرّ[2](1071/462)[3] وابن رشد[4] وخليل[5] وابن عاشر[6].

ثمّ هذه الدّيون المعبّر عنها بكوارط البانكة، بلغت بقوّة الثّقة بالشركات المدينة بها، وضمان الحكومة فيها إلى حدّ أن صار لها من الرّواج بين النّاس مثلما للنّقدين، فكانت جديرة بأن تأخذ حكم النّقدين مع اعتبار قيمة صرفها الذّهبي في الأسواق المالية من العالم ؛ إذ الأحكام

1- سحنون : المدوّنة : 217/1. ابن رشد : المقدّمات : 219/1.

2- هو أبو عمر يوسف بن عبد البرّ : الذهبي : التّذكرة : 306/3-309. ابن العماد : شذرات الذّهب: 314/3-316.

3- ابن عبد البرّ : الكافي : 293/1.

4- ابن رشد : البيان والتّحصيل : 409/2 و ما بعددها .

5- خليل : المختصر : حاشية الآبي م.س : 128/1.

6- ابن عاشر : المتن : 15.

منوطة بالمعاني لا بالأسماء[1].

وقد قال ابن رشد رحمه الله : «إذا استقامت المعاني فلا عبرة بالألفاظ»[2].

1- هذه قاعدة فقهيّة علّل بها الشيخ الإمام حكمه، وهو بلا شك من أهل التّقعيد.

2- الزّهرة : ع 7487 : 10 محرّم 1351/ 1932.م الهداية التّونسيّة : ع 1 ، س3 : رمضان 1395 : أكيوبر 1975 : 17 -18.

الفتوى رقم : 42

لحوق الأوراق النّقديّة بأصناف الزّكاة

السّؤال : هل تلحق الأوراق النّقديّة بالأصناف المزّكاة أو المعفاة من الزّكاة؟

الجواب : أمّا بعد، حمدا لله على ما شرّع من سننه وأحكامه، وقيّض للفقه والدّين من جهابذة أعلامه، وكشف لهم مشكل المعاني مسفرا عن لثامه، والصّلاة والسّلام على رسوله غيث الكون المخمد لقتامه، والمقرّب دين الفطرة على أطراف تمامه، وعلى آله وأصحابه الواقفين عند حدوده المتّسمين باتّسامه، فقد كثر في أندية أهل العلم دور الكلام على إجراء الزّكاة في الأوراق الماليّة، وكثر التردّد في إلحاقها بالأصناف المزّكاة أو المعفاة، فتوقّف كثير من الطائفة العلميّة في محصولها بإلحاق فروعها بأصولها، وقد تقدّم إلينا بعض الأصحاب والأبناء الأنجاب، في أن نكتب في ذلك ما قرّرناه لهم غير مرّة، فوجب أن نقيّد لهم ما أحاط به العلم، وبلغ إليه الفهم، وقد كتبنا في تفريع ذلك ما فيه نقنع لمن يروم الوقوف عند القواعد المسلّمة في كتب الفروع، ونشر ذلك بجريدة الوزير الغرّاء[1]، وبقيت لنا لمحة شطر مقصد الشّريعة من الزّكاة، أردنا أن نقدّمها أيضًا لأهل النّظرحتّى ينبجس لكلى الفريقين شرب محتضر، فنقول :لا شكّ أنّ لهذه الحوادث المكان الأسمى لدى علماء الفقه في الدّين؛لأنّ عبء الخطإ فيها محمول على عواتقها، كيف وقد أودعت لديهم أمانة حفظ الدّين وفهمه، ليؤدّوها في أمثال هذه الأحوال؟

وهل يظهر مصداق كون الشّريعة الإسلاميّة صالحة لكلّ زمان ومكان، إلاّ لما تستنبطه أفهام علمائها، فإنّ الفقيه في الدّين هو أحقّ النّاس بأن يكون عالمًا بحاجات أهل زمانه ومصالحهم،

1- جريدة الوزير : ع 25 ربيع الثّاني 1339 / 1920.

والحريص على حفظ مقاصد الشّريعة بتفصيل مجملاتها ؛ لأنّ أسس الدّين قد أحكمها الله تعالى يوم قال : ﴿ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ ﴾[1]، وتفاريع قواعد الأحكام قد كفانا مهامها الأيمّة المجتهدون رضي الله عنهم، وتعذّر أو كاد الالتحاق بشأنهم، غير أنّ هناك مقاما لا مناص للعالم الفقيه من الثّبات به، ألا وهو مقام الإلحاق المعبّر عنه بتحقيق المناط، المعرّف عند أصول الفقه بأنّ إثبات العلّة في آحاد صورها[2]، والمعبّر عنه عند الفقهاء بتطبيق الكليّة على الجزئيّة، وهو النّوع من الاجتهاد الذي لا ينقطع مادام دين الإسلام ودامت له علماؤه، ولقد اشترط الأصوليّون في المجتهد أن يكون قد أحاط بمعظم قواعد الشّرع ومارسها، بحيث اكتسب قوّة يفهم بها مقصود الشارع ممّا شرّعه[3]، ولا يخفى لزوم اشتراط مقدار من هذا المعنى في الاجتهاد الصّغير، أعني تحقيق المناط[4] ؛ لأنّ الأحكـام متشابهة، ولا يكـاد يميّزها إلاّ من حصلت له تلك الملكة بمقدار الاستطاعة[5].

ولو أنّ أهل العلم اصطلحوا على الاجتماع عند حلول هذه المشكلات وتدارسوها وتفهّموا فيها، حتّى يصير قولهم فيها سواء، وكلمتهم واحدة، ثمّ أوقفوا النّاس عند مرسى سفائن أفهامهم من بحار الشّريعة، لكفوا النّاس همّ التّرداد وأغنوهم عن متابعة من يهيم في كلّ واد.

-مشروعيّة الزّكاة:

من المقرّر أنّ الله تعالى شرع الأحكام لمصالح الخلق وحفظ نظام العالم لقوله تعالى : ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾[6]، وعليه الأحكام الشرعيّة منوطة بحكم وعلل ترجع إلى حفظ مصلحة أو درء مفسدة. قال الشاطبي في أوّل كتاب المقاصد من الموافقات : «إنّ اختيار أكثر الفقهاء أنّ أحكام الله تعالى معلّلة بمصالح العباد، والمعتمد في ذلك استقراء الشّريعة ؛ إذ وجدناها تعلّل تفاصيل الأحكام نحو قوله تعالى :

1- سورة المائدة : 3.

2- أمثلة من المسالك في إثبات العلّة : ابن الحاجب : المنتهى : 178 وما بعدها. المحلّي : شرح جمع الجوامع : 262/1 وما بعدها.

3- ابن عاشور : مقاصد الشّريعة : 17 .

4- الشاطبي : الموافقات : 105/4. الخضري : أصول الفقه : 367 وما بعدها.

5- الشّاطبي : ن .م : كتاب الاجتهاد : 89/4 وما بعدها.

6- سورة الحديد : 25.

﴿ وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ ﴾[1]، وهو استقراء مفيد للقطع، وهو الذي ثبت به القياس والاجتهاد عند علماء الإسلام، وعليه فتكاليف الشّريعة ترجع إلى حفظ مقاصدها في الخلق، وهو الضروريّات والحاجيّات والتّحسينات وبسط ذلك بما لا حاجة إلى التّطويل»[2]. ثمّ قال في مسألة تليه: «وإنّ المصالح هي ما يرجع إلى قيام حياة جنس الانسان وتمام عيشه ونيل ما تقتضيه أوصافه»[3].

إذا تقرّر هذا فاعلم أنّ حكمة مشروعيّة الزّكاة هي المواساة، قال المازري في المعلم :»قد أفهم الشّرع أنّ الزّكاة شرعت للمواساة في مال له بال، ولهذا حدّ النصاب وكأنّه لم يرد فيما دونه محمل للفقير لسّد خلّته، حتّى ينتظم عيشه كما انتظم عيش الأغنياء، وحتّى لا يلجئه الاضطرار إلى ارتكاب ما يفضي إلى فساد النّظام»[4].

قلت : قد أومأ الشّرع إلى إنّ علّتها، أعني مظهر حكمتها، هو الغنى لما ورد في حديث ابن عبّاس أنّ رسول الله صلّى الله عليه وسلّم قال لمعاذ بن جبل لمّا أرسله إلى اليمن : «فاعلم إنّ الله افترض عليهم صدقة في أموالهم تؤخذ من أغنيائهم وتردّ إلى فقرائهم»[5]. فقوله : «تؤخذ من أغنيائهم» إيماء، وهو من مسالك التّعليل، وعرّفوه بأنّه اقتران الوصف بحكم لو لم يكن مسوقًا للتّعليل لكان ذكره عبثًا[6].

فالغنى هو قلّة الاحتياج للغير بالتّحصيل على واحد من ثلاثة أشياء :

-أوّلها : ما يدفع الحاجة بذاته كالطّعام الذي يستخرج من الأرض والحيوان، واللبّاس الذي يستنتج من الحيوان، قال تعالى : ﴿ وَالْأَنْعَامَ خَلَقَهَا لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَمَنَافِعُ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ ﴾[7] وقال تعالى : ﴿ وَمِنْ أَصْوَافِهَا وَأَوْبَارِهَا وَأَشْعَارِهَا أَثَاثًا وَمَتَاعًا إِلَى حِينٍ ﴾[8].

1- سورة البقرة : 179.

2- الشّاطبي : الموافقات : 8/2 و ما بعدها.

3- الشّاطبي : ن م : 25/2.

4- المازري : المعلم بشرح فوائد مسلم : 5/2.

5- جاء في البخاري : «فأخبرهم أنّ الله قد فرض عليهم صدقة تؤخذ من أغنيائهم فترّد إلى فقرائهم»، باب أخذ الصدقة من الأغنياء : فتح الباري : 357/3.

6- ابن الحاجب : المنتهى : 180. المحلّي على جمع الجوامع : 266/2. البّناني : على المحلّي على السّبكي 266/2.

7- سورة النّحل : 5.

8- سورة النّحل : 80.

– ثانيها : ما يدفع الحاجة بتعويضه كالقدر الزّائد على حاجة الانسان ممّا ذكرناه، فإنّه يستبدل ذلك القدر بغيره ممّا يحتاج إليه، وهذا أصل التّبايع وكان العرب يتبايعون بالتّمر والطّعام والحيوان، ويدفعون ذلك أثمانًا في العقّار، وصدقات في الزّواج، ويتداينونها ويقضون بها الدّيون، وكان لهم مع ذلك الفضّة والذّهب وهو أقلّ.

قال زهير[1] (13/609) :

بعض الكلوم بالمئين فأصبحت   ينجمها من ليس فيها بمجرم

–ثالثها : ما اصطلح البشر على جعله عوضًا للأشياء، بحيث أنّ من يبذله يستجلبّ به ما يحتاج إليه، مهما دعت الحاجة بدون تريّث، وذلك النّقدان، فنتحصّل من هذا أنّ الغنى يكون إمّا بمال ثابت أو آيل إليه، واحترزنا بالثابت عمّا يسرع إليه الاضمحلال كالبقول والثّمار الرّطبة، وعمّا لا تتوفّر فيه الرّغبات في جميع الأحوال كالفواكه والتّوابل والعسل ، ويؤخذ من كلام الفقهاء ضابط لما اهتدينا إليه من حقيقة المال الذي يحصل به الغنى، وذلك أن يشتمل هذا المال على وصفين وقعا في كلامهم :

–أحدهما : أن يكون ذا بال. قال المازري : «إنّما شرعت المواساة في مال له بال»[2].

–ثانيهما : إنّ يكون قابلاً للنّماء ؛ لأنّ المال إذا لم يكن قابلاً للنّماء أخذ في النّقص فالنّفاذ، فيكون الغنى به نقصًا مضمحلاً.

و قال ابن العربي في القبس : «الزّكاة مختصّة بالأموال النّامية أو المعروضة لذلك»[3] وقال المازري في المعلم : «قيل سميت الزّكاة زكاة ؛ لأنّ أصل الزّكاة في اللّغة النّماء، وهو الزّيادة، والزّكاة أداء مقرّر على الأموال المعرّضة للنّماء»[4]. فمظنّة الوصف الأوّل هي التي أوجبت تقدير النّصب (جمع نصاب) حتّى يكون المال ذا بال نظرًا لقول المازري فيما تقدّم، وكأنّه (أي الشّرع) لم ير فيما دونه أي (النّصاب) محملاً (أي الزّكاة).

1- هو زهير بن أبي سلمى بن ربيعة بن رباح المزني : راجع مثلاً : الزّيات : تاريخ الأدب العربي: 61 وما بعدها.

2- المازري : المعلم بشرح فوائد مسلم : 5/2.

3- ابن العربي : القبس شرح موطأ مالك ابن أنس : 456/2.

4- المازري : ن. م : 5/2.

ومظنّة الوصف الثّاني هي التي أوجبت تخصيص الزّكاة بأجناس دون أخرى، والأجناس هي الحرث من حبوب وثمار مقتاتة كالتّمر والزّيتون، وزكاة هذا الجنس ثابتة بالقرآن في قوله تعالى : ﴿ وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ ﴾[1]؛ إذ الصّحيح أنّ الحقّ هو الصدقة المفروضة، وهذا أحد ثلاثة أقوال ذكرها ابن العربي في أحكامه، وقال : «إنّه رواية ابن وهب وابن القاسم عن مالك في تفسير الآية»[2]. والماشية وزكاتها ثابتة من السنّة، ولم يتعرّض لها القرآن، والعين من ذهب وفضّة ؛ لأنّهما قيمة الجنسين المتقدّمين، وزكاتها ثابت بعضها بالسّنة وهي الفضّة، وبعضها بالإجماع المستند للقياس وهو الذّهب، قال مالك رحمه الله في الموطإ : «السّنة التي لا اختلاف فيها عندنا أنّ الزّكاة تجب في عشرين دينارًا عينًا، كما تجب في مائتي درهم»[3]. فقال عليه ابن عبد البّر في التّمهيد : «إنّما قال السّنة عندنا إذ لم يثبت عن النّبي صلّى الله عليه وسلّم شيء في تحديد نصاب الذّهب، وما يروى في ذلك فهو رواية مقدوح فيها».

وقال المازري : «إنّما ذكر الفضّة في الحديث دون الذّهب ؛ لأنّ غالبّ تصرّفهم كان بها، فلذلك كان العمل في تحديد الذّهب على الإجماع»[4].

وقد اعتمد الصّحابة في تقدير نصابه على مقدار صرفه بالفضّة، ولذلك أشار في الموطإ بقوله: «كما تجب في مائتي درهم»[5]. الموجب للزكّاة. وقد أشار المازري إلى شرح معنى النّماء هذا في الأجناس المزكّاة، فقال : «إنّ منها ما ينمو بنفسه، وهو الحرث والماشية، ومنها ما ينمو بتغيير عينه وتقليبه كالعين»[6].

ويعني بتغيير العين دفع مقدار منه، يعني فيما اذا بيع يأتي بأكثر ممّا دفع فيه، وذلك بالتّقليب أي التّرويج.

1- سورة الأنعام : 141.

2- ابن العربي : أحكام القران : 757/2.

3- مالك : الموطأ : باب الزّكاة في العين من الذّهب والورق : تنوير الحوالك : 242/1.

4- المازري : المعلم : 6/2.

5- مالك : الموطأ : باب الزّكاة في العين من الذهب والورق : تنوير الحوالك : 242/1.

6- المازري : ن .م : 5/2.

وكما فهم من الشّريعة معنى تحديد النّصاب وهو الغنى، فهم منها أيضًا أنّ مرور الحول شرط في زكاة العين والماشية؛ لأنّه أمد يغلب فيه حصول النّماء، ولهذا لم يكن في الحبّ والتّمر؛ لأنّ النّماء يحصل عند حصوله.

قلت : وبمقدار تكرّر النّماء تتكرّر الزّكاة، ألا ترى الحبّ والتمر يزّكيان مرّة واحدة، ثمّ لا تعاد عليهما الزّكاة ببقائهما مدّخرين، بخلاف الماشية والعين فيزكّيان ؛ لأنّه مظّنة تكرّر النّماء فيهما.

هذا و قد ألحقوا بهذه الأجناس كلّ ما شاركها في الوصف، وهو كونه غنى قابلاً للنّماء أو معرّفًا لذلك مما لم ينصّ عليه في الكتاب والسّنة، وذلك بطريق القياس، وسواء في ذلك كان الوصف متحقّقًا في الخارج أو متحقّقًا في التّقدير، وذلك ديون التّجارة ونحوها كما يأتي تفصيله في زكاة الدّين.

قال ابن عبد البرّ في الكافي : «فمتى عرض لغيرها (الأجناس المتقدّمة) من العروض معناها، وذلك بالتّجارة وطلب النّماء، والزّيادة فيها حكم لها بحكمها»[1]، فيستخلص من جميع ما قدّمنا أنّ الزّكاة مشروعة لأجل الغنى الحاصل بالمقدار والنّماء، في أجناس يعدّ تحصيلها محصّلاً لما يحتاج إليه الإنسان، أو صالحًا للمعاوضة به مع الغير بما يحصل من الأمور المحتاج إليها، أو بكونه قيمة لطرد التّعامل بها، فكلّ مال من هذا القبيل يعدّ صاحبه غنيًّا في مصطلح جمهور البّشر، يجدر بأن يلحق بأقرب الأجناس لها شبها ممّا ورد النصّ فيه من الكتاب أو السّنة أو أقوال الأيمة، كما ألحق الصّحابة الذهب بالفضّة، وألحق الفقهاء بعدهم عروض التّجارة وديونها لقبولها للنّماء[2].

وقد نبّهنا الشّارع الحكيم على صحّة هذا المعنى بطريق قياس العكس، حيث أسقط الشّرع الزّكاة على الذهب والفضّة المتّخذين حليًّا، نظرًا إلى انقطاع معنى قصد النماء[3].

قال ابن العربي في أحكام القرآن عند قوله تعالى : ﴿وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ﴾[4] الآية. «إنّ قصد النّماء لما أوجب الزّكاة في العروض، وهي ليست بمحلّ لإيجاب الزّكاة، كذلك كان

1- ابن عبد البرّ : الكافي : 285/1.

2- سحنون : المدونة : 239/1. ابن رشد : المقدّمات : 225/1 و ما بعدها.

3- سحنون : ن . م : 211/1 . ابن رشد : ن . م : 235/1 – 236. ابن راشد : اللبّاب : 34.

4- سورة التّوبة : 34.

قصد قطع النّماء في الذهب والفضّة باتّخاذهما حليًّا يسقط الزّكاة فيهما، فإنّ ما أوجب ما لم يجب يصلح لإسقاط ما وجب».[1]

وقال في القبس : «فإذا خرج المال عن أصله من النّماء إلى القنية، فقد عدل به عن جهة النّماء[2]، فلذلك قلنا بسقوط الزّكاة في الحلّي المتّخذ للقنية، وعليه فلا يبعد أن يقول أحد مشروعيّة الزكاة في أوراق البانكة، زكاة النّقدين بأن تكون زكاتها أوسع من زكاة الدّيون، فتجب فيها في كلّ عام على قدر قيمة رواجها في الصّرف، حيث صار لها من الرّواج ما للنّقدين، وجعلت ثمنا للأشياء، وقصد بتقليبها النّماء، وكان تحصيلها غنى معتبرا، وهي وإن كانت في الأصل حجج تحمل البنوك بمقدار صافيها كما بيّناه في غير هذا.

ولكن بما عرض لها من ثقة النّاس بملأ المدين بها مع ضمان الحكومة، وإجرائها مجرى النّقدين في الرّوائج، كانت لذلك كالنّقدين، إلاّ أنّ رواجها خاص بحكومتها أو بالبلاد التي لحكومتها فيها اعتبار قوّي، وهذا تفصيل ما ألمحنا إليه فيما كتبناه سلفًا بقولنا : «على أنّ هذا الرّواج لا يخرج ماهية الدّيون عن أصلها الشرعيّ وإذا لم يزدها قوّة لا يكسبها ضعفًا»[3].

إذ نبّهنا بذلك على أنها أجدر بالزّكاة من أقوى أصناف الدّيون التي نصّ عليها المتقدّمون؛ لأنّها تفوقها بالرّواج لنردّ خطأ من اعتقد أنّ ذلك لرواج يخرجها عن صفات الدّيون المنصوص على زكاتها، ويقرّبها شبهًا بالجلود التي يضربها السّلاطين عند إفلاس خزائنهم ويظلمون الرّعايا. يجبرهم على ترويجها، وليس يلزم بحسب التعقّل انحصار ثمنية الأشياء في خصوص الذهب والفضّة، معدنين يشاركهما في المعدنيّة الرصاص والصفّر-النحاس- ويشاركهما في اللّون واللّمعان الزّجاج وغيره، ولذلك لم يكن لهما فضيلة إلاّ باصطلاح البشر على جعلهما ثمنيين للأشياء من قبل كتابة التّاريخ.

ولا شكّ أنّ ذلك ناشئ عن صعوبة التّعارض بالأعيان، لما فيها من عسر التّجزئة ومن ثقل الحمل، ومن اختلاف الأغراض مع ما في الذهب والفضّة من الرّغبة للتجمّل بهما من قديم تمدّن البّشر.

1- ابن العربي : أحكام القرآن : 931/2.

2- ابن العربي : القبس : شرح موطأ مالك بن أنس : 475/2 وما بعدها.

3- انظر الفتوى الموالية.

ولاشكّ أنّ الذي يستفضل أشياء عن حاجته يميل إلى التّرف، فكان من التّرف عندهم التجمّل بالذهب والفضّة لجمالهما، ولقلّة المقدار الموجود منهما في العالم.

ولذلك رغب فيهما من كان متفضّلا فباع ما فضل عنه بمقدار منهما، فإذا احتاج لأصول الأشياء باع ما لديه من الذّهب والفضّة للمتفضّل بمقدار ما يحصل به على محتاجه.

فبتكرر هذا التعلّل تعورضا في التّعارض فصار الثّمنيين، ألا ترى أنّ المتقدّمين كانوا يتعاملون بهما نقارا ومصوغين، ثمّ شاع ذلك مع تقادم العصور حتّى تنوسي المقصد، وحتّى أشربت نفوس النّاس حبّ هذين النّقدين لذاتهما، وتنوسي السّبب لكونهما صارا علامة على التفضّل والغنى، وتعاقدت الضّمائر على اعتبارهما ثمنين لسائر الأشياء، وصار التعامل بأعيان الأشياء المعبّر عنه بالتّعارض يقلّ رويدا رويدا، بمقدار تقدّم الحضارة في عصر أو قطر، ويكثر التعامل بالنّقدين، وإنّما لم يقع التعامل بغيرهما ممّا هو دونهما كالرصاص والنّحاس لكثرة وجوده، فلا يمكن حصر مقداره حتّى تنضبط الثّروة ؛ إذ يمكن لكلّ أحد أن يقطع منه كميّة ذا ثروة و ذلك فساد ؛ إذ المراد أن تكون الثروة حقيقة لا تحصل إلاّ في مقابل بذل الأشياء، ولم يقع التعامل بما فوقها كاللؤلؤ والحجارة الكريمة لعزّ وجودهما، فلا يحصل من الكميّة الرائجة منهما ما يسدّد أثمان الأشياء.

ثمّ إنّ للذّهب و الفضّة بعد ذلك خصائص مبيّنة في علم الاقتصاد السياسي ؛ منها سهولة التّجزئة، ومنها عدم قبولهما لاضمحلال عينهما لطول الزّمان عند الخزن أو الدّفن في الأرض، ومنها اتّخاذ جنسهما في الصّفة ما لم يضف إليهما غيرهما بخلاف غيرهما فإنّ منه الجيّد والرّديء ومنه عسر تدليسهما لظهور الغشّ عليهما بسهولة[1]. وفي هذه الأوصاف ربما فارقتها تذاكر البنوك، إلاّ أنّ هذه الأوصاف يشبه أن تكون أوصافا طرديّة لا مدخل لها في التّعليل لمشروعيّة الزّكاة. والله أعلم[2].

1- المقدّم : المنجي : العملة : ملفات في التّربية المدنيّة : 86 وما بعدها.

2- الفجر : م 1 ، ج11 : رمضان 1399 / 1921.

الفتوى رقم : 43
زكاة «تذاكر البانكة» الأوراق الماليّة

السّؤال : هل تجب الزّكاة في الكوارط الماليّة أم لا؟ وهل تعدّ كزكاة النّقدين أو العروض أو رقاع الدّين؟[1]

الجواب : الحمد لله : طالعت في م. الهداية الإسلاميّة الغرّاء في جزئها 11 من م 2 ص 625، سؤالاً عن حكم زكاة الأوراق الماليّة حرّره السّيد فهمي أبو كرورة. ولكون هذه المسألة من أجلّ المسائل التي يتطلّع أهل الإسلام لمعرفة حكم الشرع فيها، لانتشار التعامل بهذه الأوراق، رأيت من المتعيّن الجواب عن هذا السّؤال على حسب قواعد المذهب المالكي، بغاية ما يمكن من قلّة التّطويل، وإن كان هذا الغرض يحتاج إلى إفاضة القول فيه في مناسبة أخرى[2].

لمّا كان تصوّر المحكوم عليه، بكونه ممّا يجب تقديمه قبل التّصدي لتفصيل أحكامه، فمن الواجب أن نبسط ماهية هاته الأوراق المعبّر عنها عندنا بتذاكر البانكة، حتّى يكون إلحاق الأحكام بها بعد ذلك أمرا سهلا، لا يكلّفه عملا جزلا، ويكون القول في ذلك قولا فصلا، ما هي البّانكة وأوراقها؟

البانكة كلمة «طليانيّة»، وهي في اللّغة الفرنسية «بنك»، والجميع بانكات أو بنوك، ومسّماه في الأصل محلّ الصّرف، إلاّ إنّ الصيارفة توسّعوا بالتّدريج في صناعتهم، فارتقوا بسبب ثقة النّاس بهم إلى أن صاروا زيادة على تصريف النّقود، يقبلون الأمانات والأموال المراد توجيهها للبلدان

1- نشر السّؤال بجريدة العصر الجديد 1338 / 1920 ونشر على م الهداية : ج 11، م 2 / 625 من طرف فهمي أبو كرورة.

2- م الهداية : ج 6 ، م 4 رجب : 62.

القاسية، فيحوّلون دفعها على شركائهم في تلك البلدان، ويسلفون الأموال برهن وغير رهن، ويشترون الدّيون فينحالون على المدينين في مقابل إسقاط قليل، فصار محلّ الصرف المسّمى بالبانكة محلّ مساعدات ماليّة، وانقسمت البنوك بحسب اشتغالها إلى ثلاثة أقسام :

1- مستودعات تأمن فيها الأموال، وللتّرغيب في الإتيان بالأموال إليها تعطي لأرباب الأموال أرباحا قليلة تتحصّـل من التجارة بها.

2- مصارف لتمويل أوراق ديون أو صكوك أو ضمانات، أو تصريف نقود البلاد الأجنبية النّاقصة رواجا في مقابل إسقاط من الأصل.

3- مروّجات أوراق، بمعنى أن تجعل رأس المال من الذهب متحصّلا ممّا دفعه المؤسّسون، بالاشتراك أو بوضع الحكومة لها بأيدي أناس مكلّفين بها، ثمّ تروّج أوراق ذات قيمة معيّنة، تكثر منها بما يتجاوز مقدار رأس المال على نسبة مصطلح عليها، داخلة تحت القوانين الاقتصادية، تسلّم تلك الأوراق بيد من يأتي لها بمال، يطلب توجيهه لجهة من البلاد التي بها فروع لتلك البانكة، أو لمن يريد استخفاف حمل أو نحو ذلك، على شرط أنّها تدفع لمن يريد قبض المقدار المرسوم على تلك الورقة نقدا عندما يريد ذلك[1]، وتروّج كثيرا منها أيضًا بين شراء سلعة أو إسلاف النّاس برهن أو في تجارة، وذلك كلّه على معنى أنّ حاصل تلك الأوراق له على البانكة، دين بمقدار ما رقم عليها من القيمة.

ولّما كان من المحقّق أن لا يتمالأ النّاس على تصريف جميع الأوراق دفعة واحدة، كان المقدار الموجود من النّقد بخزينة البانكة يفي بتصريف ما يعتاد تصريفه يوميا، فلذلك لم يكن مانع من ترويج أوراق بأكثر من رأس مال البانكة : فتحصل من ذلك التّرويج أرباح كثيرة تناسب المقادير الحاصلة من جميع الأوراق، مع أنّ رأس المال على الواقع دون ذلك.

وقد يعرض من الأزمات ما يقتضي تعطيل الدّفع، إمّا لإفلاس البانكة أو لوضع الدّولة يدها على النّقود التي بها في أوقات الحروب؛ لصرفها في التّجهيزات ونحوها ممّا لا بدّ فيه من المال، والحساب يكون بعد انتهاء الأزمة.

1- المنجي المقدّم : البنوك : ملفات في التّربية المدنيّة : 78-79.م.س.

وهذا النوع الثّالث من البنوك يتعاطى أعمال القسمين الأوّلين أيضًا، وكلّها إمّا تكون من تأسيس الشّركات أو أفراد التجار، أو تؤسّسها الدّولة نفسها مثل البنك الفرنساوي[1].

والقسم الثّالث منها الذي يروّج أوراقا لا بدّ له من ضمان الحكومة واطّلاعها على مقدار رأسمالها، وعلى برنامج نظامه مع الاتفاق معها على المقدارال الذي يمكن ترويجه من الأوراق، على نسبة مصطلح عليها عند علماء الاقتصاد بين رأس المال والتّرويج، لتحصل بمراقبة الدّولة لها و ضمانها في أعمالها، ثقة النّاس بالأوراق التي تروّجها، فتروّج بينهم رواج نقدين، ويدخل المدّلسون لأوراقها تحت قانون العقوبات الصارمة المؤسّسة لمدلسّي النّقود.

فتذاكر النقود هي أوراق ماليّة مقدّرة بمقادير من السّكة الرائجة، ويستحقّ حاملها قبضها من البانكة المروّجة لها، ولها رواج النقود في البلد الذي تأسّست فيه، بحيث إنّها حجج ديون مضمونة حالة محصّلة على ثقة النّاس في الوفـاء بها، وتيسير استخـلاص ما فيها في كلّ وقت إلا في أحوال نادرة الحصول.

- حكم زكاة الأوراق النّقديّة المعبّر عنها بتذاكر البانكة :

علمت أنّ أوراق البّانكة حجج ديون، فتأخذ في الزّكاة أحكام زكاة الدّين، وزكاة الدّين ملحقة بزكاة النّقدين، إذ الدّين شيء له قيمة من النّقدين[2]. وكان شأن الدّين أن يزّكي كلّ سنة؛ لأنّه مال ثبت بمنزلة عين مكنوزة، إلا أنّ الشارع رخّص أن لا يزّكي في بعض أحواله، حتّى يقبض الدّين خشية أن يعترضه ما يمنع قبضه كما علّل به أشهب رحمه الله[3]. ونقل ذلك ابن شاس في كتاب الجواهر[4].

والدّين باعتبار إجراء الزّكاة فيه خمسة أقسام : دين من وديعة ودين من تجارة، ودين من قرض ودين من فائدة ودين من غصب.

1- تأسّس هذا البنك سنة 1884 ثمّ وقعت تونسته : المقدّم : البنوك : 81.

2- في الهداية ، إذ الدّين مال متّقى بذمة المدين يمكن الوفاء به عند طلبه أو لأجل فهو مال وغنى معتبر: ج 4 م 4 : رجب 1348 : 64.

3- ابن رشد : المقدّمات : 221/1. الزحيلي : الفقه الإسلامي وأدلّته : 768/4 و ما بعدها.

4- عقد الجواهر الثمينة : 325/1 ما بعدها.

فأما دين الوديعة، وهو المال الذي تحت المودع، فحكمه أن يزّكيه الـمودع -بالكسر- لكلّ سنة تمرّ على أصل اكتساب نصابه، كما صرّح بذلك ابن عبد البرّ في الكافي[1].

وأما دين التجارة فلا يخلو إمّا أن يكون صاحبه التاجر مديرًا أو محتكرًا، فالمدير وهو الذي يشتري ويبيع ما يشتريه بالسّعر الحاضر، إذا وجد ربحه ولا ينظر نفاق الأسواق، ولا شدّة الرغبات، فهذا حكم ديون تجارته كحكم سلعه، فيجعل لنفسه شهرًا من السّنة[2]. يقوّم فيه جميعهما كما يزّكي ما عنده من العين[3].

وأمّا المحتكر وهو الذي لا يبيع السّلع حتّى يجد نفاقًا في السّوق وربحًا قويًا ويترصّد الرّغبات، فهذا لا يزّكي ديونه حتّى يقبضها، ويكون قد مرّ الحول على أصلها[4]، وإذا اجتمعت لتاجر واحد إدارة واحتكار، فقال ابن رشد في البيان : ظاهر المدونة أنّه يغلّب الإدارة على الاحتكار[5].

وأمّا القسم الثّالث، وهو دين القرض، فحكمه أن يزّكي زكاة واحدة عند قبضه، ولو مرّت عليه سنون إن كان صاحبه تاجرًا محتكرا، وأمّا إن كان تاجرا مديرا، فقال ابن رشد : ظاهر المدوّنة يلحقه بديون تجارته فيقوّمه كلّ سنة ويزكّيه، وقال ابن حبيب : لا يلحقه بل هو فيه كالمحتكر.

وأمّا القسم الرّابع وهو الدّين من فائدة، أعني الذي استفاد ربّه كسبه من غير أن يكون قد بذل مقداره، أو بذل عن مقداره من يده، وذلك مثل أن يرث دينا أو يوهب له، أو كان مهر امرأة تقرّر بذّمة زوجها، أو معيّن خلع تقرّر بذمّتها، أو ثمن إجازة الشّخص نفسه أو كراء مسكنه، أو يكون ثمن عرض استفادة بوجه من هاته الوجوه، وباعه بدين مؤجّل فهذا لا يزّكي مادام في الذّمة، حتّى يقبض ويحول الحول عليه بعد قبضه[6]. قال في الرّسالة : «وإن كان الدّين والعرض من ميراث، فليستقبل حوله بما يقضى منه»[7].

1- ابن عبد البرّ : الكافي : 293/1.

2- جرت العادة في تونس أن يكون شهر المحرّم.

3- سحنون : المدوّنة : 217/1. ابن جزي : القوانين الفقهيّة : 128. الزّحيلي : الفقه الإسلامي وأدلته : 770/2.

4- ابن رشد : المقدّمات : 225/1. الموّاق: التّاج والإكليل : 322/2.

5- ابن رشد : البيان و التّحصيل : 423/2.

6- ابن جزي : القوانين الفقهيّة : 122.

7- ابن أبي زيد : الرّسالة بشرح أبي الحسن : 429/1.

ويلحق بهذا القسم أن يكون الدّين ثمن عرض كان بيده للقنية ثمّ باعه بدين، فإن كان الدّين على الحول فلا زكاة عليه فيه حتى يقبضه ويستقبل به حولا من يوم قبضه، وإن كان الدّين مؤجّلا فلا زكاة عليه حتى يقبضه إن كان مضى حول على يوم التّبايع[1] .

وأمّا القسم الخامس وهو الدّين من غصب، أعني بقاء المغصوب المثليّ بذمّة غاصبه إلى أن يدفعه. فقال ابن رشد : «المشهور أنّه يزكّي زكاة واحدة حتى يقبضه»[2].

هذه أقسام الدّيون، وقد تحصل أنّ منها ما يزكّى ولو قبل قبضه، وهو دين الوديعة ودين المدير، ومنها ما يزكّى عند قبضه، ومنها ما يزكّى بعد مرور حول من يوم قبضه، وشرط هذا التفصيل في زكاتها أن لا يكون صاحبه قد ترك قبضه فرارا من الزكاة، وإنّما يتصوّر هذا في غير دين الغصب، وفي غير دين الوديعة والمدير؛ لأنّ فيها الزكاة كلّ سنة وذلك دين القرض و دين الفائدة ودين المحتكر.

فأما إن كان يمكنه قبضه فتركه فرارًا من الزكاة، ففي ذلك طريقتان :

الأولى : طريقة ابن عبد البرّ في الكافي[3] وابن الحاجب في مختصره عن ابن القاسم : أنّه تجب فيه الزكاة، كلّ عام ولم يفصلوا فيه.

والثانية : طريقة ابن رشد في المقدّمات بالتفصيل[4]، فأما دين الفائدة إن كان عن غير ثمن عرض مستفاد، ولا ثمن إجارة بدنه أو كراء مسكنه، فلا زكاة فيه قولاً واحدا، إن كان قصد بتأخير قبضه الفرار من الزكاة. وأما إن كان ثمن عوض مستفاد أو إجارة بدنه أو كراء مسكنه، فابن القاسم يرى زكاته لكلّ حول وغيره لا يرى ذلك.

وأمّا الدّين الذي هو من ثمن عرض اشتراه للقنية ثمّ باعه، فإن قصد بتأخير قبضه الفرار من الزّكاة، وجبت زكاته لكلّ حول قولاً واحدًا، ولم يتكلّم على غيرهما، فبين كلامه وبين ابن عبد البرّ وابن الحاجب عموم وخصوص من وجه.

1- ابن رشد الحفيد : بداية المجتهد : 272/1.

2- ابن رشد .المقدمات : 246/1.

3- ابن عبد البّر : الكافي : 293/1.

4- ابن رشد : المقدمات : 245/1 وما بعدها.

وتبعه خليل فقال : «ولو فرّ بتأخيره إن كان عن كهبة أو أرش لا عن مشتري للقنية وباعه لأجل، فلكلّ وعن إجارة أو عرض مفاد قولان»[1].

والأظهر ماهو لابن عبد البّر وابن الحاجب من وجوب زكاة ما قصد بتأخيره الفرار من الزكاة مطلقا؛ لأنّ إمكان القبض يصيّر الدّين بمنزلة العين الناضّة.

فتأخير قبضه للفرار من الزّكاة مقصد فاسد تجب المعاملة بنقيضه. كما قالوا في نظائرها في باب الزّكاة، مثل من فرّق بين مجتمع أو جمع بين مفترق في زكاة الماشية، ومثل من باع إبله قبل الحول بذهب، فإنّه يزكّي الثمن لئلاّ يصير تحيّلا به مقاصد الشريعة من التشريع.

ولم يسمّ ابن عبد البّر ولا ابن رشد مخالف ابن القاسم في هاته المسألة، وقال ابن الحاجب : ما لم يؤخّر قبضه فرارًا من الزكاة وخولف، فقال خليل في التّوضيح ظاهر قوله : «وخولف إن غيره من الأصحاب مخالف له»[2] ولكن كلام ابن عرفة في مختصره[3] يشعر بأنّ المخالف له هو ظاهر المدوّنة، وفيه بحث لابن غازي[4] (1513/919) في شفاء الغليل لا نطيل به[5]. كما إنّ توجيه صاحب التّوضيح لمخالفة من خالف ابن القاسم توجيه ظاهر الردّ، ولذلك قال اللّقاني في حاشية التّوضيح : إنّ ابن الحاجب يشير إلى أنّ قول ابن القاسم هو المشهور[6] ومثله كلام ابن عرفة.

ثمّ إنّ الدّيون في الزّكاة تارة يحتسب عددها فتزكّى على حسابه، وتارة تحتسب قيمتها. فأمّا الدّين الذي يحتسب عدده فهو الذي يكون في ملاء وثقة، وأما الدّين الذي تحتسب قيمته فهو الذي نقص ملاء مدينة، كدين على المفلس حين تصير المائة خمسين كما في مختصر ابن الجلاّب[7](988/378).

1- خليل : المختصر بشرح الآبي : جواهر الإكليل : 130/1.

2- خليل : التّوضيح : 59/1 ب : مخطوط رقم : 12255 نقلا عن السّويسي.

3- المختصر مخطوط في أربعة أجزاء : من رقم :10844 إلى 10847. حقّق جزء يسيرٌ منه مؤخّرًا.

4- هو عبد الله محمّد بن أحمد المكناسي الفاسي : البغدادي : هدية العارفين : 226/2. الكتّاني : فهرس الفهارس : 1/210-214. كحالة : معجم المؤلفين : 16/9.

5- ابن غازي : شفاء الغليل : 42 أ مخطوط رقم : 16410 بتونس نقلا عن السّويسي.

6- خليل : التّوضيح :59/1 ب : نقلا عن السّويسي والكتاب طبع مؤخّرًا.

7- هو أبو القاسم عبيد الله بن الحسن بن الجلاّب : الشيرازي : طبقات الفقهاء : 168. مخلوف : الشجرة : 92 ، رقم : 205.

وفي سماع عيسى من العتبيّة قلت : «أرأيت لو كان الدّين لا يرتجى قضاؤه، وهو لو ساعد الساعة بعرض باعه بنصف ثمنه، هل يحتسب ذلك أم لا يحتسب ؟» قال : «إن كان يجزيه ذلك حسب الذي يجده وزكّى». قال سحنون: «يزكّي ماله من الديون»، وقوله : إنّ الدّين الذي لا يرتجى إن كانت له قيمة تحتسب تلك القيمة ينبغي أن يحمل على التفسير لما في المدوّنة، أو يكون قولها الذي لا يرتجى لا يزكّى : معناه إن لم تكن له قيمة[1].

وقلت : ومثله في شرح أبي الحسن عليها، وعليه درج ابن الجلاّب في مختصره[2]. واعلم أنّ ذلك لا يختصّ بالمدين، بل يعمّ كلّ دين تجب زكاته، كما أشار له ابن رشد بقوله : هذا في المدير الذي يلزمه أن يزكّي ماله من الدّيون، إلا أنّ الفرق بين المدير وغيره أنّ المدير يزكّيه، ولو كان يبيع دينه بعرض؛ لأنّ عروض المدير تزكّى، وأمّا غير المدير فإنّما يزكّي قيمة دينه إن كان يبيعه بالنقدين.

فلنرجع الآن إلى تطبيق هاته الأحكام على أوراق البنوك، التي تقرر أنّها ديون، فهي إمّا أن تكون وصلت لمن بيده حسبما وضع مقدارها في البانكة، فهي حينئذ دين من وديعة فيجب زكاتها كلّ حول مطلقاً.

وإمّا أن يكون قبضها التاجر في تجارته، وحكمها كذلك إن لم يكن محتكرًا محضًا وهو نادر جدًا. وإمّا أن يكون قبضها في تجارة واحتكار كانت من سلف، أو في إجارة بدن شخص، أو في كراء مسكنه، وهذه لا تزكّى إلاّ بعد قبضها، فإن ترك قبضها فرارًا من الزكاة وجبت زكاتها، وإن كانت دفعت له في فائدة بميراث أو مهر أو إرش جناية، فكذلك على طريقة ابن عبد البرّ وابن الحاجب دون طريقة ابن رشد والأولى أصحّ.

ولا شك أنّ هاته الأوراق يمكن قبضها في غالب الأحوال، فلا يتركها أحد إلا فرارًا من الزكاة، ولذلك تجب عليه زكاتها كلّ سنة إلا إذا عرض ما أوجب تعطيل قبضها، فلا تزكّى مادام ذلك العارض.

1- ابن رشد : البيان والتحصيل : 2/394-395.

2- ابن الجلاب : التفريع : 1/276 وما بعدها. ط بيروت.

ثمّ إنّ الزكاة إما على قدر عددها وهو الغالب، فان عرض لها انحطاط في مثل هذه الأزمان المعاقبة للحرب[1]، فإنّها تزكى على قيمتها لو صرفت بالنقود، ولا يلزم أن يكون قبضها من البانكة التي هي المدين بها لو علمت من أنّ القيمة تعتبر ولو بإمكان بيعها للغير بما تجب زكاته، كبيع المدير لها بعرض وبيع غيره لها بالنقدين، كما هو نصّ سماع عيسى بن دينار وظاهر المدوّنة[2] واعتمده ابن الجلاّب[3].

وبهذا يعلم أنّ من أفتى بسقوط الزكاة عن هاته الأوراق قياسًا على سكّة الجلود، لم يتصوّر له حقيقة هاته الرقاع حتى يعلم الفرق بينها وبين المقيس عليه؛ لأنّ شرط القياس انتفاء الفارق المعتبر ؛ لأنّ تلك الجلود مظلمة؛ وليس لها رأس مال يرجع عليه، فلذلك لا مطمع لصاحبها في استخلاص مقدارها. وإن كانت أوراق البانكة قد شاركتها في اعتبار رواجها كرواج النّقدين، فإنّما ذلك لشدّة ثقة الناس بالمدين كما علمت، على أنّ هذا الرواج لا يُخرج ماهية الدّين عن أصلها الشرعيّ، وإذا لم يزدها قوّة لا يكسبها ضعفًا.

والعجب لمن جعل أوراق البنوك عروضًا، فزعم أن لا زكاة فيها حتى تكون تجارة، وهل سمعنا أنّ أحدًا يتّخذ هاته الأوراق للتجارة في أعينها، فتجد عنده رزما للبيع، ولو كانت كذلك لكانت الورقة ذات ألف فرنك تساوي خمسة صانتيمات، نظرًا إلى كونها قطعة من الكاغد عليها صورة، ولّما كان وجهٌ للتفاوت بين ورقة ذات ألف فرنك وورقة ذات خمسمائة فرنك مستويين حجما وتلوينًا، وكيف يقدم على الإفتاء بسقوط الزكاة عن ثروة عظيمة رائجة متعامل بها في معظم البلاد»[4].

قلت : وأضاف الشّيخ الإمام في م. الهداية : «ومن المعلوم أنّ الغنى هو قلّة الاحتياج للغير، بأن يكون بيد صاحبه ما فيه فضل عن قوام حياته بكيفية ثابتة، وذلك كنصاب الحبوب والأنعام، أو بيد ما يصلح أن يكون عوضا لذلك، وهو النقود التي اصطلح البشر على جعلها أعواضًا لما يطلب من الأعيان، وكلا القسمين يعدّه الناس مالاً ثابتًا قابلاً للنّماء بذاته أو باستعماله».

1- صدرت الفتوى بعد نهاية الحرب العالمية الأولى.

2- سحنون : المدونة : 217/1.

3- ابن الجلاب : التفريع : 276/1 وما بعدها.

4- الوزير ع 25 ربيع الثّاني 1339 / 1920 – م الهداية : ج4، م4 : رجب 1930/1348 : 62-66 مع تصرّف يسير.

ولا شكّ أنّ الدّيون المتقرّرة في الذّمم الصّحيحة هي أموال، ضرورة إمكان قبضها، وهذه الأوراق المالية، وإن كانت ديونًا، إلا أنّها قاربت النقدين على سرعة الرّواج، بحيث يحصل من هي بيده طلباته من دون احتياج إلى استخراجها من ذمم من هي في ذمّته -أعني البانكات- ومن دون احتياج المبذولة إليه إلى البحث عن ملء أصحابها وصحّة التّداين بها، ولو قيل بإسقاط الزّكاة عنها لتعطّلت زكاة ثروة عظيمة عن المسلمين، وذلك ما لا يرضاه هذا الدّين المبين.

حرّره م ط ع : جمادى الأولى 1349[1].

1- م الهداية الإسلاميّة : ن . م :66.



الفتوى رقم : 44
مصارف الزّكاة

السّؤال : لمن تصرف الزّكاة ؟[1]

الجواب : مصارف الزّكاة مجموعة في قوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا ﴾[2] وهم الذين يبعثهم الأمير لاستخلاص الزّكاة وكتابة مقاديرها ونحو ذلك، فيأخذون أجورهم على خدمتهم من أموال الزّكاة[3].

﴿ وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ ﴾ وهم الذين دخلوا في الإسلام حديثا[4] ﴿ وَفِي الرِّقَابِ ﴾ أي عتق العبيد[5] ﴿ وَالْغَارِمِينَ ﴾ وهم الذين عليهم ديون في غير معصية أو في معصية، وثبتت توبتهم منها، ولم تكن لهم أموال ناضّة تدفع منها ديونهم، ولو كانت لهم عروض تكفي عيالهم[6].

1- ورد هذا السّؤال ضمن خمسة أسئلة وأجوبة في جريدة الزّهرة.م.س.

2- سورة التّوبة : 60 .

3- ابن العربي : الجامع لأحكام القرآن :961/2 . ابن جزي : القوانين 127 – ابن ناجي : شرح التّفريع : 41. مخطوط بدار الكتب الوطنيّة.

4- ابن العربي : ن . م : 962/2 . ابن جزي : ن . م : 127 . تساءل الحفيد : هل المؤلّفة قلوبهم حقّهم باق إلى اليوم أم لا ؟ بداية المجتهد : 275/1.

5- ابن جزي : ن . م : 127 . ابن رشد الحفيد : ن . م : 277/1.

6- ابن العربي : ن . م : 968/1 . ابن جزي : ن . م : 127-128 – خليل :التّوضيح : 71/1 ب. نقلا عن السّويسي.

﴿وَفِي سَبِيلِ اللَّـهِ وَابْنِ السَّبِيلِ﴾ وهو الغريب إن لم يجد مالاً في غربته وفي طريق سفره[1].
ويجوز للانسان أن يعطي زكاته إلى أقاربه الذين لا تجب عليه نفقتهم، وهذا إذا كان الإعطاء لأجل الفقر؛ لينفق على نفسه، فأما إذا كان لأجل كونه مدينًا، أو لأنّه ينفق على عيال لا تجب عليه نفقتهم فلا مانع من إعطائه الزكاة[2]. وللمرأة أن تعطي زكاة مالها لزوجها الفقير، وتُعطى الزّكاة لأهل البلد الذي به المزكّي، وفي حكم نقلتها إلى بلد آخر تفصيل[3].

فمن أراد معرفة أحكامه، فليكتب إلينا ويُعطي لكلّ واحد من مصارفها ما يكلّفه لدفع السّبب الذي لأجله استحقّ الزّكاة[4].

1- ابن العربي : ن . م : 969/2 و ما بعدها . ابن جزي : ن . م : 128 – ابن ناجي : شرح التفريع لابن الجلاّب 41.

2- راجع مثلاً : الموّاق: التاج والإكليل : 350/2 و ما بعدها.

3- راجع مثلاً : سحنون : المدونة : 246/1.

4- جريدة الزّهرة عدد 8697 = 13 محرّم 1355 / 1936. مجلّة الهداية التّونسيّة : ع1س3 رمضان 1395 : أكتوبر 1975 : 19 وما بعدها.

الفتوى رقم : 45

جواز أخذ أموال الزّكاة لفائدة الفقراء المقيمين بمأوى العجّز

السّؤال : الحمد لله والصلاة والسّلام على سيدنا محمّد وآله وصحبه، ساداتنا العلماء الأعلام ومصابيح الأنام، ما قولكم رضي الله عنكم وأرضاكم في جمعيّة ببلد صفاقس تسمّى جمعية البرّ العربية، ينتخب مجلس إدارتها سنويّا من طرف مشتركيها، ومهمّتها إعانة الفقراء والمساكين في جميع سبل الحياة من كراء أو بناء محلّ لإيوائهم ... وشراء فراش وكسوة لهم، وإطعامهم يوميّا، ومنح بعضهم إعانة نقديّة لتسديد ضرورياتهم العائليّة، وتعليم أبنائهم إلى غير ذلك من الأمور التي تستلزمها الحياة البشرية، كلّ ذلك بعد ثبوت فقرهم ببحث موفّق من لدن خبراء نزيهين.

فهل يجوز إعطاء الزّكاة لهاته الجمعيّة بعنوان أنديتها لتصرفها في الأوجه المذكورة، أم يستحبّ ذلك نظرا لكونها تقوم مع مهمّتها المذكورة، برفع المعرّة اللاحقة للمعوزين من جراء السّؤال في الطرقات ومنع الشحّاذين من ذلك، جوابكم الشافي[1].

الجواب : الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وعلى آله وصحبه. أما بعد، فالجواب أنّ هذه الجمعية إذا كانت متحصلة على رخصة من الدّولة، فهي لا تنزل منزلة محتسبها أو وكيل عن طائفة من الفقراء، وهم الفقراء الذين تعولهم أو تعاونهم بوصفها هذا، يخوّل لها أن تقبض بعض الزكوات، وذلك أنّ الناس بعد أن [...][2] وجبت من زكاتهم للدولة بعنوان عشر حبوب وقانون زيتون وأداء تجارة، فإذا علموا أنّ ما قبضته الدّولة منهم فهو دون الحق الواجب دفعه

1- فتوى مخطوطة نشرها الملّولي في كتابه.

2- بياض في النصّ المخطوط.

في الزّكاة شرعا، فإنّ ما بقي بذمّتهم لم يزل حقّا لمصارف الزّكاة الذين منهم الفقراء والمساكين، فهم إن بعثوا بقية ما فضل من زكاتهم لهذه الجمعيّة، بشرط أن تتولى الجمعية المذكورة إنفاق ما تقبضه من الزّكاة، على الفقراء والمساكين كبارًا أو صغارًا للعام المستقبل عن وقت دفع الزكاة، ولا توفّره إلى عام بعد ذلك العام، كما لا تشتري من فواضله رباعًا للإيراد.

على أنّ المزكّي إذا دفع بنفسه إلى من يتحقّق فقرهم أجزأه هذا، والواجب على الجمعية المذكورة أن تبيّن للناس على سبيل التقريب بوجه رسميّ مقدار نسبة من تعولهم من الفقراء من مقدار عموم فقراء البّلد، ليعلم المزكّون بذلك فيدفع كل واحد منهم إليها من زكاته ما يعادل تلك النسبة، لأنّ النّاس لو دفعوا لهذه الجمعيّة جميع زكواتهم، والجمعية لا تقدّم إلا لطائفة من الفقراء، لَحُرِم كثير من الفقراء من حقوق كانت تصل إليهم من أيدي المزكّين، ولأعطي الفقراء الذين تعولهم الجمعيّة أكثر مما يستحقّون من الزّكاة. ولو دفع بعض النّاس إليها بدون ضبط عدد لخشينا أن يقع لديها أكثر مما يوازي عدد فقرائها أو العكس. ولا يدري أحد من المتصدّقين هل هو وحده الدافع لتلك الجمعيّة، أو هناك كثير ممن دفع إليها، فيضطرب الأمر ويفوت التعادل. ثم بقدر ما تكثر الجمعيّة من عدد الفقراء الذين تعولهم، يتعيّن على الناس أن يكثروا مقدار ما يدفعونه إليها بازدياد النّسبة، وحبّذا لو استطاعت الجمعيّة المذكورة أن تحصر سائر الفقراء فتجعلهم تحت نظامها، فإذا حصلت على ذلك بوجه رسميّ مضبوط وجب أن يدفع النّاس إليها جميع زكواتهم.

حرّره في 8 مارس 1933[1].

1- توجد صورة من هذه الفتوى المخطوطة في كتاب : حسونة الملّولي : المسنُون بمأوى العجّز والطرح الإسلامي، ط1، مطابع الفتح، صفاقس : 1986/1406.

الفتوى رقم : 46
مقدار الصّاع النّبوي

قدّم الشّيخ الإمام بيانا مفصّلاً حول مقدار الصاع النّبوي في المجلة الزّيتونية جاء فيه : «حقيق على علماء الإسلام أن يهتمّوا بضبط معاني الأسماء، التي يناط بها أمر أو نهي في الدّين ضبطا يساير مختلف الأعصار والأمصار؛ كي تجري أمور الدّيانة على سبيل واضحة بيّنة، لا يعتريها تردّد ولا يخالجها انبهام، وحقّ على الأمّة أن تطالب علماءها ببيان ذلك لها حتى تكون على بيّنة من الأمر، وحتى تجري أعمالها في أمور دينها على طريقة سواء وان اختلفت الأسماء وتباعدت الأقطار والأنحاء.

ولا يحسبنّ أحد من أولئك أو هؤلاء، أنّ في إجراء تلك الأعمال على إجمال أو إبهام معذرة لهم في الوفاء بحقّ التكليف، ولا أنّ في الأخذ بالاحتياط أو الأحوط كفاية لهم، لأنّ ذلك لا يتأتّى في كثير من الأحوال، ولأنّ الاحتياط عبارة عن عمل يصير إليه العلماء عند تعذّر أو تعسّر العمل بأمر مضبوط، فهو من فروع ما يسمّى في علم الأصول الاستدلال[1]، وإنّما يصار إلى الاستدلال عند استفراغ الجهد في طلب الدليل ثمّ العجز عن تحصيله، فأمّا الأخذ بالأحوط فهو عبارة عن اختيارأحد الأمرين المتعارفين، عند عدم ظهور وجه يرجّح اعتبار أحدهما دون الآخر، فيكون الأخذ بالأحوط طريقًا من طرق التّرجيح عند التّعارض، وهو آخر المرجّحات، وإنّما يصار إلى التّرجيح إذا تعارض دليلان، ولا تعارض قبل البحث عن دليل وعن معارضه.

1- راجع مثلاً : التلمساني : مفتاح وصول : 116 وما بعدها.

وقد جرى تقدير نصيب زكاة الحبوب والثّمار وزكاة الفطر، وكفارات الأيمان وفدية الصيام وغير ذلك، بالصاع والمدّ والوسق، فكانت من الأسماء الشرعيّة المجهول مسمّاها اليوم عند طوائف جمّة.

وقد نشأ هذا الجهل من تفريط المسلمين في ضبط كثير من أمور دينهم، وتغلب العادات والاصطلاحات عليهم في شؤون مجتمعهم، فإذا نظرنا إلى الزّكاة وجدنا أهل كل بلد لا يضبطون مقدار النقود الرائجة عندهم، من الذهب والفضة بمقدار الدّينار والدرهم الشرعيّ، ولا يضبطون مقادير المكاييل الرّائجة عندهم بما هو المطلوب، في إخراج الزكاة داخلين في ذلك كلّه على التسامح، ومحكّمين الأسماء دون المسميات والألفاظ دون المعاني (المخالفة في مقادير المكاييل المستعملة في كثير من بلاد المسلمين، ومقادير المكاييل الشرعيّة).

كان الاختلاف في مقادير المكاييل وفي تقديرها على المكيال المعتبر شرعًا من القدم، ما اختلف فيه علماء الإسلام اختلافًا نشأ عن إهمال العمل بالمكاييل الشرعيّة في كثير من الأقطار، لقد كانت هذه المعضلة من المسائل التي دارت بين الإمام مالك بن أنس وأبي يوسف صاحب الإمام أبي حنيفة رحمهم الله.

قال عياض في المدارك: «سأل أبو يوسف مالكًا عن الصّاع[1] فقال مالك: خمسة أرطال وثلث. فقال: ومن أين قلتم ذلك، فقال مالك لبعض أصحابه: أحضروا ما عندكم من الصّاع، فأتى أهل المدينة أو عامّتهم من المهاجرين والأنصار، وتحت كلّ واحد منهم صاع، فقال: هذا صاع ورثته عن أبي عن جدّي صاحب رسول الله صلّى الله غليه وسلّم، فرجع أبو يوسف إلى قوله[2]، يعني وقد كان يقول بقول أبي حنيفة أنّ الصاع النّبوي ثمانية أرطال[3]. فلذلك كان المنقول عن أبي يوسف في الفقه الحنفي أنّه قال: الصاع خمسة أرطال وثلث خلافًا لأبي حنيفة.

نشأة الصاع النّبوي وما ظهر بعده من الأنواع:

لا شك في أنّ الصاع النّبوي هو صاع أهل المدينة الذي كان متداولاً عندهم، لمّا هاجر إليهم النبي صلّى الله عليه وسلّم؛ إذ لم ينقل في كتب السنّة والسّيرة أنّ النّبي صلّى الله عليه وسلّم، وضع لهم مكيالا غيّر به مكيالهم الذي ألفاهم عليه.

1- عياض: ترتيب المدارك: 68/1.

2- عياض: ن. م: 224/1.

3- جماعة: الفتاوى الهنديّة: 192/1.

وأخرج النّسائي عن ابن عمر[1] (693/74) أنّ النّبي صلّى الله عليه وسلّم قال : « المكْيالُ مكيال أهل المدينة والوزن وزن أهل مكّةَ»[2] وإنّ قولهم في الدعاء لهم :»اللّهُمّ بارك لهم في مكيالهم وبارك لهم في صاعهم ومدّهم»[3] كما في حديث الموطأ يزيدنا يقينا بهذا.

فالصّاع الشرعيّ هو صاع المدينة الموجود في زمن النّبي صلّى الله عليه وسلّم، والمدّ هو مدّ أهل المدينة؛ إذ به جرت التقادير الشرعيّة، وبلاد العرب معروفة بقلّة الأقوات فيها وبقناعة أهلها، وذلك يقتضي أن تكون مكاييلهم صغيرة.

ويسمّى المدّ أيضا المكّوك (بفتح الميم وتشديد الكاف)، كما في حديث الثّلث عند النّسائي[4]، وكانت توجد وحدة المكاييل عندهم المدّ، ومن أربعة أمداد يكون الصّاع، وقد استمرّ الصّاع النّبوي مكيالاً لأهل المدينة إلى زمن هشام بن المغيرة المخزومي، أمير المدينة في خلافة هشام بن عبد الملك الأموي، فجعل هشام لهم مدًّا أكبر من المدّ النّبوي وصاعا على نحو ذلك المدّ[5].

ويسمّى المدّ الهشامي والمدّ الأعظم.

أخرج النّسائي عن السّائب بن يزيد (من الصحابة المتوفّى سنة 86) أنّه قال: «كان الصّاع على عهد الرّسول صلّى الله عليه وسلّم مُدًّا وثلثا بمُدّكُم اليوم وقد زيد فيه» اهـ[6].

ثمّ لما انتشر الإسلام في الأقطار استمرّ أهل كلّ قطر على الكيل بمكاييلهم المتعارفة، فتكاثرت المكاييل في بلاد الإسلام كثرة شديدة، ولا شكّ في أنّ دواعي نطّلع عليها، دعت بعض أمراء المدينة إلى إحداث مكاييل في المدينة لم تكن في الزمن النّبوي، ولا في مدّة الخلفاء.

أحدث هشام بن المغيرة أمير المدينة مدًّا وصاعًا أكبر من مدّ النّبي صلّى الله عليه وسلّم وصاعه، وهما المعروفان بمدّ هشام وصاع هشام، وبالمدّ الأعظم والصّاع الأعظم، وأحدث عمر بن

1- عبد الله بن عمر بن الخطاب : ابن الأثير : أسد الغابة : 340/3 . ابن حجر : الإصابة : 338/2.

2- النّسائي : السّنن : باب كم الصّاع : 54/5.

3- البخاري : باب بركة صاع النّبي : فتح الباري : 374/4 . عياض : المدارك : 58/1.

4- النّسائي : السّنن : باب كم الصّاع : 54/5.

5- مدّ هشام خاص بكفارة الظهار : الموطأ : تنوير الحوالك : 268/1 - ابن ناجي : شرح التفريع : 95 ب.

6- النّسائي : السّنن : باب كم الصاع : 54/5.

عبد العزيز مدّا دعي بالمدّ العمري[1]. وأحسبهم ما أحدثوا ذلك إلا لتيسير سرعة كيل الأعطية من بيت المال، وما يؤخذ على التّجار وأهل الخراج من الأرزاق العائدة إلى بيت المال، ولكنّهم كانوا لقرب العهد ولدقّة الضبط في مأمن من المخالفة لمقدار الصّاع النّبوي، ولذلك تجدهم يقدّرون تلك الأصواع المتداولة بينهم بما يوازي الصّاع النّبوي.

فلمّا اتسعت الأقطار وتباعدت العهود، تطرّقت الغفلة أو الجهالة رويدًا رويدًا، بمقدار الانتساب بين مكاييل الأمصار وبين الصّاع النّبوي، ومن ثمّ تجد الفقهاء إذا أرادوا أن يقدّروا المكاييل الشرعيّة، قارنوها بمقادير مكاييل أمصارهم وموازينها، من مكّي وشامي وبغدادي وأندلسي كما يراه المزاول كتب الفقه[2].

ومن العجب أن زجّت الغفلة ببعض أهل العلم، في اعتقاد أنّ الأخذ بما هو محقّق الوفرة أسلم لأنّه أحوط ؛ لأنّ فيه يتحقّق مقدار الصاع النّبوي وزيادة، وقد أغفلوا عمّا يفوت بذلك من فضل اتّباع السنّة، وعمّا يجرّ إليه ذلك من الإجحاف، إذا كانت بعض المكاييل الرائجة أو التي ستوجد ناقصة عن مقدار الصّاع النّبوي.

وقد روى البخاري في كتاب الأيمان عن منذر بن الجارودي عن أبي قتيبة البصري عن مالك عن نافع، قال : «كان ابن عمر يعطي زكاة رمضان بمُدّ النّبي صلّى الله عليه وسلّم المدّ الأوّل، وفي كفّارة اليمين بمُدّ النّبي صلّى الله عليه وسلّم». قال أبو قتيبة : قال لنا مالك : «مدّنا أعظم من مدّكم (يعني في البركة والفضل) ولا نرى الفضل إلا في مدّ النبي صلّى الله عليه وسلّم». وقال لي مالك : «لو جاءكم أمير فضرب مدًّا أصغر من مدّ النّبي صلّى الله عليه وسلّم بأي شيء كنتم تعطون؟» قلت : «كنّا نعطي بمدّ النّبي صلّى الله عليه وسلّم». قال : «أفلا ترى أنّ الأمر إنّما يعود إلى مدّ النبي صلّى الله عليه وسلّم؟»[3].

وفي المعيار نقل جواب الحفّار والقاضي عن سؤال عن العمل بقول فقيه، قال: إنّ زكاة الفطر بالوزن بإعطاء أربعة أرطال من الطعام ما نصّه : وأمّا الفقيه الذي قال : إنّ زكاة الفطر تخرج بالوزن

1- ولمروان مدّ آخر وهو مدّ وربع بمدّه صلّى الله عليه وسلّم : التهامي : كنّون : أقرب المسالك : 222.

2- راجع مثلا : ابن رشد : المقدمات : 223/1 . ابن جزي : القوانين : 123 . ابن راشد : اللباب: 37 . الآبي : جواهر الإكليل : 124/1.

3- البخاري : باب صاع المدينة : فتح الباري : 597/11.

أربعة أرطال، فقد أخلّ بقاعدة شرعيّة، فإنّه لو استفتاه رجلان يجب على أحدهما قمح؛ لأنّه قوت بلده وعلى الآخر شعير؛ لأنّه قوت بلده، فأفتاهما بأنّ يخرج كلّ منهما أربعة أرطال، فقد جزمنا بأنّ أحدهما خالف السنّة، لأنّ الصاع النّبوي إن كان يسع أربعة أرطال من الشّعير، فإنّه يسع أكثر من ذلك من القمح والعكس بالعكس.

فإنّا وجدنا أهل المدينة لا يختلفون في أنّ مدّه صلّى الله عليه وسلّم ليس أكبر من رطل ونصف، ولا أقلّ من رطل وربع.

وقال بعضهم هو رطل وثلث، وليس هذا اختلافًا ولكنّه على وزانة المكيل من تمر أو برّ أو شعير[1].

ضبط مقدار الصّاع النّبوي بوجه عام :

والسبب الجامع لهذا الحال هو فقدان المسلمين جامعة إسلامية، ترسم لهم أمور دينهم ويصدرون عن أمرها، وتفاقم ذلك بعد انحلال الخلافة الإسلامية وتشتّت الممالك وتباعد الأقطار، لذلك كان واجبًا على علماء كلّ قطر أن يحرّروا مقدار الصاع النّبوي على المكاييل المتداولة عندهم.

وقد ضبط عبد الملك بن حبيب لذلك ضابطًا صالحا لسائر الأقطار، فقد نقل عنه القباب أنّ مقدار الصاع النّبوي أربع حفنات باليدين جميعًا بكفّ الرجل الذي ليس بعظيم الكفّين، والمدّ حفنة كذلك.

وزاده شراح المختصر تقييدًا بأنّ تكون اليدان غير مقبوضتين ولا مبسوطتين[2] ولا يخفى على عاقل أنّ أكفّ البشر لم تنقص عما كانت في زمن النبي صلّى الله عليه و سلّم، ولا ادّعى أحد من العلماء الخائضين في هذا الباب تناقضًا.

ضبط مقدار الصاع النّبوي بمكيال تونس الحالي :

الصاع النّبوي لا خلاف في أنّه أربعة أمداد بالمدّ النّبوي، وقد ضبط فقهاؤنا مقداره بضابط لا يختلف، وذلك فيما حكاه ابن رشد في البيان والتحصيل من كتاب الزّكاة وفي أجوبته، أنّ

1- الونشريسي : المعيار : 1/399-400.

2- الآبي : جواهر الإكليل : 1/142.

المشهور أنّ المدّ النّبوي وزن رطل وثلث، قال : واختلف في قدر المدّ في الوزن فقيل بالماء وقيل بالوسط من البرّ اهـ[1].

وقد جزم الشّيخ ابن أبي زيد في الرسالة في باب الوضوء، على إنّ التقدير بالماء؛ إذ قال : «وقد توضّأ الرسول صلّى الله عليه وسلّم بمدّ وهو وزن رطل وثلث»[2]. فتعيّن أنّه اختار أنّه الوزن بالماء فيكون ترجيحا. قال فقهاؤنا : الرطل اثنتا عشرة أوقية والأوقية عشرة دراهم وثلثا درهم، من الدرهم الذي ضرب في مدّة عبد الملك بن مروان، وقد جعل وزنه ستة دوانق، والدانق ثمانية حبّات وخمسا حبّة من وسط الشعير، فوزن الدرهم خمسون حبّة وخمسا حبّة من وسط الشعير، وشرطوا أن تكون كلّ شعيرة منها مقطوعة الطرفين الزائدين على حجج الحبّة[3].

وإنّي قد وزنت هذا العدد من الشعير على الصفة المذكورة، فكان ثلاثة غرامات بميزان اليوم، كما وزنت درهمًا عتيقا ضرب في صدر الدّولة العبّاسيّة هو عندي، فوجدته ثلاثة غرامات أيضًا، وبذلك تحقّق أنّ الدّرهم الشرعيّ يزن ثلاثة غرامات بميزان تونس اليوم، فتكون الوقية الشرعيّة اثنين وثلاثين غرامًا، ويكون الرطل الشرعيّ الذي هو اثنتا عشرة أوقية على المختار يزن ثلاثمائة وثمانية وأربعين غرامًا (348غ)، ويكون المدّ النّبوي الذي هو رطل وثلث يزن خمسمائة واثنى عشر غرامًا (512غ) ويكون الصّاع النّبوي الذي هو أربعة أمداد يزن ألفين وثمانية وأربعين غرامًا (2048غ) وذلك من الماء.

ومن المعلوم أنّ ميزان الليترة التي هي وحدة المكاييل التّونسية في هذا الزّمان هو ألف غرام من الماء المغلّى، فيكون الصّاع النّبوي يسع ليترتين ونصف عشر الليترة وهذا ممّا لا مرية فيه.

ثمّ إنّا اعتبرنا هذا بضابط ابن حبيب، فكِلْنا أربع حفنات بكفّي رجل متوسّط اليدين غير مقبوضتين ولا مبسوطتين، فوجدنا ذلك يعادل ليترتين ونصف عشر الليترة.

وقد صدرت الفتوى منّي بتقدير الصّاع النّبوي، وهي صاع بصاع نبيّنا صلّى الله عليه وسلّم؛

1- ابن رشد : البيان والتحصيل : 493/2.

2- ابن أبي زيد : الرسالة : شرح أبي الحسن : 142/1.

3- جاء في التعليق (قال الفقهاء يسمّى هذا الدرهم درهم الكيل؛ لأنّه الذي به تقدّر المكاييل الشرعيّة من أوقية ورطل وصاع ومدّ، ويسمى الدرهم المكي، والظاهر أنّهم سمّوه بهذين الاسمين بعد أن تعدّدت أنواع الدراهم ودخلت فيها الزيوف).

أي أربعة أمداد، ويوافقه الصّاع المعروف الآن بهاته البلاد اهـ.

وهذا يخالف ما نقله الشّيخ إسماعيل التميمي عن مشائخه، ولم يذكر الشّيخ مستنده في ذلك، ولم نطّلع على كلامه هذا إلاّ بعد وفاته رحمه الله ففاتنا أن نراجعه في ذلك.

وقد كان الشّيخ رحمه الله حيّا في وقت صدور التقدير المحرّر عنّي وسنين بعده، ولم يغيّر ذلك هو ولا راجعني فيه أحد من أهل العلم[1].

والتّحقيق أنّ صاع تونس الذي كان معروفا قبل تغيير المكاييل يسع ثلاث ليترات وثلث الليترة، وإن شئت قلت ثلاث ليترات وسبعة أجزاء تجزئة اللّيترة إلى عشرين جزءًا، فيزيد على ما يسعه الصّاع النّبوي بمقدار ليترة واحدة وثلاثة أعشار اللّيترة.

فالصّاع التّونسي هو مقدار صاع وثلث بالصّاع النّبوي، وهذا يوافق الاحتمال الثّاني في عبارة الشّيخ إسماعيل التميمي، وإنّ الأربع حفنات المرجوع إليها في تقدير الصّاع النّبوي لا تملأ صاعًا تونسيّا.

خاتمة :

إنّ مكاييل بلاد الإسلام أو معظمها خالفت الصّاع النّبوي منذ أزمان عتيقة، وكانت الغفلة عن ضبطه تغرّ أهل بلاد المغرب، فيحسبون أنّ كلّ صاع يأتيهم من المشرق هو صاع نبويّ، وربّما كان بعض الحجيج يأتي بمكاييل من المدينة المنوّرة أو مكّة المشرّفة، تنسب إلى المدّ والصاع النّبوي وما هو بموافقه.

ففي المعيار للونشريسي من جواب الحفّار : وأما الحاج الذي جلب المدّ من المدينة إن كان صادقا، فالمدّ الذي جلبه يقطع بأنّه ليس على مقدار المدّ النّبوي؛ إذ مقدار المدّ النّبوي على ما عبر ست عشرة أوقية من القمح، والمعوّل عليه في مقداره ما يعلم من الأئمة المقتدى بهم اهـ[2].

1- إنّ الشّيخ إسماعيل التميمي توفي في سنة 1248/1832 وذلك قبل ميلاد الشّيخ الإمام. مخلوف: الشّجرة : 370، رقم : 1477. كحالة : معجم المؤلفين : 263/2 – الأزهري : اليواقيت الثّمينة : 110/1.

2- الونشريسي أحمد : المعيار المعرب : 399/1 – المجلّة الزّيتونية : م5 ، ج6 : 1363 – 1944 – 118 – 123.



الفتوى رقم : 47

الصّاع النّبوي في زكاة الفطر 1

السّؤال : الحمد لله الذي يجزي المتصدّقين، والصّلاة والسّلام على سيّدنا محمّد وعلى آله وصحبه والذين جاؤوا من بعدهم مصدّقين.

أما بعد فقد سألني كثير من النّاس في هاته الأيام مشافهة وكتابة، عن تحرير مقدار الصاع النّبوي الذي تقدّر به زكاة الفطر في نظر المذهب المالكي، وعن تقديره بمكيل تونس اليوم وعن حكم إخراجها لما وقع في ذلك من اللغط والغلط، وللتفادي عن الإجحاف والشّطط.

الجواب : والجواب والله أعلم بالصواب أنّ القدر الواجب في زكاة الفطر، عند مالك وأصحابه رضي الله عنهم هو صاع من غالب قوت أهل البلد، وذلك بصاع النّبي صلّى الله عليه وسلّم كما في الموطأ[1] والمدوّنة[2].

والصّاع النّبوي هو أربعة أمداد بمدّه صلّى الله عليه وسلّم[3]، والمدّ وزن رطل وثلث من الماء بذلك قدّره الفقهاء في باب الطّهارة.

قال الشّيخ أبو محمّد رحمه الله : وقد توضّأ رسول الله صلّى الله عليه وسلّم بمدّ وهو وزن رطل وثلث. وقال الزّرقاني[4] (1122/1710) في باب زكاة الفطر : الصّاع أربعة أمداد، والمدّ رطل

1- مالك : الموطأ : تنوير الحوالك : باب مكيلة زكاة الفطر : 268/1.

2- سحنون : المدوّنة : 294/1.

3- ابن رشد : المقدمات : 223/1 . ابن حجر : فتح الباري : 346/4 – 597/11.

4- أبو عبد الله محمّد بن عبد الباقي الزرقاني : البغدادي : هدية العارفين : 311/2. الزّركلي : الأعلام : 55/7. كحالة : معجم المؤلفين : 124/10.

وثلث عند مالك[1] والشّافعي[2] والجمهور، أي فيكون الصّاع عندهم خمسة أرطال وثلث رطل. وقال أبو حنيفة وصاحباه[3] المدّ رطلان والصّاع ثمانية أرطال[4].

فبين المالكيّة والحنفيّة خلاف في تقدير الصّاع، ولعدم التنبّه لهذا الخلاف وقع تخليط لبعض المالكيّة في هذا الموضوع.

وأما تقدير الرطل عندنا، فالمختار أنّه اثنتا عشرة أوقية، والأوقية عشرة دراهم وثلثان على المختار، والدرهم خمسون شعيرة وخمسا شعيرة من الشعير المتوسّط المقطوع الأطراف، وقد وزنّا هذا العدد من الشعير بعدد التّحرير فكان ثلاثة غرامات، وبذلك تحقّق أنّ الدرهم الشرعيّ ثلاثة غرامات، فتكون الأوقية اثنتين وثلاثين غرامًا، ويكون الرطل الشرعيّ الذي فيه اثنتا عشرة أوقية على المختار يزن 384غ، ويكون المدّ الشرعيّ الذي هو رطل وثلث يزن 512غ ويكون الصّاع الشرعيّ الذي هو أربعة أمداد يزن 2048غ، كلّ ذلك من الماء، وهذا المقدار هو لتران ونصف عشر ليترة بالتحرير.

فزكاة الفطر على مقتضى المذهب المالكي بحسب ميزاننا اليوم، هي لترتان ونصف عشر لترة من قمح أو شعير بحسب غالب قوت ذلك البلد، وذلك المقدار هو الصّاع النّبوي، وتقريبه لمن لم تكن عنده لترة أن يملأ اليدين المتوسّطتين غير مقبوضتين ولا مبسوطتين أربع مرات، فذلك صاع نبويّ كما نبّه عليه شرّاح المختصر الخليلي[5].

ولا يجوزإخراج القيمة، ويجوز إخراج صاع دقيقا إذا كان مع جميع ما يخرج منه عند رحْيه، وأولى إذا أعطي مقدار ذلك الخارج كلّه صافيًا[6]. وكذلك يجوز إخراج الخبز عند كثير من علماء

1- ابن رشد : المقدمات : 223/1 . شرح الزّرقاني على الموطإ : 2/81-82.

2- ابن حجر : فتح الباري : 346/4. الزّحيلي : الفقه الإسلامي وأدلته : 910/2.

3- هما أبو يوسف يعقوب الأنصاري (183/799) ابن النديم : الفهرست : 284. اللكنوي : الفوائد البّهية : 225، ومحمّد ابن الحسن الشيباني : (189/805)، ابن النّديم : ن . م : 287. ابن قطلوبغا: تاج التّراجم : 54.

4- جماعة : الفتاوى الهنديّة : 192/1

5- راجع مثلا : الحطاب : مواهب الجليل : 365/2 – الآبي : جواهر الإكليل : 142/1.

6- الباجي : المنتقى : 189/2.

المالكيّة، إذا كان خبز صاع بجميع ما فيه، أو تعوّض النّخالة وغيرها بدقيق صاف[1]. ولا تعطى زكاة الفطر إلا للفقير والمسكين دون بقية الأصناف الثمانية، الذين تصرف لهم زكاة الأموال[2]؛ لأنّ المقصود من زكاة الفطر إغناء الفقراء عن السّؤال في يوم العيد لا غير، وذلك أخص من المقصود من زكاة المال.

حرّره الفقير إلى ربّه محمّد الطّاهر ابن عاشور المفتي الثّاني المالكي لطف الله به في 28 رمضان: 11 أفريل 1926/1344[3].

1- راجع تحرير المسألة عند الشيخ جعيط : فتاوى الشيخ جعيط : 39-41.

2- ابن راشد : اللباب : 43.

3- الزّهرة : ع3632 : 1 شوال 1344/ 13 أفريل 1926.



الفتوى رقم : 48
الصّاع النّبوي في زكاة الفطر 2

السّؤال : إذا عجز المسلم في زكاة الفطر عن إخراج صاع، وقدر على بعض الصّاع هل يجزيه ذلك ؟[1]

الجواب : أمّا بعد، فلقد اطّلعت في جريدة الزّهرة في عدد 8957، سؤالاً موّجهًا إليّ من الشّيخ التهامي عزّوز اليانقي بجزيرة قرقنة حاصله : إنّ من لم يستطع في زكاة الفطر أن يخرج صاعًا، وقدر على بعض الصّاع، هل يجزئه إخراج بعض الصّاع ؟

والجواب. أمّا عن المسألة الأولى : فإنّ الذي لم يجد صاعًا كاملاً لا تجب عليه زكاة الفطر، وإذا كانت لا تجب فلا يقال هل يجزئه بعض الصّاع ؟ وهذا ظاهر المذهب لإطلاق أئمته كلّهم أنّ مقدار زكاة الفطر صاع بصاع النّبي صلّى الله عليه وسلّم[2].

والقاعدة المقرّرة في الأصول القريبة أنّ نصوص المذهب في المسألة الواحدة، إذا وردت مطلقة فإطلاقها مراد، بل إنّ شيوخ الفتوى من المالكيّة كثيرًا ما يستندون إلى إطلاق في الحكم، وهذا أيضًا معقود بدليل السّنة ؛ لأنّ رسول الله صلّى الله عليه وسلّم قدّر زكاة الفطر بصاع[3].

1- قدم السّؤال مع سؤال آخر من طرف الشّيخ التهامي عزّوز اليانقي : الزّهرة : 10 شوال 23/1355 ديسمبر 1936: ع 8957.

2- سحنون : المدّونة : 1/ 293-294. المازري : المعلم : 14/2. ابن جزي : قوانين الأحكام الشرعيّة : 129.

3- ما رواه ابن عمر قوله : «فرض رسول الله صلّى الله عليه وسلّم زكاة الفطر صَاعًا من تمر أو صاعًا من شعير». الحديث: البخاري بهامش فتح الباري : باب فرض صدقة الفطر : 367/3. ابن رشد : المقدّمات : 315/1.

فيدّل ذلك على أنّ ما دون الصّاع لا يسّمى زكاة فطر ؛ لأنّ الحقائق الشرعيّة إنّما تتقوّم باستيفاء أركانها وشروطها، فإذا لم تتوافر فيها خرجت عن تلك الحقيقة إلى حقيقة أخرى، أو إلى عدم الاعتبار شرعًا بحسب كيفية اختلال أركانها و شروطها.

وقد روى أشهب عن مالك رحمه الله أنّه منع أن تخرج زكاة فطر بما زاد على صاع النّبي صلّى الله عليه و سلّم، وقال : «إن أراد خيرا فليفعله على حدته»[1].

فإذا كانت الزّيادة على المقدار لا تسّمى عنده زكاة فطر، فالنقص أولى بأن لا يسّمى زكاة الفطر، وعليه فمن لا يقدر إلا على بعض الصّاع إذا أخرجه، كان فعله ذلك صدقة مجرّدة و لم يكن زكاة فطر، ولا نجد أحدًا من أهل المذهب القائلين بوجوب إخراج صاع من جميع الأصناف، حتّى من القمح قائلاً باعتبار بعض الصّاع زكاة فطر، إلا القاضي سند ابن عنان الإسكندري[2] (541 هـ) فإنّه رأى إن لم يجد إلا بعض صاع أخرجه، واحتجّ لذلك بقوله صلّى الله عليه وسلّم : «وما أمرتكم به فاتُوا منه ما استطعتم»[3] فإذا لم يستطع الصّاع كاملاً واستطاع بعضه وجب عليه إخـراجه؛ لأنّه الـمقدار المستطاع من المأمور به، واختـاره الحطاب[4] (1547/954) وبعض شرّاح مختصر خليل[5].

وعندي أنّ كلامه واستدلاله بالحديث فيه نظر؛ لأنّ قوله صلّى الله عليه وسلّم : «ما استطعتم» راجع إلى أحوال المكلّف وأزمانه وإلى جزئيّات المأمورات الكليّة، ولا يرجع إلى المقدّرات الشرعيّة، أعني أجزاء الكلّ.

فالصّلاة مثلاً لها مقدار خاصّ، ولذلك المقدار أحوال من قيام وهوي للرّكوع والسّجود[6]، فإذا لم يستطع المكلّف بعض صفاتها أتى بالبعض المستطاع كالجلوس عوض القيام و كالايماء للرّكوع

1- راجع مثلاً : الحطاب : مواهب الجليل : 373/2.

2- هو أبو علي سند بن عنان الأسدي المصري : راجع مثلاً مخلوف : شجرة النّور : 125 ، رقم 361.

3- الحديث : «فإذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه و إذا أمرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم» : البخاري: بهامش فتح الباري : باب الاقتداء بسنن الرّسول صلّى الله عليه و سلّم : 251/13.

4- هو أبو عبد الله محمّد بن عبد الرحمن الحطاب : الزّركلي : الأعلام : 286/7. مخلوف : شجرة النّور : 270، رقم : 998.

5- مثلاً : الحطاب : مواهب الجليل : 364/2-365. الموّاق : التّاج والإكليل : 364/2. الآبي : جواهر الإكليل : 142/1.

6- ابن رشد : المقدّمات : 80/1.

عوض الهوْي[1]، ولكنّه لا يأتي ببعض أجزاء الصّلاة دون بعض كثلاث ركعات للظّهر، وإذ لم يقدر المتطهّر على غسل رأسه في الغسل، وغسل رجليه في الوضوء لا يغسل شيئا من جسده و يتيمّم للباقي، والذي له مال ينقص عن النّصاب لا يخرج زكاته ناقصة[2].

والمرجع في هذا على السّنة وعلى مدارك المجتهدين، فما كان من التّكاليف له كلّيات، ولكلّياته جزئيّات يأتي المكلّف من جزئيّاته بقدر الاستطاعة في الأحوال والأزمان والصّفات، وما كان من التّكاليف كان له أجزاء ينعدم التّكليف بالكلّ إذ اضطر المكلّف إلى إسقاط جزء منه؛ لأنّ الكلّ ينعدم بانعدام جزئه، مثل المسافر إذا رجع من سفره، فدخل البلد مضطرّا في نهار رمضان لم يجب عليه صيام بعض اليوم[3].

وعليه فإذا كان ما صدق «ما» في قول النّبي صلّى الله عليه وسلّم : «وما أمرتكم به» خصوص المواهي الكليّة، وكانت «من» في قوله : «منه» أي من أفراده كان كلامه غير صادق على بعض العبادات المقدّرة بمقدار.

وإذا كان ما صدق «ما» كلّ المأمورات وكانت من للتّبعيض، فالحديث مخصوص بالأدّلة الدّالة على أنّ بعض التكاليف لا يطالب بها المكلّف إذا لم يستطع الإتيان بجميعها.

ولأجل هذا لم تجر فتوى شيوخ المذهب بقول سند. وأما قول خليل في مختصره «صاع أو جزؤه»[4].

فقيل أراد به مسألة إخراج زكاة الفطر عن العبد المشترك بين مالكين فأكثر، وعن العبد المعتق بعضه، وهذا مختار بعض شرّاحه وجزم به ابن غازي[5]، وقيل : أراد به ذلك وأراد قول سند بن

1- سحنون : المدوّنة : 77/1 وما بعدها.

2- ابن رشد : المقدّمات : 221/1.

3- سحنون : المدوّنة : 184/1.

4- خليل : المختصر بهامش جواهر الإكليل : 142/1.

5- ابن غازي : شفاء الغليل : 45 ب : مخطوط رقم 16410 نقلا عن السّويسي.

عنان وعلى هذا حمله الحطّاب[1] وبهرام[2] (1402/805)[3] والمّواق[4]. وهو محمل بعيد ؛ لأنّ خليلاً في توضيحه الذي شرح به المختصر لابن الحاجب لم يقيّد كلام ابن الحاجب بذلك[5]، ولأنّه التزم في مختصره ذكر ما جرت به الفتوى، ولم تجر الفتوى بقول سند.

أفتيت بذلك وأنا محمّد الطّاهر ابن عاشور شيخ الإسلام المالكيّ في 19 شوال في 2 جانفي 1937/1355.[6] اهـ.

ردّ الشّيخ الكافي على الشّيخ الإمام

ألّف الشّيخ محمّد بن يوسف التّونسي المعروف بالكافي، رسالة تحت عنوان : «المرآة في الرّد على من غيّر نصاب الزّكاة». خالف فيها فتوى الشّيخ الإمام حول نصاب زكاة الفطر، وكان ردّ الشّيخ الكافي لاذعا إلاّ أنّه لا يخلو من فائدة، و لهذا السّبب آثرت إثباته وتحقيقه و نشره عقب فتاوى الشّيخ الإمام المتعدّدة حول نصاب زكاة الفطر.

يقول الكافي : «إنّي كنت سنة خمس وأربعين وثلاثمائة وألف بحاضرة صفاقس من عمل تونس في رمضان المعظّم، فبلغني أنّ شيخًا[7] يقرّر في درسه، ثلاثة أيّام متواليات أنّ زكاة الفطر ليترتان و نصف عشر ليترة، وذلك تقريبًا مقدار ثلثي الصّاع الشرعيّ المتعارف عند العموم، المتداول بين النّاس منذ القرون، وبه مقدار نصاب الحرث أيضًا حسب ما يأتي بيان ذلك إن شاء الله تعالى، وحرّض ذلك المدّرس العامّة على الأخذ بما شرّعه الله، فذكّرني بما ادّعى هذا المدّرس قول القائل :

تصدّ للتّدريس كلّ مهوس   بليد تسمّى بالفقيه المدرّس

1- الحطّاب : مواهب الجليل : 365/2.

2- تاج الدّين أبو البقاء بهرام بن عبد الله : مخلوف : 239 . رقم : 805. كحالة : معجم المؤلفين: 80/3.

3- بهرام : الشّامل : 26. مخ 4841 بدار الكتب الوطنيّة تونس نقلا عن السّويسي.

4- المّواق: التّاج و الإكليل 364/2.

5- خليل : التّوضيح : 73/1 نقلا عن السّويسي والكتاب طبع مؤخّرًا.

6- الزّهرة : ع 8968 : 21 شوال 4/1355 جانفي 1337.

7- أمسك الشّيخ الكافي عن ذكر اسم الشّيخ الإمام.

فحقّ لأهل العلم أن يتمثّلوا ببيت قديم شاع في كلّ مجلس
لقد هزلت حتّى بدى من هزالها كلاها حتّى سامها كلّ مفلس

ثمّ لم نلبث إلاّ قليلا من الزمن حتّى فاجأتنا جريدة الزّهرة في رمضان بمقال : «حوادث داخليّة: تقدير زكاة الفطر وأحكامه»[1].

فزادت هذه الفتوى في الطين بلّة، وفي الطّنبور نغمة، وفيما ارتكبه باش مفتي والمدّرس من تجهيل علماء الجهات التي سنذكرها إن شاء الله تعالى، بل تفسيقهم لذكر بعض نصاب الزّكاة في تآليفهم غير النّصاب الذي ذكراه، وادّعيا أنّ النّصاب الشرعيّ والبعض الآخر لقبولهم ما قرّره البعض في تأليفاتهم ولاعتبار جميعهم مكاييل متداولة عندهم خصوصا علماء المدينة المنورة المتوارثين لمدّ النّبي صلّى الله عليه وسلّم خلفا عن سلف، ثمّ إنّ باش مفتي أصدر فتوى في العام السّابق[2].

فأنت تراه اعتمد في فتواه على وزن الماء وعلى درهم مجهول حسب ما يأتي بيان ذلك، وقبل نقض ما أفتى به أوّلا وثانيًا، أقدّم بيان أسماء المكاييل وبيان مقاديرها بالصّاع الشرعيّ، وبيان ما يتّفق بعضها مع بعض في المقدار، وإن اختلفت أسماؤها في العواصم الخمس :

المدينة المنوّرة	دمشق	مصر	تونس	فاس
أردب	جفت	أردب	قفيز	صحفة
مدّ نبوي	مدّ	ويبة	ويبة	مدّ سليمان
مدّ نبوي	نصف مدّ	كيلة	ثمنة	مدّ سليمان
كيلة	ثمنيّة	ربع	صاع	مدّ سليمان
ثلث كيلة	ثمنيّة	قدح	صاع	مدّ سيمان

فالأردب مدنيّا كان أو مصريا إثنان وسبعون صاعًا شرعيًا، والقفيز التّونسي مائة وإثنان وتسعون صاعا شرعيّا، والصّحفة الفاسيّة ستّون صاعًا شرعيّا والويبة تونسيّة كانت أو مصريّة، والجفت

1- ر : الفتوى الخاصّة بزكاة الفطر.

2- راجع الفتوى السّابقة.

الدّمشقي إثناعشر صاعا شرعيّا، والمدّ الدمشقي ستّة آصع والمدّ السليماني خمسة آصع، والثّمنة التّونسية والكيلة المصرية كلّ منهما ستّة آصع شرعيّة.

ونصف المدّ الدّمشقي والرّبع المصري، ويعبّر عنه العامة بالقيراط، والمدّ المديني كلّ منهما ثلاثة آصع شرعيّة، والصاع التّونسي هو الصاع الشرعيّ حسبما يأتي بيان ذلك إنّ شاء الله تعالى، والكيلة المدنيّة وثلث والثّمنيّة الدّمشقية و ثلث صاع شرعيّ.

فنصاب زكاة الحرث بمكيال أهل المدينة أربعة أرادب وأربعة أمداد، وبمكيال أهل دمشق خمسة وعشرون جفتا، وبمكيال أهل مصر أربعة أرادب وويبة، وبمكيال أهل تونس قفيز وتسع ويبات، وبمكيال أهل فاس ستّون مدّا سليمانيّا أو خمس صحفات.

ومقدار زكاة الفطر عند أهل المدينة أربعة أمداد نبويّة أو كيلة وثلث، فثلث الكيلة هو بمقدار المدّ النّبوي المتسلسل عندهم إلى مدّه صلّى الله عليه وسلّم، وبمكيال أهل مصر قدح وثلث، فالرّبع أربعة أقداح وبمكيال أهل دمشق ثمنيّة وثلث، فالجفت ستّة عشر ثمنيّة والمدّ ثمانية، ونصف المدّ أربعة، وبمكيال أهل تونس صاع، حيث إنّ صاعهم يقدّر على الصّاع النّبوي، وبمكيال أهل فاس خمس المدّ السليماني، فالمدّ السليماني يجزي عن خمسة. وهذه المكاييل في هاته الجهات استمرّت عليها قرون لم تتغيّر، وحرّرها العلماء بعد تغيّر المكاييل السّابقة على هذا التّحرير.

فمن المتغيّرات ما كان زمن ابن أبي زيد رحمه الله تعالى، حيث كان نصاب الزّكاة في زمانه ستة أقفزة وربع، أو في زمان سيدي أحمد زرّوق[1] (899/1493). كان نصاب زكاة الحبوب في تونس خمسة أقفزة، كالصحفة الفاسية، خمسة بها نصاب كما تقدّم، ولا علم لي بتاريخ تحرير النّصاب الذي عليه النّاس الآن، وتغيّر في مصر أيضًا باعتبار صغر الأرادب وكبرها. قال العلاّمة الشّيخ عبد الباقي الزّرقاني[2] (1099/1688) على خليل، فالنّصاب بالكيل ثلاثمائة صاع، وهي ألف مدّ ومائتا مدّ، وقدر ذلك بالأرادب المصريّة مختلف بحسب صغرها وكبرها، فكانت في القديم عشرة أرادب كما قال ابن القاسم لصغر الأرادب، وفي زمان القاضي عبد الوهاب[3]

1- هو أبو الفضل أحمد بن عيسى البرنسي الفاسي : التّنبتكي نيل الابتهاج : 84-87. الحجوي : الفكر السّامي : 264/2.

2- هو أبو محمّد عبد الباقي بن يوسف المالكي : مخلوف : 304، رقم : 1177. الحجوي : 283/2.

3- مخلوف : 1003 ، رقم : 266، كحالة : 226/6، الحجوي : 204/2.

(422/1031) ثمانية أرادب وثلث، وفي زمان المنوفي[1] (939/1532) ستّة أرادب ونصف أردب ونصف ويبة، وفي زماننا سنة إثنين وأربعون بعد الألف وقبله بيسير إلى سنّة تسعة وثمانين وألف لم يغيّر أربعة أرادب وويبة، ويأتي أنّه استمر إلى زمن الطحاوي[2] (1181/1727) بل استمر إلى وقتنا الحاضر.

ثمّ حدث في هذه الأزمنة مكيال أجنبي يسّمى ليترة وصار معتبرا في بعض الجهات. وهذا لا يوجب علينا أن نجتهد ونحرّر مكيالا شرعيّا جديدا بدعوى المدّعي[3]، حيث قال : «إنّ الصاع الشرعيّ ليترتان ونصف عشر ليترة»، ونترك ما اتّفقت عليه كلمة القوم بعد التّحرير منذ قرون، واللّيترة لا تخالف المكيال الشرعيّ حيث إنّ نصاب زكاة الحرث باعتبار كيل مصر ثمانمائة وخمسة وعشرون ليترة، وباعتبار مكيال المدينة المنوّرة ودمشق وتونس تسعمائة ليترة، وزكاة الفطر ثلاث ليترات، وباعتبار دعواهما نصاب زكاة الحرث ستّمائة وخمس عشرة ليترة، فإن قلت قد حصل من تحريك هذا خلاف بين المصريين وغيرهم، قلت لك نعم إلاّ أنّه يستر بنقص نصف سدس الواجب من زكاة حرث أو فطر، فلينظر سببه، وذكر الفقهاء لما يتوصّل به إلى معرفة مقدار صاعه صلّى الله عليه وسلّم من الحبوب أو ملء اليدين المتوسّطتين إلخ...، إنّما يحتاج إليه إذا ألغيت المكاييل المحرّرة وجيء بغيرها مجهول قدره، كما تقدّم عند تغيير المكاييل بتونس ومصر سابقا، وأمّا إذا جيء بمكيال جديد معلوم القدر بالنّسبة للمكاييل المحرّرة، التي مضت عليها قرون معلوم بين الخاص والعام، فالوزن والكيل باليدين وقتئذ ضرب من العبث وجهاد في غير عدوّ.

وأين اليدان المتوسّطتان في زماننا بالنّسبة لرجال سبقونا، نعم يوجد منها القليل حسب ما يأتي إنّ شاء الله. وما استقّر عليه عمل العلماء بدون نكير من أحدهما يجب تسليمه والعمل به، ولا يجوز اتّهامهم بالتساهل في الأحكام المأمور بها بمجرّد الخواطر الوهميّة، يشهد بما ذكرته ما قرّره العلامة الباجي[4] (474/1081) في منتقاه، وهو أنّه المقدار المخرج منه أي التّمر والشّعير هو

1- هو أبو الحسن علي بن محمّد شارح الرّسالة : نيل الابتهاج : 221. هداية العارفين : 743/1، الزّركلي : 164/5.

2- أبو حفص عمر بن يحيى الطحاوي المالكي : الكتّاني : فهرس الفهارس : 362/1. كحالة : 303/7.

3- يقصد به الشّيخ الإمام ابن عاشور.

4- هو أبو الوليد محمد بن خلف الباجي الأندلسي الفقيه الأصولي : عياض : ترتيب المدارك : 803/4- الذّهبي : تذكرة الحفّاظ : 1178/3.

صاع، والصّاع أربعة أمداد بمدّ النّبي صلّى الله عليه وسلّم، وفيه رطل وثلث، فالصّاع خمسة أرطل وثلث، هذا مذهب أهل المدينة، وإليه ذهب مالك والشّافعي، وقال أبو حنيفة المدّ رطلان والصّاع ثمانية أرطال، والدّليل على صحّة ما ذهب إليه مالك نقل أهل المدينة المتّصل، رواه خلفهم عن سلفهم وورثه أبناؤهم عن آبائهم أنّ هذا المدّ هو مدّ النّبي صلّى الله عليه وسلّم، وبهذا احتجّ مالك رحمه الله تعالى على أبي يوسف بحضرة الرّشيد، واستدعى أبناء المهاجرين والأنصار، فكلّ أتى بمدّ زعم أنّه أخذه عن أبيه وعن عمّه أو جاره، مع إشارة الجمهور إليه واتّفاقهم عليه اتّفاقا يوجب العلم ويقطع العذر، كما لو أنّ رجلاً دخل بلدا من بلاد المسلمين وسألهم عن مدّهم الذي يتعاملون به اليوم، والذي يتعاملون به منذ عام أو عامين، وأشار إليه عدد كثير لوقع إليه العلم الضروري كما وقع لأبي يوسف، ولذلك رجع عن موافقة أبي حنيفة بغلبة الظنّ إلى موافقة مالك لما وقع له من العلم. اهـ[1].

ومن الاتّفاق العجيب أن جمع الله تعالى بين هؤلاء السّادة وهم الشّيخ محمود الشّعبوني وأخوه الشّيخ علي، والشّيخ محمّد بن الحاج حسين الورداني والشّيخ محمّد بن للّونة المساكني، والشّيخ أحمد التّريكي والشّيخ أحمد الشّعبوني، والحاج الطّيب عند بعض الأحباب يوم الإثنين غرّة شوال، واستحضروا صاعا عتيقا مطبوعا بطابع الأمين، ومدّا نبويّا و ليترة، فكانت الثلاث ليترات بمقدار الأربعة أمداد، وكانت الأربعة أمداد والثلاث ليترات مساويتين للصّاع التّونسي، وكان ملء يدي محمّد بن حسين الورداني مقدار المدّ النبوي، وكان يدا والده ويدا فرج أمكاده أكبر من يديه. وبلغني أنّ محمّد بن المعتمري مدّان بمدّه يملآن الصّاع. قال العلاّمة الأمير في مجموعه في تحرير نصاب الزّكاة: «وصل في خمسة أوسق فأكثر كلّ ستّون صاعًا، كلّ أربعة أمداد كلّ رطل و ثلث، كلّ مائة وثمانية و عشرون درهما مكيًّا».

وردّ الوزن وزن مكّة والكيل كيل المدينة ؛ لأنّ مكّة محلّ التجارة، والمدينة محلّ الزّرع والبساتين، فينعتون بالكيل (كلّ خمسون وخمسا حبّة من وسط الشّعير) ثمّ قال : «وتقريب النّصاب بكيل مصر أربعة أرادب وويبة»[2].

1- الباجي : المنتقى : 186/2./ ر : أيضا المدارك : 68/1- 224/1.

2- الأمير : ضوء الشّموع : 285/1 وما بعدها.

قال العلاّمة حجازي[1] (1817/1232) عليه : «وتقريب أي على ما حرّره عج ومن بعده إلى زمن الشّيخ عمر الطحاوي سنة 1156هـ».اهـ[2].

والدّليل على أنّ مكيالهم لم يغيّر هو تداول العلماء لهذه الكتب المبيّن فيها مقدار النّصاب، ولم ينبهوا على خلافه، فلو حصل تغيّر لنبّهوا عليه، وهذا بديهي حيث إنّ العلماء هم الحافظون لأحكام الشّريعة، والدّليل على أنّ صاع تونس هو الصاع النّبوي هو العمل به منذ قرون عديدة من غير تنبيه من العلماء على خلافه، بل نصّوا على أنّه هو الصّاع النّبوي.

وإليك نصّ عبارة شيخ باش مفتي بل شيخ مشائخ جامع الزّيتونة، المرحوم الشّيخ سالم بوحاجب في خطبته الرّابعة من شهر رمضان : «ثمّ اعلموا عباد الله أنّ آخر حقوق هذا الشّهر أداء الصدقة المعروفة بزكاة الفطر، وهي صاع بصاع نبيّنا صلّى الله عليه وسلّم أي أربعة أمداد، و يوافقه الصّاع المعروف الآن بهاته البلاد.

ويا للعجب من فضيلة باش مفتي والمدّرس، حيث لم ينبّها على هذا الشّرع الجديد إلاّ في هذه السّنة، مع أنّ الغالبّ من عمرهما ولّى، فالدّهر أبو العجائب وقوله : «ولا بأس بإخراجها قبل يوم الفطر بليلة أو ليلتين إذا علم أنّ الفقير يدّخرها ليوم الفطر؛ لأنّ الحكمة إلخ، صحيح غير أنّ القيد الذي قيّد به لم يقله أحد، ولم يعتبره عالم، ولذلك قال بعض الأئمّة بجواز إخراجها من أوّل يوم رمضان، ويدحظ القيد الخلاف الواقع بين المشهور واللّخمي، فالمشهور يجوز إعطاء زكاة الفطر لمن يملك نصابا إلا أنّه لا يكفيه في سنته، واللّخمي يمنع إعطاءه إيّاها، والحكمة التي ذكرها لا تنتج دعواه، إلاّ أنّه مقلّد فيجب عليه الجري على مشهور المذهب، و قوله : «ويجوز إخراج هذا الصّاع من دقيق، ويجوز إخراج الخبز إذا كان فيه صاع كامل من دقيق، لم يوجد في المذهب ما قاله، وإنّما الموجود فيه إخراج صاع أو دقيق صاع»، ومن المعلوم أنّ دقيق الصّاع أكثر من الصّاع، ويرّد قول الباش مفتي هذا بقول المفتي الثّاني السّابق.

1- هو الشّيخ حجازي بن عبد اللّطيف العدوي : لم يقف مخلوف على وفاته : 364، رقم : 1449. و في كحالة : حجازي ابن عبد المطلبّ : 189/3.

2- حاشية حجازي على شرح مجموع الأمير : 285/1 وما بعدها.

وقوله : «وتقدير الصّاع النّبوي بالتّحقيق بالمكيال التّونسي المستعمل الآن، هو ليترتان ونصف عشر اللّيترة»، ليس بتحقيق عند جميع الجهات التي تقدّم مقدار صاع الفطرة عندهم، ويأتي بطلان ما بني عليه هذا الحكم إن شاء الله تعالى.

قول المفتي الثّاني :»أمّا بعد فقد سئلني كثير من النّاس» إلى قوله : «والجواب والله الموفّق للصواب، صدق إن سئل وأجاب، إلاّ إنّ الصواب في الجواب هو صاعكم المعروف المأخوذ عن أسلافكم، وحيث إنّه غير مستعمل فعبّروا المستعمل عنه، وذلك و مقدار الصّاع النّبوي، ولااحتياج إلى ماشغل به نفسه والنّاس مع الخروج عن الجادّة.

وقوله : «والمدّ وزن رطل وثلث من الماء» بذلك قدّره الفقهاء في باب الطهارة.

قال أبو محمّد رحمه الله تعالى[1] (386/996) وقد توضأ رسول الله صلّى الله عليه وسلّم بمدّ وهو وزن رطل وثلث[2]، لم يقل بظاهره أحد من المالكيّة من أنّ المعتبر هو وزن الماء، بل المعتبر عندهم في مقدار المدّ وزن الشّعير الموصوف بما تقدّم في باب الطّهارة والزّكاة ؛ لأنّ ما يشغله وزن مدّ الشعير أكثر ممّا يشغله وزن مدّ الماء.

قال العلاّمة سيدي عبد الباقي الزرقاني في مستحبّات الوضوء : «وقلّة ماء بلا حدّ كالغسل»[3]، و قول الرّسالة : «وقد توضّأ رسول الله صلّى الله عليه وسلّم بمدّ واغتسل بصاع بيان لفعله عليه الصلاّة والسّلام، لا تحديد ابن العربي قوله بمدّ أي بكيل مدّ بوزنه، وقال زرّوق قوله بمدّ؛ أي بمقدار ما يبلغه وزن مدّ من الطعام لا بمقدار ما يبلغه وزن مدّ من الماء اهـ[4]. باختصار. وسنذكر عبارته في شرحها بنصّها، قال العلامة البّناني قول الزّرقاني : أي بمقدار ما يبلغه مدّ من الطعام إلخ[5]، يعني بأن يأخذ من الطعام، وهو الشّعير الوسط المقطوع الذنب وزن رطل وثلث وهو المدّ، ويضعه في إناء ويأخذ من الماء القدر الذي يشغل من ذلك الإناء قدر ما شغله ذلك الطعام منه، -فهذا هو المدّ

1- هو أبو محمّد عبد الله بن أبي زيد القيرواني صاحب الرّسالة : الشيرازي : طبقات الفقهاء : 135. شذرات الذّهب : 131/3.

2- ر : شرح زرّوق على متن الرّسالة : 93/1.

3- الزّرقاني على خليل : 70/1.

4- شرح زرّوق : 93/1.

5- البناني على الزرقاني : 70/1.

من الماء وهذا هو مراد ابن العربي والله أعلم.

قال العلامة النّفراوي[1] (1713/1125) : على الرّسالة تنبيهات :

-الأوّل المتبادر من قول المصنّف والحديث توضأ عليه الصّلاة والسّلام بمدّ، أنّ المراد توضّأ من وزن مدّ، وليس كذلك، بل المراد كما قال ابن العربي : «توضأ من كيل مدّ بلا وزن مدّ، ثمّ ذكر عبارة زرّوق الآتي ذكرها إن شاء الله تعالى».

نصّ عبارة العلاّمة زرّوق على قول الرّسالة : «وقد توضّأ رسول الله صلّى الله عليه وسلّم بمدّ وهو وزن رطل وثلث، يعني بمقدار مدّ من الماء، أي ما يسعه من الطعام، لأنّ قدر المدّ من الماء يسير جدّا، ومن الطعام أضعافه، قاله في العارضة[2]» قول المفتي : «وقال الزّرقاني في شرح الموطإ... إلى قوله ولعدم التنّبه لهذا الخلاف وقع تخليط لبعض المالكيّة في هذا الموضوع» : ليس ما ذكره كلّه قول الزّرقاني، بل أدمج فيه كلاما من عنده، وقوله : وقع تخليط لبعض المالكيّة في هذا الموضوع دعوى منه، وما علمنا على مالكيّ خلط في هذا الموضوع. هاك نصّ عبارة الزّرقاني على قول الموطإ : «وذلك بصاع النبيّ عليه الصّلاة والسّلام» وهو أربعة أمداد، والمدّ رطل وثلث عند مالك والشّافعي والجمهور، وقال أبو حنيفة وصاحباه : المدّ رطلان والصّاع ثمانية أرطال. ثمّ رجع أبو يوسف إلى قول الجمهور لمّا ناظره مالك، فأراد الصيعان التي توارثها أهل المدينة عن أسلافهم منذ زمنه صلّى الله عليه وسلّم[3]. قوله : وقد وزن هذا العدد من الشّعير إلى قوله : «كلّ ذلك من الماء: غير محتاج إليه لأمرين : الأوّل وجود الصّاع المعمول به منذ قرون».

-الثّاني : لا عبرة بوزن الماء كما تقدّم، ووزن الدرهم القديم، الذي هو من صدر الدّولة العباسية لا يفيده شيئا، لعدم ذكر ما يتميّز به عن غيره، وذلك أنّ الدرهم عندهم درهمان : درهم الكيل، وهو المعتبر في باب زكاة الحرث وفي باب الطهارة وفي وزن العطارة والعقاقير، ودرهم الدّخل، ويعبّر عنه بدرهم النّقد، وهو المعتبر في النّقود وفي نصاب السّرقة، وفي أقلّ المهر، وهو أصغر من درهم الكيل.

1- هو أحمد بن غنيم بن سالم : مخلوف :318 ، ع 1239. كحالة : 40/2.

2- شرح زرّوق على متن الرّسالة : 93/1.

3- شرح الزّرقاني على الموطإ : 81/2-82.

قال العلاّمة الشبرخيتي[1](1684/1106) في شرح قول العلاّمة خليل، في بيان مقدار الرطل «مائة وثمانية وعشرون درهمًا مكيًّا» وهو المسّمى بدرهم الكيل، ولهم درهم آخر يسّمى درهم الدّخل وهو أصغر من درهم الكيل، كما أنّ درهم الكيل أصغر من الدّرهم المصري يزيد على الدّرهم الشرعيّ ضروب وبعشرها ونصف عشرها.اهـ.

وقوله : «فزكاة الفطر على مقتضى المذهب المالكي» إلى قوله : «وذلك المقدار هو الصّاع النّبوي غير صحيح لما تقدّم قوله، وكذلك يجوز إخراج الخبز عند كثير من علماء المالكيّة غير صحيح ؛ لأنّ القول بجواز إخراج الخبز معزوّ لابن حبيب[2] (853/238) ليس إلاّ»، والقول بجواز إخراج دقيق الصّاع له أيضا، ويوافقه أصبغ والمدّونة على خلافه، فبعضهم حمل قوله على الوفاق أي التّفسير لقولها، وبعضهم على الخلاف في شرح الزّرقاني، ولا يجوز إخراج قيمتها عينا ولا عرضا، ولا يجزي دقيق، وفي ابن الحاجب : «وفي الدّقيق بزكاته قولان : قال في توضيحه : وأمّا أربعة أمداد دقيق بغير ريع قمحه فلا يجزي قطعا[3]». قال البنّاني : وقول الزّرقاني: «وفي الدّقيق بزكاته أي بزيادته قولان هما تأويلان كما لابن عرفة[4] (1401/803)، ونصّه : وفيها لا تخرج من دقيق. ابن حبيب يجزي بريعه، وكذا الخبز.الصّقلي[5] (1074/466) وبعض القرويين، قول ابن حبيب تفسير، الباجي خلاف[6] اهـ.

وفي شرح زرّوق على الرّسالة والمدوّنة : لا يجزي الدّقيق، ابن حبيب إلا أن يخرج بريعه وكذا الخبز، ابن يونس وغيره ابن حبيب وفاق، وحمله الباجي على الخلاف.

وفي شرح العلاّمة ابن ناجي[7](1434/838) على الرّسالة، قال في المدّونة : «ولا يجزيه أن يخرج دقيقًا ولا سويقًا، و قال ابن حبيب إن أخرج بريعه أجزأه، وقال أصبغ في النّذر وكذلك

1- هو برهان الدّين أبو إسحاق إبراهيم : مخلوف : 317، رقم : 1238. كحالة : 111/1.

2- هو عبد الملك بن حبيب الأندلسي : المدارك : 30/3 ، تذكرة الحفاظ : 537/2.

3- نقلا عن الزّرقاني على خليل : 187/2.

4- هو أبو عبد الله محمّد الورغمّي : الحجوي : 249/2. مخلوف : 227، رقم : 817.

5- هو أبو محمّد عبد الحقّ : مخلوف : 116 ، رقم : 324. كحالة : 94/5.

6- البناني على الزرقاني : 187/4.

7- هو أبو الفضل قاسم بن عيسى التّنوخي : مخلوف : 224، رقم : 878 ، كحالة : 110/8.

الخبز، قال ابن يونس عن بعض علمائنا وليس قول ابن حبيب بخلاف للمدوّنة، وقال الباجي هو خلاف لها[1]» اهـ.

وفي المنتقى للعلاّمة الباجي مسألة : وأمّا الدّقيق فقد قال مالك لا يجزي إخراجه، وقال ابن حبيب إنّما يقع ذلك للرّيع فإذا أخرج بمقدار ما يريع القمح أجزأ، وقال أصبغ : ووجه قول مالك أنّ زكاة الفطر مقدّرة ومقدار الرّيع غير مقدّر، فلو جاوزنا إخراج الدّقيق بالرّيع لأخرجناها عن التّقدير الذي فرضه النّبي صلّى الله عليه وسلّم، وأوجبه إلى الحرز والتّخمين الذي ينافي الزّكاة، ولكان يطلق على ما يخرج اسم صاع، والنّبي صلّى الله عليه وسلّم قد علّق حكمها بهذا الاسم.

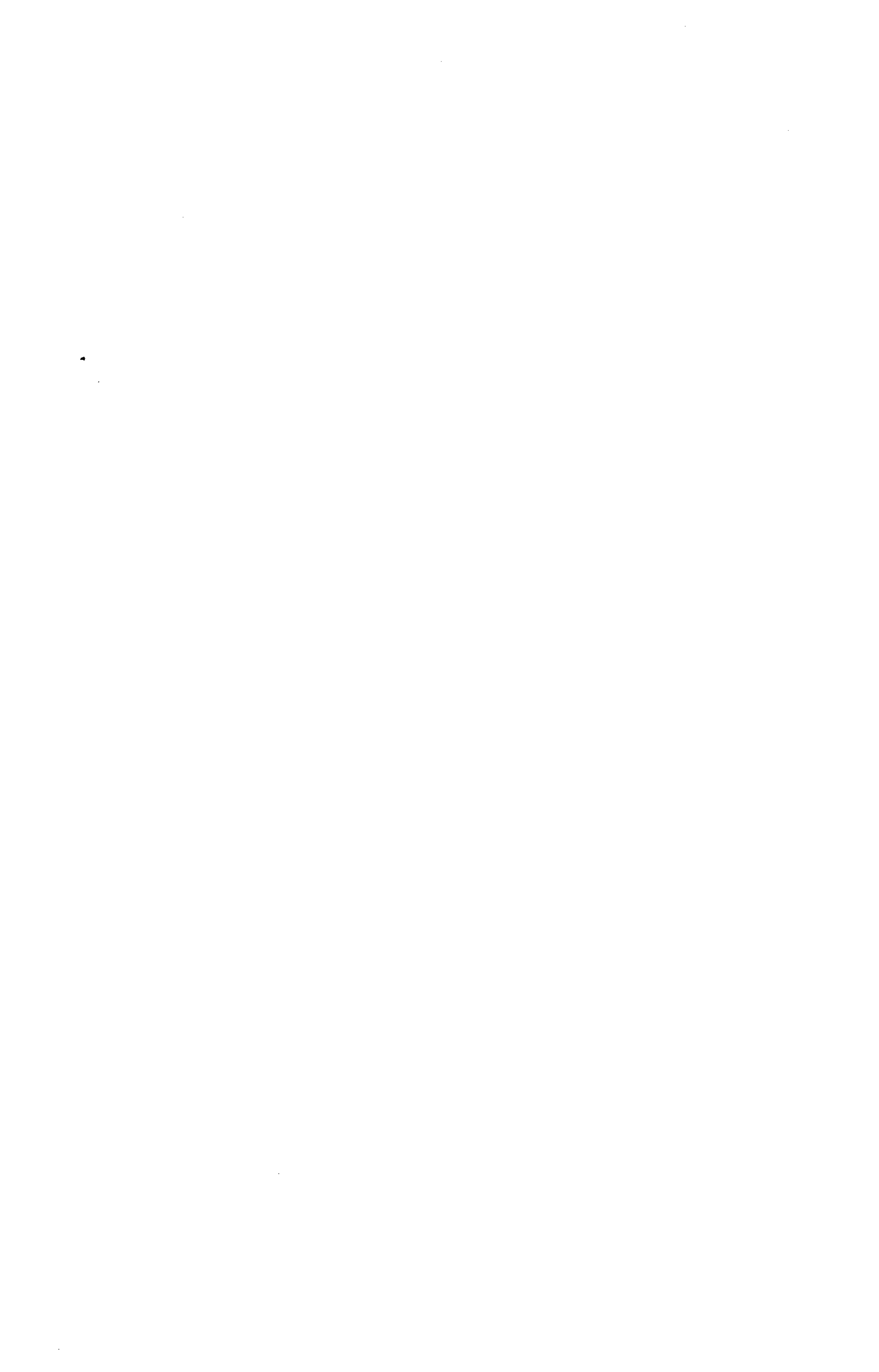
ووجه قول ابن حبيب أن يكون الصّاع قد جرى في الحنطة ثمّ يطحن بعد ذلك فإنّ هذا يخرجه عن التّقدير إلى الحرز والتّخمين[2] اهـ.

وإلى هنا ما يسّره الرّحمان والحمد لله والشّكر في كلّ أوان، والصّلاة والسّلام على سيّد ولد عدنان، وعلى آله وأصحابه ومن تبعهم بإحسان، ما تعاقب الجديدان و سلّم كذلك، وكان الفراغ من تحريرها سنة 1345 هـ.[3]

1- ابن ناجي على متن الرّسالة : 342/1.

2- الباجي : المنتقى : 189/2.

3- الكافي محمد بن يوسف : المرآة في الرّد على من غيّر نصاب الزّكاة : 1-19.



الفتوى رقم : 49

زكاة الفطر واجبة على القادر

السّؤال : هل يجزئ أن يدفع الرّجل زكاة فطره إلى رجل آخر، ويدفع هذا الآخر زكاة الفطر للرّجل المذكور أولاً؟ أم لا يجزئ ذلك؟[1]

الجواب : وأمّا الجواب على المسألة الثانية، فإنّ الصّفة الموجبة لإخراج الرّجل زكاة الفطر عن نفسه، وبين الصفة الموجبة لقبوله أخذ زكاة الفطر تنافيًا ؛ لأنّها تجب عن الغني في السّؤال يوم العيد[2]، وتعطى للمحتاج للسّؤال يوم العيد[3]، وعليه فإذا أعطاه رجل لآخر وأخذ هو من الآخر زكاة فطره، فإذا كان مع احتياج كليهما، فهو عيب نتنزّه عنه التّكاليف الشرعيّة، وإن كان مع استغنائهما معا، فهو حيلة على إسقاط الزّكاة والتلاعب بالدّين، وذلك حرام لقوله تعالى في نظيره: ﴿ **وَلَا تَتَّخِذُوا آيَاتِ اللَّهِ هُزُوًا** ﴾[4].

وإنّ كان أحدهما محتاجًا صحّ أخذ ما أخذه المحتاج منهما، وبطل ما أخذه الغنّي .أفتيت بذلك وأنا محمّد الطّاهر ابن عاشور شيخ الإسلام المالكيّ في 19 شوال 1355/2 جانفي 1937 [5].

1- ورد السّؤال مع سؤال آخر قدمه الشّيخ اليانقي : الزّهرة : ع 8957 : 10 شوال 1355 /23 ديسمبر 1936.

2- البخاري : محاسن الإسلام : 17.

3- ابن راشد : اللباب : 43. البسطامي : الحدود : 25.

4- سورة البقرة : 231.

5- الزّهرة : 8968 : 21 شوال 1355/ 4 جانفي 1937.



الفتوى رقم : 50

فتاوى الصّوم

ثبوت رمضان بواسطة المذياع

السّؤال : الحمد لله والصّلاة والسّلام على رسول الله وعلى آله وصحبه، أمّا بعد فقد ورد عليّ سؤال حاصله : هل يثبت دخول شهر رمضان ثبوتا شرعيّا، إذا حصل الإخبار بواسطة الراديو من بعض مراكز الإذاعة بالبلاد الإسلاميّة كمصر؟ وهل يلزم أن يتلقى ذلك الخبر قاضي البلاد، ويأمر جميع من في ولايته بالصّوم، أو يجب الصّوم على كلّ من سمع؟

فقد علمنا أنّ بعض الجالسين إلى آلة الرّاديو المتّصل بالقاهرة، سمع مخبرا يخبر أنّه وقعت رؤية الهلال رمضان من طنطا، وأنه يوم الأربعاء أوّل رمضان،فوقع اختلاف بين الذين سمعوا،فمنهم من قال : يجب علينا الصّوم ومنهم من قال : لا نصوم فأصبح البعض صائما والبعض مفطرًا؟

الجواب : إنّ طرق نقل ثبوت أسباب العبادات غير طرق نقل الأمور العادية؛ لأنّ أئمّة الدّين قد بيّنوا لنقل أسباب العبادات طرقا، وجعلوا ماعداها كالصّوم، وهذه الطرق مختلفة بحسب اختلاف العبادات، فطريق نقل ثبوت استهلال هلال رمضان :

- فإمّا إنّ تكون بشهادة عدلين ينقلان ثبوت رمضان في بلد آخر، سواء ثبت بشهادة عدلين أو بشهادة مستفيضة أو بحكم حاكم بثبوته.

-أو يكون النّقل بشهادة مستفيضة تنقل بثبوته عن واحد من طرق الثّبوت الثلاثة المذكورة[1]، ولا يكفي في النّقل شاهد واحد عن رؤية في بلد آخر على أشهر القولين في المذهب، وهو ما اختاره

1- الحطّاب : مواهب الجليل : 379/2 و ما بعدها. أبو الحسن على الرّسالة : 387/1.

خليل في توضيحه[1] و ظاهر عبارته في مختصره[2] ورجّحه صاحب الشّامل[3]. وإنّما يكتفى بنقل العدل الواحد الذي يرسله القاضي ليعلم من في ولايته أنّه قد ثبت عنده رمضان، وكذلك إذا جعل علامة تقوم مقام إخبار العدل، مثل طلق المدافع ونحوه من طرق الإشهار المعلومة في البلد، وعليه فإذاعة الرّاديو خبرًا بثبوت رمضان في بلد مركز الإذاعة، لا يثبت به رمضان لما ذكرناه من أنّه لا يكفي إخبار العدل الواحد بثبوته إضافة إلى إخبار حالة عدالته، وعليه فلو سمعه قاضي البلد لم يكن له أن يعتمده ولا أن يأمر من في ولايته بالصّوم لأجل ذلك، وكذلك كلّ من يسمع الخبر لا يجب عليه الصّوم، ومن اعتمده فأصبح صائما، فإنّ صومه لا يعتدّ به في حساب أيام رمضان إذا اقتضى إكمال عدد ثلاثين يومًا، بل يعتبر حساب صومه ابتداءً من يوم ثبوت الشّهر في بلده، بطريقة من طرق الثّبوت المعروفة، أو بطريق من طرق النّقل المبيّنة آنفًا.

وعليه فإنّ الذين أصبحوا صائمين يوم الأربعاء معتقدين أنّه من رمضان اعتمادًا على خبر الرّاديو، فإنّ صومهم ذلك باطلاً. والذين أصبحوا مفطرين يوم الأربعاء هم الذين وافقوا الوجه الشرعيّ.

أفتيت بذلك وأنا الفقير إلى ربّه الشّيخ محمد الطّاهر ابن عاشور شيخ الإسلام المالكيّ لطف الله به في 24 رمضان و في 23 ديسمبر 1935/1354[4].

1- خليل : التّوضيح : 73/1. مخطوط طبع مؤخّرًا نقلا عن السّويسي.

2- خليل : بحاشية جواهر الإكليل : 144/1 وما بعدها.

3- بهرام : الشامل : 26 ب مخطوط رقم : 4841. دار الكتب الوطنيّة نقلا عن السّويسي.

4- الزّهرة : ع 8597 : 72 رمضان 26/1354 ديسمبر 1935. رفض الشّيخ الإمام اعتماد الرّؤية على خبر المذياع، لكنّه تدارك الأمر في الفتاوى الموالية.

الفتوى رقم : 51
ثبوت رمضان بالهاتف أو المذياع

السّؤال : نقل دخول شهر رمضان من بلد إلى آخر بواسطة الهاتف «التلفون»، أو المذياع «الرّاديو» هل ثبت به الشّهر أو لا؟

الجواب : الحمد لله والصّلاة والسّلام على سيّدنا محمّد وعلى آله وصحبه. أمّا بعد.

فقد كثر سؤال من سألني هل إذا ثبت دخول شهر رمضان بوجه الثّبوت الشرعيّ في بلد، وجاء الخبر بواسطة «التلفون» إلى بلد آخر في الإعلام بثبوته، هل يعدّ الإخبار بالتلفون مثبتا للشّهر، فيلزم أهل البلد المخبرين العمل بذلك الخبر، فيصومون أولا يعتدّ به فلا يلزمهم الصّوم؟

وأنا نرى النّاس يخبر بعضهم بعضًا بواسطة «التلفون» في الأمور العادية، فيعتمدون تلك الأخبار ويبنون عليها أعمالا كثيرة، فهل يبنون كذلك عليه أمر عبادتهم؟ و هل يحصل ثبوت رمضان إذا بلغ الخبر بثبوته بواسطة المذياع «الرّاديو»، من بعض مراكز الإذاعة بالبلاد الإسلاميّة؟

والجواب إنّ هذه مسألة كثير فيها خوض الخائضين وتخليط النّاظرين، يخلطون بين مختلق الأقوال ومختلف الصّور والأحوال، وإنّما الفتوى إجادة التّنزيل لا كثرة القال والقيل، وإنّ طرق ثبوت الأمور الشرعيّة في العبادة والمعاملة، غير طرق ثبوت الأمور العاديّة، فطريق ثبوت أوقات الصّلوات أذان المؤذنين وأخبار المؤقّتين، وطرق ثبوت طهارة الماء أو ضدّها إخبار رجل أو امرأة موصوف بالعدالة، إن بيّن الوجه أو اتّفق مع المخبر في المذهب.

وطريق ثبوت شهر الصّوم أو الفطر، الشّهادة برؤية الهلال ليلة ثلاثين من الشّهر السّابق، إذا كان الرّائي رجلين عدلين أو جماعة مستفيضة، أو بإكمال الشّهر السّابق ثلاثين يومًا[1].

وطريق ثبوت الحقوق شهادة عدلين في غير المال[2]، وشهادة عدل وامرأتين فيما يرجع إلى المال[3].

وطريق ثبوت العيوب إخبار من له معرفة بها وإن لم يكن عدلاً[4].

وقد يحصل الاطمئنان لطريق من طرق الثّبوت العاديّة، ولا يجزئ ذلك الطّريق في الأمور الشّرعيّة ؛ لأنّ الشّريعة قد عيّنت ثبوت أسباب التّكاليف طرقا خاصّة رعْيا لأهميّتها، ولما يترتّب عليها من المصالح، فلا يجوز لنا أن نتعدّاها بقيامها على الأمور العاديّة، وهذا من مزالق الخطأ الذي تزّل فيه أقدام كثير من النّاس.

ثمّ إنّ لأئمة الفقه خلافًا في وجوه طريق ثبوت رمضان، والمشهور من مذهب مالك[5] وعامّة أصحابه، عدا ابن الماجشون[6] وهذا الذي نتقلده في الفتوى، والذي عليه أهل تونس وإفريقيا الشّماليّة، وأنّ طريق ثبوت رمضان من قبيل الشّهادة، وهو إن كان فيه شائبة الرّواية وشائبة الشّهادة، فقد غلب عليه عند مالك شائبة الشّهادة لأدّلة من السّنة الصّحيحة، كما بيّنه شهاب الدّين القرافي في الفرق الأوّل[7]، وبين مراعاة إجراء أمر المسلمين على انتظام في القطر الواحد، أو في سائر الأقطار بقدر الإمكان، ومن اتّقاء تعريض عباداتهم إلى ظهور ما يناقضها، من تبيّن كذب المخبر أو توهّمه بقدر الإمكان فيما استنبطناه من تعليل قول مالك رحمه الله.

1- قال صلّى الله عليه وسلّم : « لا تصوموا حتّى تروا الهلال ولا تفطروا حتّى تروه فإنّ غمّ عليكم فأكملوا العدّة ثلاثين» مسلم : شرح النّووي : باب وجوب صوم رمضان لرؤية الهلال : 7 /190.

2- سحنون : المدونة : 1 /174.

3- ابن العربي : أحكام القرآن : 251/1. ابن فرحون : التّبصرة : 213/212/1.

4- ابن فرحون : ن.م : 212/1.

5- سحنون : ن.م : 174/1.

6- الباجي : المنتقي : 2/ 37. ابن رشد : المقدّمات : 181/1.

7- القرافي : الفروق : الفرق : 8/1.

ويترّتب على كون طريق ثبوته من قبيل الشّهادة، أن لا يكون ثبوته بوساطة القضاة، وأن يكون ثبوته بوساطة القضاة، وأن يكون ثبوته بوساطتهم شبيهًا بالحكم، فلذلك كان المشهور عمومه لسائر الآفاق إذا ثبت لدى أحد قضاة الأمصار الإسلاميّة، بمنزلة الحكم الذي يعرف الخلاف، ولذلك أيضًا كان قابلاً لتعيين العمل فيه بأحد المذاهب من قبل السّلطان ؛ لأنّه بمنزلة تخصيص القضاء بمذهب، فإنّ القضاء يقبل التّخصيص، ومن أجل ذلك كان العمل بالقطر التّونسي في أمر الصّوم والفطر على مذهب مالك.[1]

وكان المعيّن لإجراء أعمال الرّؤية وثبوت الشّهور، هو قاضي المالكيّة مع وجود قاض حنفي بالحاضرة، وكان ثبوته عند القاضي المالكيّ موجبًا للثّبوت العام، بحيث يصوم الحنفيّ لثبوت الشّهر عند القاضي المالكيّ برؤية عدلين الهلال. مع أنّ المذهب الحنفيّ يشترط في الغالب الشّهادة المستفيضة[2].

فإذا تقرّر هذا، فطريق ثبوت الشّهر إذا لم يكن على كمال ما قبله، هو رؤية المكلّف الهلال أو إخبار رجلين عدلين برؤية هلاله ليلة ثلاثين، أو بشهادة مستفيضة، وإن لم يكونوا معروفين بالعدالة، فإذا لم تحصل إحدى هاتين الشّهادتين لا يثبت الشّهر الذي هو سبب وجوب الصّوم ثبوتًا شرعيًا، بحيث تترتّب عليه مشروعيّة مسّببة هو الصّوم، ثمّ إنّ ثبوت رمضان شرعًا نوعان:

- ❖ ثبوت عام و هو الغالب.
- ❖ و ثبوت خاصّ وهو نادر.

فأمّا الثّبوت العام فهو الثّبوت عن قاضي البلد بوصف كونه قاضيًا، فلذلك الثّبوت يجب العمل به على كلّ من في ولاية القاضي، فهذا معنى كونه ثبوتًا عامًّا.

وأمّا الثّبوت الخاصّ فهو الثّبوت عند شخص في خاصّة نفسه بحيث لا يتعدّاه أهله كما سيأتي.

والمراد بالشّخص ما يشمل القاضي في خاصّة نفسه، لا يوصف كونه قاضيًا إذا لم يبلغ طريق الثّبوت لديه، أو يكون طريقًا عامًا بل خاصًّا.

1- سحنون : المدوّنة : 174/1.

2- جماعة : الفتاوى الهنديّة : 197/1. قاضي خان : الفتاوى الخانيّة : 197/1 وما بعدها.

فأمّا طريق الثّبوت العام فيحصل بثلاثة وجوه :

❖ أحدهما : حصوله بشهادة عدلين أو جماعة مستفيضة عن القاضي برؤية الهلال.

❖ الثّاني : حصوله بخطاب قاضي بلد آخر إياه، بثبوت رؤية هلال رمضان عنده إذا توفّرت في ذلك شروط خطاب القضاة.

❖ الثّالث : حصوله بنقل ناقل للقاضي أنّ الشّهر ثبت في بلد آخر حضره النّاقل،وهذان الوجهان الأخيران مبنّيان على القول بأنّ ثبوته في موضع يعمّ سائر الأقطار إذا نقل إلى قضائها، وهو المشهور خلافًا لمن قال : إنّ لكلّ قوم رؤيتهم[1].

فإذا كان النّاقل ناقلاً عن رؤية عدلين، فلا بدّ أن يكون النّاقل عدلين أيضًا باتّفاق علماء المذهب ؛ لأنّه من باب نقل الشّهادة، ونقل الشّهادة يشترط فيه ما يشترط في أصله المنقول، فالشّهادة في الأمور التي لا تقبل فيها أقلّ من عدلين لا يكون نقلها إلاّ بعدلين، وثبوت رمضان من هذا النّوع كما تقرّر.

وإن كان النّاقل ناقلا عن شهادة مستفيضة، فقد اختلف علماء المذهب (إذ ليست المسألة منصوصة في الأمّهات). فالذي ذهب إليه الشّيخ أبو عمران الفاسي[2] (430/1038) وابن رشد في المقدّمات[3]، وخليل في التّوضيح[4] وبهرام في الشّامل[5]، وابن فرحون في شرح مختصر ابن الحاجب، وهو ظاهر مختصر خليل[6] أنّه لابدّ أن يكون النّاقل للقاضي عن الشّهادة المستفيضة عدلين[7]. إلاّ إذا وجّه القاضي من تلقائه عدلا يستكشف له الخبر عن ثبوت الشّهر في بلد ما، فحينئذ يعمل

1- القرافي : الفروق. الفرق : 102 : 181/2. ابن الشّاط : إدرار الشروق : 182/2 وما بعدها.

2- أبو عمران موسى بن عيسى الفاسي القيرواني : البغدادي : هديّة العارفين : 480/2. الكتّاني : فهرس الفهارس : 111/1. مخلوف : الشّجرة : 106، رقم : 267.

3- ابن رشد : المقدّمات : 188/1–189.

4- خليل : التّوضيح : 73/1 : مخطوط رقم : 12255. طبع مؤخّرًا. م.س.

5- بهرام : الشامل : 26 ب : مخطوط رقم : 4841. م.س.

6- خليل : المختصر : بهامش جواهر الإكليل : 144/1.

7- أبو الحسن على الرّسالة : 387/1.

القاضي بخبره و يثبت به الشّهر ثبوتا عامّا. قاله ابن رشد قي المقدّمات[1]؛ لأنّ ذلك العدل حينئذ قائم مقام القاضي في تلقّي الثّبوت عن شهادة البلد الآخر، فكانت بمنزلة القاسم والذي يوّجهه بدلا عنه للتّحليف، وكلّ ذلك يكفي فيه العدل الواحد فأخرجوه من حكم نقل الشّهادة.

والتّحقيق أنّ الاكتفاء بالواحد في توجيه القاضي عدلا من قبله يستكشف له، لا يختصّ بهذه الصّورة، بل يجري في سائر الصّور.

وقال أحمد بن ميسر[2](939/328) يقبل العدل الواحد في النّقل عن الشّهادة المستفيضة، ويثبت به الشّهر عند القاضي، واختاره الشّيخ ابن أبي زيد وابن يونس والباجي[3]، وجعلوه من باب الخبر لا من باب نقل الشّهادة.

وإن كان النّاقل نقل ثبوت الشّهر عند قاضي بلد آخر، فحكمه كحكم النّقل عن الشّهادة المستفيضة عند الفريقين من الفقهاء المذكورين، آنفًا ماعدا أبا الوليد الباجي فلم أر له فيه قولاً.

وأمّا طريق الثّبوت الخاصّ فيحصل بالوجه الثّالث من الوجوه الثّلاثة المذكورة في طريق الثّبوت العام، وأنّ الأقول في صوره هي عين الأقوال التي ذكرناها آنفا، إلاّ أنّ ابن رشد يرجّح في الثّبوت الخاصّ الاكتفاء بالعدل الواحد، فينضمّ في هذا إلى قول ابن ميسر وموافقيه، وقد ظهر أنه القولين في قبول نقل العدل الواحد عن الشّهادة المستفيضة، وعن الثّبوت لدى قاضي بلد آخر كلاهما مشهور، والذي نتقلّده ونفتي به أنّه أرجح القولين الجاري على قواعد المذهب، هو قول أبي عمران وموافقيه، من اشتراط كون النّاقل عدلين في صور النّقل كلّها.

أمّا بالنّسبة للثّبوت العام الذي هو الأهم عند النّاس، فلأنّ الثّبوت عند القاضي ضرب من الحكم كما تقّدم، فطريقة الشّهادة وحكم النّقل عن الشّهادة كحكم الشّهادة، وحكم النّقل عن الثبوت عند القاضي كحكم نقل حكم القاضي، وحكم القاضي لا يثبت إلاّ بشاهدين، ولهذا اختار ابن رشد فيه قول من اشترط نقل العدلين، إذ قد استقّر المذهب على اعتبار طريق الثّبوت العام للشّهر شهادة، وأنّ ثبوته العام حكم[4].

1- ابن رشد : المقدّمات : 1/188-189.

2- هو أبوبكر أحمد بن خالد بن ميسر الإسكندري : مخلوف : الشجرة : 80، رقم : 142.

3- الباجي، أبو الوليد : المنتقى : 2/36-37.

4- ابن رشد : ن.م : 1/192 و ما بعدها.

وأمّا بالنّسبة للثّبوت الخاص فالقولان متقاربان من جهة النّظر، ولكن الأرجح قول أبي عمران أيضا ؛ لأنّ النّقل فيه قول شهادة، فيجري على حكم الشّهادة على الشّهادة، ونقل الثّبوت لدى القاضي نقل حكم من إلغاء الفارق بين الثبوت العام والثبوت الخاصّ.

ألا ترى أنّ المذهب لم يفرّق بينهما في صورة ما إذا رأى العدل الواحد الهلال، وأخبر بذلك رجلا أنّه لا يثبت بخبره دخول رمضان عند المخبر ولا يصوم بخبره.

فإذا تقرّر هذا فالإخبار بواسطة «الهاتف» يلزم أن نعرضه على قاعدة ثبوت الشّهر شرعا، ولا نجريه على اعتبارات النّاس في مخاطبتهم العاديّة.

فإن كان الإخبار بالتلفون واردًا على قاضي البلد الذي لم ير فيه الهلال، فإن كان المخبر قاضيا في بلد ثبت لديه الشّهر، وكان المخبر قد تحقّق صوته، أو اصطلاحا على علامة بينهما لم يطّلع عليهما غيرهما كما نفعله في تونس، في علامة الرّسائل البرقيّة المنبئة بهلال رمضان، فذلك الخطاب التلفوني يثبت به الشّهر عند المخاطب، وهو من باب خطاب القضاة. والمصير إلى التّخاطب بالرّسائل البرقيّة (التلغراف) في ذلك أولى و أبعد عن الرّيبة.

وكذلك إذا كان المخبِر نائب القاضي المخَبر، مثل إخبار قضاة القطر لقاضي الجماعة، وإنّ المخبِر غير قاض ولا نائب عن المخبَر، فيشترط في قبوله لدى القاضي المخبَر، أن يكون خبر عدلين معروفين لدى القاضي المخبَر، غير أن عدلين يعرفان عدالتهما رأيا الهلال، أو أنّ جماعة مستفيضة رأته، أو أنّه ثبت لدى قاضي البلد الذي به المخبر، ويلزم أن يتحقّق القاضي المخبَر صوتهما، وأن يكون إخبارهما بصريح الشّهادة بكونهما سمعا من العدلين، أو من المستفيضة، أو من القاضي الذي ثبت لديه الشّهر.

واعلم أنّه كما يثبت الشّهر عند القاضي بخطاب قاض آخر بالتلفون، كذلك يثبت عند نواب القاضي وعند كلّ من له ولاية تخوّله الإعلان بثبوت الشّهر، إذا تلّقى الإعلام بذلك من القاضي أو نوابه، مثل العمّال ونوابهم في البلدان والبوادي، على الطّريقة التي يتلّقون بها أوامر رؤسائهم في معتاد أشغالهم.

كما يثبت عند عامّة النّاس بالعلامات الاصطلاحيّة المؤذنة بثبوت الشّهر، مثل طلق المدفع وإيقاد السّرج بالمنارات، وضرب الطّبول ليلاً، فكلّ ذلك يقوم مقام قول القاضي للنّاس : «إنّه قد ثبت عندي دخول الشّهر».

وأمّا إخبار النّاس بعضهم بعضًا بواسطة التلفون، فإنّه قد ثبت الشّهر، فيجري على ما قرّرناه في طريق الثّبوت الخاصّ، بعد تحقّق صوت المخبر أو المخبرين على الخلاف، وذلك الخبر يقصر حكمه على المخبر، فيجب عليه العمل به في خاصّة نفسه ويأمر به أهله، فإن أبوا أن يعملوا به فقيل يجبرهم، نقله عبد الحقّ عن ابن الماجشون، وقال ابن بشير لا يجبرهم، ولا يشيع ذلك في النّاس فيوقعهم في حيرة، ولو أشاعهم في النّاس لم يجب عليهم الصّوم بخبره ولم يجزأهم إذا صاموا بخبره ؛ لأنّ الثّبوت العام لا يكون إلاّ من تلقاء قاضي البلد أو نوابه الموجّهين من قبله أو المأمورين منه، وهذا مقام يغلط فيه كثير من الكاتبين والنّاظرين والعاملين عند قصد العمل به، فيختلط عليهم حكم الثّبوت العام بحكم الثّبوت الخاصّ، وربّما أفتوا السّائلين بدون تثبّت فغرّوهم، فينبغي التيقّظ والتثّبت في ذلك لئلاّ يصبح أمر المسلمين فوضى، ولئلاّ يتسوّر على الخطط الشرعيّة من ليس من أهلها.

وأمّا حكم ثبوت رمضان بواسطة المذياع (الرّاديو) من بعض مراكز الإذاعة في البلاد الإسلاميّة، فإنّ إذاعة الرّاديو الخبر بثبوت رمضان في بلد مركز الإذاعة، لا يثبت به رمضان عند السّامعين ثبوتًا شرعيًا يترتّب عليه وجوب الصّوم ؛ لكون المخبر بذلك واحدًا ولا يعرف حاله في العدالة ولا هو موجّه من طرف قاضي البلد ومن طرف أميرها، فإذا سمعوا الرّجل في خاصّة نفسه لا يجب عليه الصّوم، وإذا سمعه القاضي لا ينبني عليه ثبوت الشّهر الثّبوت العام.

ومن يصبح لأجله صائما فلا اعتداد بصومه وهو كصيام يوم الشكّ [1]، فإذا اصطلح قضاة أمصار الإسلام التي بها مراكز إذاعة، على تنظيم الأخبار بثبوت الشّهر لدى أحدهم بوساطة المذياع، فيلزم أن يعيّن كلّ منها رجلا يوجّه من طرف القاضي للإخبار بأنّ الشّهر ثبت عند القاضي، ويجعلوا علامة لفظيّة يصطلحون عليها لا يطّلع عليها غير القضاة المتخابرين، وتجدّد لكلّ

1- سحنون : المدّونة : 182/1.

شهر من أشهر العبادة، فإذا نطق المخبر الموّجه من طرف القاضي في مركز الإذاعة بخبر ثبوت، أردف خبره بالنّطق بتلك العلامة، فيكون ذلك من قبيل خطاب القضاة، مثل معرفة الخطّ ومعرفة الختم والشّكل، فحينئذ يثبت الشّهر لدى القاضي المخاطب، وهو يعلن به أهل ولايته على الطّرق المعتادة في الإعلام التي أشرنا إليها آنفا.

حرّره في 14 شعبان 1355 : 30 أكتوبر 1936 [1].

1- المجلّة الزّيتونيّة : م 1 ، ج3 : 1936/1355 : 145 و ما بعدها.

الفتوى رقم : 52
ثبوت الشّهر القمريّ

السّؤال : اتّخذت الجزائر، في نطاق الحرص على وحدة المواسم الدّينيّة في العالم الإسلامي، موفقًا يرمي إلى اتّخاذ تقويم قمري يعتمد الحساب الفلكي، فما موقف الشّريعة من ذلك؟ المجلس الإسلامي الأعلى بالجمهوريّة الجزائريّة الدّيمقراطيّة الشّعبيّة[1].

الجواب : قال الله تعالى : ﴿ يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهِلَّةِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ ﴾[2].

هذا تعريف عرّف الله به المسلمين ببعض حكمه في خلق نظام الشّمس والقمر ؛ لذلك صرف الذين سألوا عن السّبب لظهور الهلال دقيقًا، ثمّ أخذُ ضوئه في التزايد حتّى يصير بدرًا، ثمّ أخذه يتناقض بضوئه إلى المحاق[3]. وأرشدهم الله إلى ما هو أولى لهم أن يعرفوه في حكمة أحوال الهلال ممّا معرفته تنفعهم ؛ لأنّها التي تفيدهم تقدير تحوّل الهلال إلى أحوال، فكان هذا الجواب جاريًا على ما يسّمى في علم البلاغة بالأسلوب الحكيم -وهو إجابة الطّالب بغير ما يتطلّب، تنبيهًا له على أنّ ما أجيب به أولى بالقصد[4]. فالمعنى في هذه الآية أولى بهم أن يعلموا أنّ أحوال الأهلّة مواقيت للنّاس؛ أي مواقيت لجميع النّاس ؛ لأنّ جميع النّاس يتمكّنون من التّوقيت بها بخلاف أحوال الشّمس، فإنّ حلولها في بروج السّماء غير واضح للأبصار.

1- هذه آخر فتوى حبّرتها يد الشّيخ الإمام قبل وفاته رحمه الله.

2- سورة البقرة : 189.

3- قال الله تعالى : ﴿ وَالْقَمَرَ قَدَّرْنَاهُ مَنَازِلَ حَتَّى عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ ﴾ سورة يس : 39.

4- مثلاً : علي الجارم : البلاغة الواضحة : 295 – 296.

وقد علم أنّ الأهلّة مواقيت للصّيام من سياق قوله تعالى : ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ﴾[1] ثمّ قال : ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ﴾ ثمّ قال : ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾[2].

فإنّ شهر رمضان معروف أنّه يبتدئ بهلال وينتهي بهلال، وإنّ حقّ تقليل الاختلاف بين أحوال المسلمين، يقتضي بأن لا يغفل عن تغيّر الأحوال عمّا كانت عليه في القرون الماضية، حين كان اتّصال أخبار البلدان وتعرّفهم لأحوالهم بطيئا جدًّا ومعرّضا للشكّ والنّسيان؛ لضبط ما فات من أيّام وساعات، وذلك يضطرّهم إلى مبادرة كلّ بلد بأخذ ما يحصل لديه من ثبوت الشّهر الشّرعي.

ثمّ إن تبيّن أنّ ثبوته في بعض البلاد سابق على ثبوته عن أهل بلد آخر، فأدلّة السّنة[3] وأقوال المذاهب الأربعة جرت على أن لا عبرة باختلاف المطالع ؛

أي مطالع الأهلّة -أعني وجود الاستهلال- فلو صام أهل بلد تسعة وعشرين يوما برؤية للهلال في بلدهم، وصام أهل بلد آخر ثلاثين يومًا بالرّؤية، فإنّ الذين صاموا تسعة وعشرين يوما يجب عليهم قضاء صيام يوم.

قال الحنفيّة هو قول أكثر المشايخ - كذا قال الزّيلعي[4] (1342/743) في شرح الكنز[5]، وقال المالكيّة : هذا هو المشهور[6]، وقال الشافعيّة : في المسألة قولان مصحّحان[7]، وقال الحنابلة: «لا

1- سورة البقرة : 183.

2- سورة البقرة : 185.

3- قوله صلّى الله عليه وسلّم : «لا تصوموا حتّى تروا الهلال ولا تفطروا حتّى تروه، فإن غمّ عليكم فأكملوا العدّ ثلاثين» مسلم شرح النووي. باب وجوب صوم رمضان لرؤية الهلال : 190/7. البخاري : الصّحيح : باب إذا رأيتم الهلال فصوموا. م 1 ، ج 2 : 229. ابن العربي : أحكام القرآن: 99/1.

4- هو عثمان بن علي الزّيلعي : اللكنوي : الفوائد البهيّة : 115. طاش كبري زاده : طبقات الفقهاء : 123.

5- الزّيلعي : تبيين الحقائق شرح كنز الدّقائق : 321/2.

6- الصّاوي : بلغة السّالك : 226/1 - الآبي : جوهر الإكليل : 145/1.

7- قال النّووي : «الصّحيح عند أصحابنا أنّ الرّؤية لا تعمّ النّاس، بل تختصّ بمن قرب على مسافة لا تقصر فيها الصّلاة»: شرح مسلم : 197/7.

خلاف في أنّ رؤية أهل البلد تلزم بقيّة البلدان»[1]. وبهذا يعلم أنّ ما ادّعاه الحفيد ابن رشد[2] (1198/595) في كتابه بداية المجتهد[3]، وابن جزي[4](1340/741) في كتابه القوانين الفقهيّة من الإجماع على اعتبار اختلاف المطالع بين البلاد النّائية، مثل الأندلس من الحجاز[5] ادّعاء غير صحيح.

لأنّ الخلاف واقع في اعتبار المطالع بين البلدان النّائية، والرّاجح عدم اعتبار اختلاف المطالع فيها، فكيف يدّعي الإجماع على اعتبار اختلاف المطالع بين البلدان النّائية جدّا؟

وبهذا تأصّل أصل للنّظر في هذه المسألة تتفرّع عليه قواعد :

- **القاعدة الأولى** : النّظر في كيفيّة ثبوت الشّهر، لا شكّ أنّ الصّوم عبادة مقصودة لذاتها، وإنّ له حكمة عظيمة أطلعنا الله على شيء منها، وهو أعلم بما لم نطّلع عليه وجعل الله لهذه العبادة وقتا تقع فيه، وهو الشّهر المسّمى رمضان من الأشهر الشرعيّة التي قدّر الله نظامها يوم خلق السّموات والأرض، فقال تعالى : ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ**﴾[6]. ثمّ قال : ﴿**كُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ**﴾[7].

فحصل بمجموع هذا التّعيين العبادة المفروضة وتحديدها، وتعيين زمانها، وبهذا كان شهر رمضان وقتا لأن تصام أيامه من مبدأ الشّهر إلى نهايته، فوجب على النّاس تعيين هذا الشّهر مبدأ ونهاية، وكان النّاس يوم نزول القرآن يعرضون الشّهر بتجدّد ضوء الهلال عقب محاقه، وحقيقة الهلال

1- ابن قدامة : المغنى : 7/3.

2- هو أبو الوليد محمد بن رشد الحفيد : ابن فرحون : الدّيباج : 257/2. الزّركلي : الأعلام : 212/6. مخلوف : الشّجرة : 148، رقم : 439.

3- ابن رشد : بداية المجتهد : 284.

4- هو أبو القاسم محمّد بن أحمد : ابن فرحون : ن.م : 274/2. الأعلام : ن.م : 241/6. مخلوف: ن.م : 213، رقم : 746.

5- ابن جزي : قوانين الأحكام الشرعيّة : 135.

6- سورة البقرة : 138

7- سورة البقرة : 187.

أنّه حالة انعكاس ضوء الشّمس على جانب من كرة القمر، وهو الجانب الذي ينعكس عليه ضوء الشّمس، أي هو الجانب المقابل للكرة الأرضيّة، وذلك الانعكاس يسمّى عند علماء الفلك تولّدًا، ويسمّونه اقترانا، ويسّمى عند عموم العرب -في آخر الشّهر- محاقًا. ولمعرفتنا وجود الهلال عقب المحاق في علم الله طرق :

- **أوّلها** : رؤيته بالبصر رؤية لا ريبة تتطرّقها، وهذا الطّريق حسّي ضروريّ ولاخلاف بالعمل به[1].

- **وثانيها** : مرور ثلاثين ليلة من وقت استهلال الهلال الذي سبقه، وهذا الطّريق قطعيّ تجريبيّ، إذ رصد النّاس في جميع الأرض وفي كلّ العصور أحوال ظهور الهلال، فوجوده لا يتأخّر عن ذلك التّقدير من الأيّام، وتحقّق ذلك لديهم واشتهر فصار قطعيًّا، وهذا لا خلاف فيه بين الأئمّة.

- **وثالثها** : دلالة الحساب الذي يضبطه المنجّمون - أعني العالمين بسير النجوم علمًا لا يتطرّق قواعده الشكّ- وحسابًا تحقّقت سلامته من الغلط- وذلك هو ما يسّمى بالتّقويم، فإذا ضبط الحساب وقت وجود الهلال باليوم والسّاعة، حصل لا محالة العلم بهذا الشّهر القمري[2]؛ إذ جرّب التّقويم في حساب السّنة الشمسيّة عند الأمم قديما وحديثًا في القرون العديدة، فلم يعثر له على غلط، واتّبعه المسلمون في أوقات الصّلوات وفي أوقات الإمساك والإفطار في رمضان، وجرّب عند العرب في حساب السّنة القمريّة كذلك، لكن منع الفقهاء الأربعة العمل في إثبات الشّهر الشرعيّ بحساب المنجّمين وأهل التّقويم[3].

وإن علم النّاس بوجود الهلال لم يكن له طريق في العصور الماضية سوى الرّؤية، فلذلك قال النّبي صلّى الله عليه وسلّم : «صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته فإن غمّ عليكم فأقدروا له»[4].

1- لا يقول الإمام مالك بمن رأى هلال رمضان وحده، بل يجب رؤيته من عدلين فأكثر : سحنون: المدّونة الكبرى : 172/1.

2- في الدّردير : لا يثبت الهلال بقول منجّم أي مؤقّت يعرف سير القمر لا في حقّ نفسه ولا غيره: الشّرح الصّغير : 225/1.

3- القرافي : الفروق : 178/2. ابن جزي : قوانين الأحكام : 135. خليل : المختصر بهامش : جواهر الإكليل : 145/1. ابن عابدين : ردّ المحتار : 125/2 وما بعدها.

4- قال صلّى الله عليه وسلّم في رواية لابن عمر : «لا تصوموا حتّى تروا الهلال ولا تفطروا حتّى تروه فإن غمّ عليكم فاقدروا له.» البخاري بهامش ابن حجر : 119/4.

وليس في لفظ الحديث صيغة قصر الصّوم على حالة رؤية الهلال، فقياس حساب المنجّمين على رؤية الهلال قياس جلّي.

وإذا كانت الرّؤية بالعين وحدها لا تمكّن بعد مضي ساعات من تكوّن الهلال، وبعد خروجه من بقايا شعاع الشّمس عند الغروب، كان حساب التّقويم أولى من الرّؤية، لأنّ تأخّر ظهور الهلال للأبصار بعد وجوده بساعات حالة طرديّة، لا أثر لها في اعتبار القياس، كما أنّ تفاوت الأعين في رؤيته لا عبرة به، فالتّفاوت إذا وصف طرديّ.

وقد يتمكّن ضعيف البصر من رؤية الهلال بوضع نظّارات، فيرى الشّيء الذي لم يره قبل وضع النّظارات، والنّظارات أيضًا متفاوتة في تقريب المرئيّ، فشتّان ما بين النّظارات الاعتياديّة التي اعتاد بها أهل الأبصار الضّعيفة، وبين النّاظور المكبّر المسّمى (مرآة الهند)، بل النّاظور المضخّم الذي ترصد به النّجوم المسّمى (تيليسكوب)، فالتّقويم طريق علمي يكسب الظنّ القريب من القطع بثبوت الهلال، وقد اعتبر الشّرع التّقويم في أوقات الصّلاة، فلا وجه لترك قياس وقت ثبوت شهر الصّوم على وقت الصّلاة، إذ لافرق بينهما إلاّ بأوصاف طرديّة، وهي لا تؤثّر في الإجراء الشرعيّ.

وحاول شهاب الدّين القرافي التّفرقة بينهما في الفرق الثّاني والمائة، فلم يأت بطائل، وآل كلامه إلى أنّ حديث : «صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته»[1] لا يشمل العمل بالحساب[2]. ويرّد عليه أنّ الحديث ليس فيه صيغة حصر كما قدّمنا، فلا وجه لتعطيل قياس التّقويم على رؤية بجامع تحصيل الظنّ قياسا جليّا، فهذا يعضّده بقول مطرّف بن عبد الله بن الشّخير[3](713/95) من فقهاء التّابعين، وقول ابن سريج[4] (913/306) من أئمّة الشافعيّة، ونسبه إلى الشّافعي، كما في الإكمال لعياض.

1- البخاري : الجامع الصّحيح بهامش ابن حجر : 119/4.

2- القرافي : الفروق : الفرق : 102: 178/2 و ما بعدها.

3- ابن حجر : التّقريب : 253/2. مخلوف : الشجرة : 57، رقم : 14.

4- هو أحمد بن عمر بن سريج الشّافعي : السّبكي : طبقات الشّافعيّة : 87/2–96. ابن العماد : شذرات الذّهب : 247/2-249.

وقد صحّ أنّ النّبي صلّى الله عليه وسلّم قال : «إنّا أمّة أميّة لا نكتب ولا نحسب الشّهر هكذا وهكذا وهكذا» وأشار بيديه مطلقتي الأصابع، ثمّ عاد وعقد أحد إبهاميه في المرّة الثّالثة[1].

فكان قولنا : إنّا أمّة إلخ... من قبيل مسلك الإيماء إلى علّة قياس المنجّمين المضبوط على رؤية الهلال بالبصر، والحكم يدور مع العلّة وجودًا وعدمًا، ولنا في التّعويل على منظار المرصد الفلكيّ في أشهر بلاد الإسلام، مثل البلاد المصريّة غنية باعتبار الحساب النّجومي.

فعلى قضاة المسلمين والمفتين والقائمين مقامهم في الشّؤون الدّينيّة من علمائهم أن يرصدوا بأنفسهم، أو بمن يثقون به ظهور الهلال بنظّارات المراصد، والذي يثبت به عنده منهم ظهور الهلال بذلك يعلم به جميع بلاد الإسلام بواسطة الإذاعة الدّوليّة.

-**القاعدة الثّانية** : يجب التّنبيه إلى إنّ الأشهر الشرعيّة القمريّة تبتدئ باللّيالي، فابتداء الشّهر الشرعيّ يكون من وقت غروب الشّمس، فغروب الشّمس في آخر مساء يوم الخميس مثلاً يعدّ مبدأ ليلة الجمعة وهلمّ جرّا، بحيث إذا طلع الفجر لا يعدّ الوقت الذي بعد طلوعه مبدأ اليوم الشرعيّ، ولذلك إذا رئي الهلال في جزء من أجزاء اللّيل في بلد إسلامي وجب الصّوم على أهل ذلك البلد، وكلّ بلد هو في حالة ليل في تلك السّاعة. وإذا رئي عند طلوع الفجر أو عقب طلوع الفجر في بلد، لم يجب على أهل ذلك البلد الصّوم، وكذا القول في الفطر سواء، وحكم تلك الحالة مشمول لقول فقهاء المذاهب الأربعة : أنّه إذا رئي الهلال نهارا فهو للّيلة القابلة بدون تفصيل[2].

وفي هذه الحالة يظهر اختلاف بين بعض المسلمين في الصّوم أو في الفطر، وفي إقامة صلاة العيدين ولذلك خطب سهل.

-**القاعدة الثّالثة** : مسألة ما إذا خالف التّقويم شهادة من يشهدون بأنّهم رأوا الهلال، هل تكون مخالفتهم التّقويم موجبة استبعاد شهادتهم برؤيته، فيجب ردّها بالاستبعاد العادي ؟ فهذا إنّما يتصّور بالنّسبة للشّهادة برؤية الهلال بمجرّد النّظر.

1- البخاري : الجامع الصّحيح : فتح الباري : 126/4. مسلم بشرح النّووي : 192/7. المازري : المعلم بشرح فوائد مسلم 44/2.

2- سحنون : المدوّنة : 174/1. ابن قدامة : المغني : 168/3. الصّاوي : بلغة السّالك : 224/1-225.

وقد ذكر فقهاء المالكيّة أنّ مخالفة التّقويم للشّهادة في غير شهادة رؤية هلال الشّهر الشرعيّ يوجب ردّ الشّهادة، وإنّه لا يجب ردّ شهادة رؤية هلال الصّوم وهلال الفطر[1]. وللشّافعيّة فيه قولان اختار السّبكي قول ردّ شهادة الرّؤية بتلك المخالفة – نقلا عن ابن عابدين[2] (1252/1836) في ردّ المحتار. وكلام فقهاء الحنفيّة صريح[3]، ولم أقف على قول الحنابلة. والوجه الشرعيّ في نظري أنّها تردّ بذلك للاستبعاد العادي ؛ لأنّ الشهادة تردّ لاستبعادها كما في مختصر خليل[4]، وأصل ذلك قول النّبي صلّى الله عليه وسلّم : «لا يشهد حضريٌّ على بدويٌّ»[5].

ولا شكّ أنّه لو ادّعى شاهدان أنّهما رأيا الهلال في مكان غيّم الغيم سماءه، أن لا تقبل شهادتهما.

فأمّا ما يتعلّق بإثبات شهر الحجّ، فقد ظنّها كثير من النّاس مسألة معقّدة، ولكنّها عند التأمّل لا إشكال فيها، لأنّه وقت رؤية هلال ذي الحجّة بواسطة المرصد، يعدّ بحالة بمكّة وما حولها، فإذا كان حالها ليلا حينئذ فهو ابتداء شهر ذي الحجّة[6].

وإذا كان حالها حينئذ بعد طلوع الفجر ، فابتداء ذي الحجّة في اللّيلة المقبلة؛ لأنّ أهل الحجّ كلّهم يأتون مكّة.

والحجّ عبادة يقوم بها الذين يحلّون مكّة، فمبدأ تلك العبادة هو الشّهر الذي كان مبدأه مكّة، على نحو ما قرّرناه آنفًا، من أنّ ابتداء الشّهر الشّرعي يعتبر بالنّسبة إلى اللّيل لا إلى النّهار.

الشّيخ محمّد الطّاهر ابن عاشور : 10 جمادى الثّانية 1393 / 10 جويلية 1973 [7].

1- سحنون : المدوّنة : 174/1 – 175. عند المالكيّة شهادة الرّؤية يشترط فيها العدد وشهادة الرّواية لا يشترط فيها : خليل: التّوضيح : 74/1 نقلا عن السّويسي.

2- هو محمّد أمين بن عابدين : انظر ترجمته في كحالة : معجم المؤلّفين : 77/9.

3- ابن عابدين : ردّ المحتار : 125/2.

4- خليل : المختصر بحاشية جواهر الإكليل : 236/2.

5- ابن ماجة : السّنن : كتاب الأحكام : باب لا تجوز شهادة بدويّ على صاحب قرية : 793/2.

6- راجع مثلاً : ابن جزي : قوانين الأحكام الشرعيّة : 149.

7- مجلّة الهداية الإسلاميّة التّونسيّة : س1، ع4 : جمادى الثّانية 1394/ 1974 : 38 و ما بعدها.



الفتوى رقم : 53

الحرب والفطر في رمضان

السّؤال : وجّه للشّيخ الإمام سؤال من طرف الوزير الأكبر الهادي الأخوّة[1] (1941/1360)، في شأن صيام العساكر المسلمين في رمضان سنة 1939/1358. وتمّ نشره في جريدة الصّباح سنة 1960/1379 أيّام قضيّة رمضان بتونس. وهذا جواب الشّيخ الإمام.

الجواب : الهمام أمير الأمراء السّيد الهادي الأخوة الوزير الأكبر أدام الله جلاله وبعد، فقد بلغ السّؤال المؤرّخ في شعبان الجاري في شأن العساكر المسلمين الذين يحاربون بإذن ملكهم، هل يُعفون من صيام رمضان ؛ لتبقى لهم قوّاتهم كاملة، حيث إنّ الصّوم من شأنه أن يحطّ من قواهم بالنّسبة للعدو؟

الجواب أنّ العسكر المذكورين يجوز لهم فطر رمضان ماداموا في حالة حرب والمشاركة فيه[2]. ففي الموطأ أنّ رسول الله صلّى الله عليه وسلّم أمر الجيش في الغزو في رمضان بالفطر، وقال لهم : «تقوّوا لعدوّكم»[3]. قال أبو الوليد الباجي في المنتقى : «كان قوله ذلك هو سبب وجوب الفطر أو ندبه»[4]. وقال ابن العربي في القبس : «قال علماؤنا : الفطر في الغزو أفضل من الصّوم لما فيه من القوّة على الحرب».

1- انظر مثلاً : بوذينة مشاهير التّونسيّين : 487.

2- ابن عاشور : النّظر الفسيح : 116 وما بعدها. وهو رأي الشّيخ جعيّط : انظر فتاويه : 70.

3- كان ذلك عام الفتح : مالك : الموطّأ : تنوير الحوالك : 275/1.

4- الباجي : المنتقى : 49/2.

فالمقصود الشّرعي تجنّب أسباب الضّعف أمام العدوّ، ورفع المشقّة عن المسلمين. ويجب عليهم أن يقضوا ما أفطروه من رمضان حين يرجعون من الحرب[1].

أفتيت بذلك وأنا محمّد الطّاهر ابن عاشور شيخ الإسلام المالكي في 16 شعبان وفي 30 ديسمبر 1939/1358 [2].

1- ابن العربي : القبس : 495/2 – ابن ناجي على الرّسالة : 304/1.

2- الصّباح : ع 2346 : 29 شعبان 1379 : 27 فيفري 1960 – دون إمضاء : كتاب الثّورة الكبرى : 98. منشورات الدّيوان السّياسي بتونس.

الفتوى رقم : 54-55-56
الأعذار المبيحة للفطر في رمضان

تقديم :

وجهّت جريدة الصّباح اليوميّة للشّيخ الإمام بصفته عميد الجامعة الزّيتونية، والشّيخ جعيّط بصفته مفتى الدّيار التّونسية حول الأعذار المبيحة للإفطار في رمضان، وفيما يأتي أجوبة الشّيخ الإمام[1].

السّؤال الأوّل : فضيلة عميد الجامعة الزّيتونية... معظم النّاس في بلاد الإسلام أدخلوا على صيام رمضان ما ليس من الدّين، بغلوّهم في ترك رخصة الإفطار، فهل لكم أن تبيّنوا لنا ذلك؟ وما الأعذار المبيحة للإفطار؟

الجواب : لا يخفى أنّه عمّا قريب يتأهّب المسلمون لشهر مضان، يحفّه شكر ربّاني واعتزاز نفساني؛ لأنّ في مثله من سنة ثلاث عشرة قبل الهجرة، بعث الله محمّدا صلّى الله عليه وسلّم رسولاً إلى النّاس كافّة، مرشدًا وهاديًا وداعيًا إلى الله بإذنه وسراجًا منيرًا، وابتداء فيه بنزول القرآن.

اختار الله مثل هذا الشّهر في تلك السّنة لانبثاق ذلك النّور المبين، وحدوث الحادث الذي أحكم نظام الاجتماع والتّفكير، فقدّر له بذلك فضلاً عليه وأراده وادّخره إلى أن ربط به ذكرى جليلة للمسلمين في السّنة الثّانية للهجرة، حين بدأ استقلال المسلمين بمدينتهم وجماعتهم، وتخلّصوا من اضطهاد المشركين وشغبهم، ذلك بأن شرع لهم في ذلك الشّهر فريضة الصّوم على عامّة عباده، يرتقون بها عن حضيض عالم المادّة إلى جانب أوج العالم الرّوحاني.

1- راجع أجوبة الشّيخ جعيّط في فتاويه : 69 وما بعدها. ط أولى.

فجعل الصّوم وسيلة الارتياض بالأخلاق الملكيّة والتّهذيب من الكدرات الجسمانيّة، ونبّه على ذلك بأنّ أعقب فرض الصيام بقوله تعالى : ﴿ **شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ** ﴾[1] يشير إلى مناسبة تعيين هذا الشّهر لإقامة هذه العبادة.

إنّ عداد الصّوم في قواعد الإسلام وما فيه من الحكمة الرّاجحة إلى تزكية النّفس، وتهذيب طغيان القوى الجسمانيّة عليها، أمر مقرّر لا ينكر، فلسنا في حاجة إلى زيادة تذكير المسلمين به، بل الأمر الذي هو شديد الحاجة إلى التّذكير به والتّنبيه عليه، هو إرشاد الكثير منهم إلى الأحوال التي يكون بها الصّوم جاريا على المقصد الشرعيّ منه ومن قيام المسلم به.

الصّيام عبادة شرعت لمقاصد سامية وحكم عالية، وهي من قبيل الحكمة العمليّة لرياضة االنّفس على استذلال المصاعب، والتصبّر على التخلّق بالأخلاق الملكيّة، وقوامه الإمساك عن الشّهوات الملازمة لما فيه الهيكل الجسماني من المادّة التي تعين على تجرّد الرّوح[2].

فالقصد منه إضعاف القوى الماديّة لتنبثق من منافذها أشعّة النّور الرّوحاني، ولأجل ما في هذا الإمساك من المشقّة في مجاهدة تلك القوى الطاغية، اقتنعت الشّريعة بالمقدارالذي لا يخلو عنه قيام ماهية هذه العبادة، فجعلت ما يعرف للصّائم من مشاق زائدة عذرًا يخوّل نشيطًا غير ملول من تظافر المشاقّ عليه، وقد أشار إلى ذلك قوله تعالى في آية فرض الصيام : ﴿ **وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ** ﴾[3].

والمعتبر من المشاقّ التي تسقط العبادة، ليس أقصى ما يصدق عليه اسم المشقّة، فإنّ المشاقّ قسمها العلماء إلى ثلاثة أقسام :

- قسم في الرّتبة القصوى من المشقّة. وقسم في الرّتبة الدّنيا كأدنى وجع في الإصبع، وقسم متوسّط بين هذين، وقد ورد في الشّريعة تعيين مشاق مسقطة للصّوم، فما لم يرد الشّرع بتحديده يجب على الفقيه أن يفحص على أدنى المشاق الثّابتة بدليل شرعيّ، ثمّ ينظر فيما لم يحدّده الشّرع فليلحقه بقسمه المماثل له[4].

1- سورة البقرة : 185.

2- الغزالي : الإحياء : 234/1 وما بعدها. الدّهلوي : حجّة الله البالغة : 49/2 وما بعدها.

3- سورة البقرة : 185.

4- القرافي : الفروق : الفرق 14 : 118/1 وما بعدها.

والقاعدة الأصوليّة تقول : «المشقّة تجلب التّيسير»[1] وهو قول الإمام مالك والجمهور[2]. وقد بيّن القرآن الكريم من عذر إباحة الإفطار عذرين هما : السفر والمرض. فأمّا السّفر فقد أطلقه القرآن الكريم وأطلقه العلماء فلم يقيّدوه بحالة[3]، سوى أن يكون سفر معصية، على أنّ بعض العلماء لا يرى هذا الشّرط، وإنّما المدار أن يكون سفر قصر[4]. وأمّا المرض، فقد ذكر القرآن لفظه مطلقًا -أيضًا-[5] وللعلماء في تحديده أقوال من تضييق وتوسيع، وكان كثير من التّابعين يرى التّوسيع فيه، وكثير من الفقهاء نحا نحوهم[6]، ولا خلاف أنّ خوف طرو المرض وخوف ازدياده وخوف تأخّر البرء مرّخصة للإفطار[7].

وقد قاس العلماء على المرض : الشّيخوخة والإرضاع والحمل، وجعلوا علّة الفطر في السّفر هي مظنّة المشقّة. فلنا أن نبني على أصول القياس على الرّخص[8] وأصول التّعليل بالمظنّة، فنجعل كلّ حالة يقرّر فيها الأطباء أنّ الصّوم يجرّ لصاحبه مرضًا، أو يزيده مرضًا على مرضه إن كان، أو يؤخّر برأه حالة مبيحة لفطره.

ومن المسلّم أنّ معظم النّاس في بلاد الإسلام قد أدخلوا على صيام رمضان ما ليس من الدّين، مثل غلوّهم في ترك رخص الإفطار عند حصول الأعذار، بل الإضرار بحيث يشاهد كثير من النّاس ضعاف الأبدان أو أصحاب الأمراض، ينهاهم الأطبّاء عن الصّوم، ويفتيهم العلماء بالإفطار، فيأبون إلاّ أن يصوموا، وقد أعقبهم مضارّ واضحة، كما أنّهم غيّروا من سيرهم في مدّة الصّيام تغييرًا منهكًا للقوى بإفراط السّهر، والنّهامة في الطّعام، والإقدام على الأطعمة يحجّرها

1- السّيوطي : الأشباه والنّظائر : 55 وما بعدها. الجرهزي : بهامش السّيوطي : 103. ابن نجيم: الأشباه والنّظائر : 84 وما بعده. الزّرقا : شرح القواعد الفقهيّة : 157 وما بعدها.

2- راجع مثلاً : الشّاطبي : الموافقات : 119/2 وما بعدها.

3- سحنون : المدوّنة : 180/1-181 . ابن الجلاّب : التّفريع : 304/1.

4- راجع مثلاً : الشّاطبي : الموافقات : 119/2 وما بعدها.

5- قال تعالى : ﴿ وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ ﴾، البقرة : 185.

6- جماعة : الفتاوى الهنديّة : 207/1.

7- الحطّاب : مواهب الجليل : 447/2.

8- الشّافعيّة تجوّز القياس على الرّخص خلافا للحنفيّة، وعند المالكيّة قولان : أنظر : القرافي : شرح التّنقيح : 415.

عليهم الأطباء، والشّريعة لم تخاطب النّاس بتغيير أحوالهم في مدّة الفطر، إلاّ ما لا حرج فيه من وقت العشاء ووقت السّحور، وقد قال الله تعالى : ﴿وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾[1].

السّؤال الثّاني : هل للمسلم أن يفطر في رمضان إذا كان في حالة جهاد؟

الجواب : لا محالة وهو كذلك، الجهاد مبيح للفطر ؛ لأنّ في الفطر التّقويّ على ملاقاة العدوّ، وقد ورد ذلك في حديث غزوة فتح مكّة[2].

السّؤال الثّالث : الآن ونحن في حالة جهاد نسمّيه الجهاد الاقتصادي، حيث أنّ مقاومتنا للتخلّف تبعد عنّا شبح احتلال الكفّار لنا، وقد كان تخلّف المسلمين سببًا في احتلال الكفّار لهم، فهل نعتبر اليوم في حالة جهاد أمام هذا الوضع الذي بدأنا نشعر فيه بواجب التّقويّ إليه، وواجب أن نكون مسلمين أقوياء أمام العالم حتّى لا يطمع فينا طامع ولا يغتصبنا غاصب؟

الجواب : هذه مسألة دقيقة ربّما تحتاج إلى فرط تمحيص، فلا يمكن الجواب عنها بصفة كليّة[3].

1- سورة البقرة : 185.

2- جاء في صحيح مسلم عن ابن عبّاس رضي الله عنهما أنّ رسول الله صلّى الله عليه وسلّم :«خرج عام الفتح في رمضان، فصام حتّى بلغ الكديد ثمّ أفطر، وكان صحابة رسول الله صلّى الله عليه وسلّم يتبعون الأحدث فالأحدث من أمره». شرح النّووي : باب جواز الصّوم والفطر في شهر رمضان للمسافر : 7/ 231—229.

3- الصّباح : ع 2335 : 16 شعبان 1379 / 14 فيفري 1960 – امتنع الشّيخ الإمام عن الجواب في حين قدّم الشّيخ جعيّط جوابه. ر : فتاويه : 69-71. ط أولى.

الفتوى رقم : 57

فتاوى الحجّ

مكان إحرام المسافر للحجّ بالطّائرة

تقديم :

قدّمت مجلّة الهداية الإسلاميّة التّونسية فتوى للشّيخ الإمام، حول مكان إحرام المسافر للحجّ عن طريق الطّائرة.

الجواب : تردّد النّظر بين إلحاق حكم راكب الطّائرة بحكم راكب السّفينة، إذا كان محلّ نزوله بأرض الحجاز متجاوزًا ميقات الإحرام المعيّن لأهل أُفُقه. فروى ابن نافع عن مالك «لا يحرم الحاج في السّفينة»[1]، وهذا يحتمل وجوب النّزول إلى الميقات وفيه مشّقة ينبغي نفيها عن الدّين، ويحتمل أن يريد أنّه يرخّص له تأخير الإحرام إلى النّزول إلى الأرض. وروى في النّوادر عن محمّد بن الموّاز[2] (882/269). قال مالك : «من حجّ في البحر من أهل مصر وشبههم يُحرم إذا حاذى الجحفة، وظاهره أنّ ذلك حكم إحرامه، ولا يجوز له تجاوز سمت المحاذاة غير محرم بالنّية والتجرّد من مخيط الثياب»[3].

وفصل سند فقال : «إن كان المسافر في البحر محاذيًا للبرّ مثل السّفر في بحر القلزم، أحرم إذا حاذى ميقات أفقه، لأنّه يمكنه النّزول إلى البرّ ليحرم من ميقاته – أي بدون مشّقة؛ لأنّ البرّ

1- راجع مثلاً : الحطّاب : مواهب الجليل : 35/3.

2- ابن العماد : شذرات الذّهب : 177/2. مخلوف : شجرة النّور : 68، رقم : 72.

3- ابن أبي زيد : النّوادر : 1/ 56 ب مخطوط رقم : 5728 نقلا عن السّويسي. طبع مؤخّرا.

غريب»[1]. ويجوز تأخير الإحرام للمشّقة، لكن عليه هدي؛ لأنّ التّأخير رخصة، والرّخصة تدفع الإثم في التّجاوز ولا تسقط وجوب الهدي[2].

وأمّا من سافر في بحر لا يحاذي الشّواطئ مثل بحر الهند وبحر اليمن وبحر عيذاب، فيجوز له تأخير الإحرام ولا هدي عليه، لأنّه إذا جاز له التّأخير انتفى وجوب الهدي، حتّى يدّل دليل على وجوب الهدي مع جواز التّأخير ولا دليل عليه، فلا يحرم حتّى يصل إلى البرّ إلاّ أن يخرج على البرّ أبعد من ميقات أفقه[3].

ووافقه القرافي في الذّخيرة[4]، وابن عرفة والتّادلي[5] (1340/741)، وابن فرحون[6] (1397/799) في شرح ابن الحاجب و في مناسكه[7]. قال الحطّاب : «وشاهدت الوالد يفتي به غير مرّة»[8]. وأقول : الحقّ أنّه لا يحرم حتّى ينزل إلى البرّ؛ لأنّ تكليف النزول في أثناء السّير لأجل الإحرام مشقّة، وتكليفهم الإحرام في السّفينة مشقّة أيضًا لطول مدّة التجرّد ولزوم الإحرام.

أمّا المسافر في الطائرة فهو لا يمرّ بالأرض أصلاً، ولا يتصّور فيه إمكان النّزول قبل الوصول إلى المنازل الملائمة لنزول الطّيارة، فلا يتصّور فيه إمكان النّزول حتّى يرخّص له التّفادي عنه بالإحرام في الطائرة، ولأنّ الإحرام في الطّيارة مشقّة ومضّرة لشدّة برودة الجوّ، ويحتاج إلى التدثّر بالثياب، وفي الغالب لا يوجد في ثياب الإحرام ما يصلح للتدثّر. هذا وأمّا موضع الإحرام في صورة من لا

1- جماعة : الفتاوى الهنديّة : 221/1.

2- ابن الجّلاب : التّفريع : 319/1.

3- الحطّاب : مواهب الجليل : 35/3.

4- القرافي : الذّخيرة : 207/3.

5- هو أحمد بن عبد الرحمن التّادلي الفاسي : راجع مثلا ابن فرحون : الدّيباج : 215/1 : كحالة: معجم المؤلفين : 265/1.

6- هو إبراهيم بن فرحون المدني : ابن العماد : شذرات الذّهب : 357/6. الحجويّ : الفكر السّامي في تاريخ الفقه الإسلامي : 271/2.

7- هو رأي خليل : التّوضيح : 85/1 ب الطبعة المخطوطة – إرشاد السّالك : 181/1.راجع أيضا: كتاب إرشاد السّالك إلى أفعال المناسك لابن فرحون- تحقيق المرحوم محمد أبو الأجفان.ط بيت الحكمة قرطاج 165/1 ومابعدها.

8- الحطّاب : مواهب الجليل : 35/3.

يحرم حتّى ينزل إلى البرّ، ففي شرح الحطّاب عن سند : لا يرحل الحاجّ من جدّة إلاّ محرما؛ لأنّ جواز التّأخير إنّما كان للضّرورة[1]. وهل يحرم إذا وصل البرّ أو إذا ظعن من جدّة ؟ الظاهر إذا ظعن لأنّ سنّة من أحرم وقصد البيت أن يتّصل إهلاله بالمسير[2].

1- الحطّاب : مواهب الجليل : 35/3.

2- مجلّة الهداية الإسلاميّة : س5، ع2 : ذو القعدة 1977/1397 نوفمبر 21.



الفتوى رقم : 58
النّيابة في الحجّ

السّؤال : ورد سؤال للشّيخ الإمام عن إمكانية الحجّ عن الميّت، من طرف المواطن الغلام ابن الحاج حمودة الطّاهري[1].

الجواب : وأمّا الحجّ عن الميّت فإن كان حجّ الفريضة فلا يجزئ عنه؛ لأنّ الواجبات لا تبرئ ذمة المكلّف منها إلاّ بأدائه إياها بنفسه، وهو معنى قول الله تعالى : ﴿**وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَانِ إِلَّا مَا سَعَى**﴾[2]. وأمّا حجّ النّافلة فمشروع إيقاعه عن الميّت ويصل ثوابه إليه[3]. وقد أذن رسول الله صلّى الله عليه وسلّم للمرأة الخثعميّة أن تحجّ عن والدها، الذي أدركته فريضة الحجّ وهو شيخ كبير، لا يستطيع الثّبات على الرّاحلة[4]، ولا فرق بيت إهداء الثّواب للحيّ وإهدائه للميّت[5].

أفتيت بذلك وأنا محمّد الطّاهر ابن عاشور شيخ الإسلام المالكيّ في 29 جمادى الثّانية 1356/5 ديسمبر 1937.[6]

1- قدّم السّؤال ضمن مجموع : جريدة النّهضة : ع 4440 : 24 جمادى الثّانية 1356 / 1 ديسمبر 1937.

2- سورة النّجم : 39.

3- إرشاد السّالك : 507/2 وما بعدها. جماعة : الفتاوى الهنديّة : 257/1.

4- البخاري : فتح الباري : كتاب الحجّ : باب الحجّ عمن لا يستطيع الثّبوت على الرّاحلة : 66/4.

5- سحنون : المدّونة : 360/1.

6- النّهضة : ع 4451 : 6 رجب 1356 / 10 ديسمبر 1937.

الباب الثّالث
فتاوى الأضحية

59-الأضحية في المذهب المالكيّ : الزّهرة 1351/ 1932.

60- وقت ذبح الأضحية : الزّهرة 1355/1936.

الفتوى رقم 59
الأضحية في المذهب المالكيّ

السّؤال : الحمد لله والصّلاة والسّلام على سيّدنا محمّد وعلى آله وصحبه، أمّا بعد.

فقد تواردت عليّ أسئلة عن أحكام الأضحية فكتبت هذا البيان، لينتفع الذين يحبّون أن يكونوا على بصيرة من أحكام نسكهم.

الأضحية سنّة مؤكّدة[1] على من استطاعها، أي من يملكها أو يملك ثمنها، بحيث لا يكون محتاجًا إلى ثمنها، واختلف أئمّة المذهب المالكي في الذي يمكنه أن يتسلّف ثمنها ويستطيع قضاءه من بعد، فقيل يتسلّف ويقضيه، وقيل لا يتسلّف. وهي سنّة على كلّ من ينفق على نفسه سواء كان رجلاً أم امرأة، فيسنّ له أن يضحّي عن كلّ من أنفق عليه نفقة واجبة عليه عدا الزّوجة، وعلى مقدّم المحجور دفع الأضحية لحاضنه أو له إن كان كبيرًا.

وتجزي الضحيّة الواحدة سواء كانت شاة أو غيرها، عن الرّجل وعن أهله الذين تجب عليه نفقتهم كزوجته، وعلى أقاربه الذين في عياله ساكنين معه، إذا كان ينفق عليهم تبرّعًا بشرط إنّ ينوي تشريك جميعهم فيما قبل ذبحها أو نحرها، ولو كان عددهم كبيرًا بدون حصر، وقد ضحّى رسول الله صلّى الله عليه وسلّم عن نفسه وعن أزواجه وآله بكبشين[2]، ولا يجوز الاشتراك في ثمنها بين اثنين فأكثر، ولو كانت بقرة أو جملاً[3].

1- وفاقًا للشّافعي، وقيل واجبة وفاقا لأبي حنيفة. ابن جزي : قوانين الأحكام الشرعيّة : 207.

2- مسلم : شرح النّووي : كتاب الأضاحي : 119/3.

3- الحطاب : مواهب الجليل : 240/3. وفي الزّحيلي : يصحّ عند غير المالكيّة الاشتراك في الأضحية إذا كانت من الإبل

ولا يجزئ في الأضحية إلا أصناف أربعة : الغنم والمعز والبقر والإبل، فإن كانت من الغنم فأقلّ ما يجزي منها ما كان عمره سنة كاملة، وإن كانت من المعز فأقلّه ما دخل في السّنة الثّانية، وإن كانت من البقر فما دخل في السّنة الرّابعة، وإن كانت من الإبل فما دخل في السّنة السّادسة، والغنم أفضل ثمّ المعز ثمّ البقر ثمّ الإبل، والذّكر أفضل من الأنثى في كلّ صنف[1].

ويشترط أن تكون الضّحية خالية من عيوب كثيرة مثل العور، والجرب والعرج الشّديد والهزال وكسر القرن إن يقطر منه الدّم، فإن كان بارئا فلا يضّر[2].

ويأكل المضحّي ويتصدّق منها، ويهدي من لحمها، والأفضل أن يجمع بين هذه الأمور الثلاثة[3].

وأيّام التّضحية ثلاثة وهي عاشر ذي حجّة، واليومان بعده، ووقتها النّهار فلا تجزئ في اللّيل[4].

ومبدأ ذبحها من حين يذبح الإمام ضحيته، والإمام هو الأمير في البلد الذي فيه الأمير، وإمام الصّلاة الذي صلّى صلاة العيد ببلد المضّحي في البلدان غير بلد الأمير، وكذلك إمام الحومة إذا تعدّدت الجوامع[5].

وقد جعلت في تونس علامة على أنّ الأمير ضحّى أضحيته، وهي إطلاق المدفع في صباح يوم العيد. فينبغي للإمام أن يذبح ضحيته بالجامع ؛ ليعلم النّاس ذلك فيذبحوا بعده، فإن لم يفعل فالنّاس يقدّرون بمقدار ما يصل الإمام إلى بيت، ويذبح ضحيّته، فيذبحون حينئذ، والذين لا إمام خطبة لهم، يتحرّون صلاة أقرب الأئمّة إليهم وذبحه،

فإن بعد عليهم، بحيث لم يعلموا وقت ذبحه، فإنّهم يذبحون بعد وقت صلاة العيد عند الضّحى[6].

أو البقر : 602/3.

1- الدّردير : الشّرح الصّغير : 286/1. الآبي : جواهر الإكليل : 219/1.

2- ابن راشد : اللباب : 63.

3- المواق : التاج والإكليل : 254/3.

4- الحطّاب : مواهب الجليل : 245/3.

5- الدّردير : الشّرح الصّغير : 1/ 286-287. ابن البزّاز : الفتاوى البزازيّة : 288/6.

6- الموّاق: التّاج والإكليل : 242/3 وما بعدها.

ولا يباع شيء من الضّحية، ولا يدفع شيء منها أجرة على ذبحها لا جلدها ولا غيره[1]، وللرّجل أن يذبح ضحّيته بنفسه أو ينوب في ذبحها غيره بشرط كون الذّابح مسلمًا[2]، ويكره جزّ صوفها قبل الذّبح، وأما إن اشتراها مجزّزة الصّوف فلا كراهة[3].

وتكره الضّحية على الميت وهي التي يسمّيها أهل تونس بالقربان، ومن البدع الذّميمة ما يفعله بعض النّاس،من أنّهم بعد أن يذبحوا شاة الضّحية ويسلخونها يلفّونها في خرقة، ويبخّرونها بالبخور، ويعلّقونها في بيت نظيف، ويتركونها كذلك ليلة كاملة، ويقولون إنّها تحجّ، فالواجب ترك ذلك؛ لأنّه افتراء على الشّريعة وتعريض بعباداتهم إلى الاستهزاء.

حرّره الفقير إلى ربّه محمّد الطّاهر ابن عاشور باش مفتي المالكيّة، لطف الله به في 4 ذي الحجّة و11 أفريل 1932/1350 [4].

1- الموّاق: ن.م التاج والإكليل : 252/3.

2- سحنون : المدوّنة : 429/1. الحطّاب : مواهب الجليل : 251/3 وما بعدها.

3- الموّاق: ن.م : 246/3.

4- الزّهرة : ع7402 : ذي الحجّة 14/1350 أفريل 1932.

الفتوى رقم : 60
وقت ذبح الأضحية

السّؤال : إلى جناب العالم الهمام شيخ مشايخ الإسلام سيدي محمّد الطّاهر ابن عاشور شيخ الإسلام المالكي، حفظكم الله ورعاكم، وسلام الله عليكم ورحمته، سيدي، طالعت بالعدد 8661 من هاته الجريدة الرّاقية تحت عنوان «أحكام الضّحية». وتلك مزيّة أعرفها لجنابكم منذ سنين[1]، بيد أنّي لمّا قرأت ما سطّر، ثمّ حصل لي توقّف في بعض فقرات لم يتوصّل إليها فهمي القاصر، فرجائي من الأستاذ الإمام بيانها؟

قلت رعاكم الله : «ومبدأ ذبحها من حين يذبح الإمام» إلى أن قلتم «والذين لا إمام لهم يتحرّون صلاة أقرب الأئمّة إليهم وذبحه»، وهو كلام وجيه في حقّ من لا إمام لهم، بقي الذين صلّوا مع الإمام وانفضّوا عنه، ولم يحضروا الخطبة، هل يذبحون بمجرّد وصولهم منازلهم أم لا بدّ من أن يترقّبوا خروج الإمام وذبحه؟

أخرج الحافظ السّيوطي في بعض مصنّفاته أنّ رسول الله صلّى الله عليه وسلّم قال : «من ذبح قبل صلاة العيد فانما هي لحم قدّمه، و من ذبح بعد الصّلاة فقد أصابها، يعني السنّة» -حديث صحيح-[2] وهؤلاء ذبحوا، بعد الصّلاة. وإذا قلتم بعدم الإجزاء فما هي العلّة في انتظار الإمام وذبحه، لمن صلّى صلاة العيد وذبح على مقتضى العيد الشّريف؟ أفيدونا بالجواب، حرس الله مهجتكم، والسّلام

1- جرت العادة أنّ الشّيخ الإمام يقدّم بيانا سنويًّا لأحكام الأضحية في جريدة الزّهرة، منذ أن كان باش مفتي مالكي.

2- جاء في البخاري بلفظ آخر : راجع كتاب الأضاحي : فتح الباري : 3/10.

عليكم في البداية والنّهاية، من خادم العلماء فقير ربّه عزيز اليانقي القرقني[1].
الجواب : الحمد لله والصّلاة والسّلام على سيّدنا محمّد وعلى آله وصحبه، أمّا بعد.

فقد اطلعت على عدد 8676 من جريدة الزّهرة، فإذا فيه سؤال يطلب سائله بيان حكم ضحية من صلّى صلاة العيد مع الإمام، ثمّ خرج قبل الخطبة، هل يجوز له أن يذبح بمجرّد وصوله إلى منزله، أم يترقّب حتّى يضحّي الإمام، وإذا قلنا بعدم الإجزاء فما هي العلّة في ذلك..إلى آخره.

والجواب أنّه يترقب حتّى يضحّي الإمام[2]، فإن ضحّى قبله أعاد ضحيّته كما نصّ عليه فقهاء المذهب[3].

وذلك الشّارع جعل تضحية الإمام هي مبدأ وقت التّضحية، وأوقات العبادة موكولة إلى تبيين الشّارع، فمن ذبح قبل الوقت فهو كمن صلّى قبل الوقت أو صام قبل دخول رمضان، والمقصد العام للشّريعة من توقيت العبادات هو انتظام أمور المسلمين وصرف التخلّق بالفوضى عنهم، والعلّة في جعل تضحية الإمام مبدأ وقت الضّحايا أنّه وقت الانصراف من الصّلاة ؛ لأنّ انصراف الإمام علامة على انتهاء الصّلاة، بخلاف انصراف آحاد النّاس؛ إذ لا يدري هل حضر المنصرف الصّلاة أو لم يحضرها، وهل استمرّ حضوره إلى انتهاء الخطبتين اللتين تقعان بعد الصّلاة؟

وعلّة إبطال تضحية من ضحّى قبل الإمام، والله أعلم، هي تعويد المسلمين على احترام قادتهم وولاة أمورهم، ودفع خُلق العصيان عنهم، وعليه فالذي خرج بعد انقضاء ركعتي الصّلاة ولم يحضر الخطبتين، فقد خالف السّنة فيما فعله، فإذا بنى على ذلك فضحّى عقب خروجه وقبل أن يضحّي الإمام، فقد بنى ضحيّته على فعل مردود شرعًا، فالوقت الذي ضحّى فيه حينئذ هو وقت اشتغال المسلمين بصلاتهم مع إمامهم، وذلك شذوذ مذموم في نظر الشّرع، فلأجل هذه الأحكام المتعدّدة جعل الشّرع تضحية الإمام مبدأ وقت التّضحية للنّاس.

أمّا الحديث الذي ذكره السّائل، الذي يؤذن ظاهر لفظه بأنّ مبدأ التّضحية هو انقضاء الصّلاة؛ يعني سواء تقدّم على تضحية الإمام أم تأخر، فنتعرّض له إتماما للفائدة، إذا كان السّائل يودّ

1- الزّهرة : ع 8676 : 21 ذي الحجّة 1354 / 15 مارس 1936.
2- الدردير : الشّرح الصّغير : 286/1-287. ابن البزّاز : الفتاوى البزازيّة : 288/6.
3- ابن حزم : مراتب الإجماع : 153. الصّاوي : بلغة السّالك : 287/1.

معرفة مدارك الأحكام، وإن كانت الفتوى لا تؤخذ من الأحاديث بل إنّما نستند للكلام الذي قلّده المفتي والمستفتي؛ لأنّ للأحاديث محامل في ألفاظها وفي تعارضها وفي ناسخها ومنسوخها[1]، والنّظر في ذلك وفي استخراج الأحكام منها وهو وظيفة المجتهد.

وبيان هذا الحديث أنّه ممّا رواه مالك رضي الله عنه في الموطأ[2]، ورواه البخاري وغيره من أهل الحديث، غير أنّ بعض رواياته حكاية لفظ الرّسول، وفي بعضها حكاية واقعة كما في بعض حكاية لفظة اختصار في اللّفظ، وأصرح رواياته ما روى البخاري عن البراء قال : «قال رسول الله صلّى الله عليه وسلّم يوم عيد الأضحى : إنّ أوّل ما نبدأ به في يومنا هذا أن نصلّي ثم نرجع فننحر، من فعله فقد أصاب سنتّنا، ومن ذبح قبل فإنّما هو لحم قدّمه لأهله ليس من النّسك في شيء»[3].

فقول رسول الله صلّى الله عليه وسلّم : «من ذبح قبل» قد حذف من أضيف إليه لفظ قبل لقصد التّعميم، والتّقدير قبل جميع ما ذكر ؛ أي قبل الصّلاة وقبل أن ننحر، وفي فعل ننحر ضمير المتكلّم ومعه غيره، فيشمل الرّسول صلّى الله عليه وسلّم بوصفه كونه إمام صلاة المسلمين، فكذلك حكم من يخالفه في إمامة الصّلاة، وعليه فتحمل بقية الأحاديث المجملة على ما في هذا الحديث من البيان، ثمّ إنّ المراد ببعد الصّلاة في إحدى الرّوايات -الصّلاة بخطبتها- لأنّ الشارع لا يعتبر الصّور النّادرة، وإذا انقضت الصّلاة بالخطبتين فقد ضحّى الإمام.

حرّره الفقير إلى ربّه تعالى عبده محمّد الطّاهر ابن عاشور شيخ الإسلام المالكي، لطف الله به، في 16 محرّم و في 8 أفريل 1936/1355.[4]

1- ابن الصّلاح : المقدّمة : 139.

2- أنّ أبا بردة بن دينار ذبح ضحيّته قبل أن يذبح رسول الله صلّى الله عليه وسلّم يوم الأضحى، فزعم أنّ رسول الله صلّى الله عليه وسلّم أمره أن يعود بضحية أخرى، قال أبو بردة : لا أجد إلاّ جذعا يا رسول الله قال : وإن لم تجد إلا جذعا فاذبح. كتاب الضّحايا : الموطأ : تنوير الحوالك : 35/2.

3- البخاري : الجامع الصّحيح : كتاب الأضاحي : باب سنّة الأضحية : فتح الباري : 3/10.

4- الزّهرة : ع 8699 : 25 محرّم 17/1355 أفريل 1936.



الباب الرابع
فتاوى الأطعمة

61- حكم شرب القهوة : أعلام من الزّيتونة.

62- بيع حشيشة الدّخان : فتاوى السّويسي.

63- في أكل ذبائح أهل الكتاب : تاريخ الأستاذ الإمام.

الفتوى رقم : 61
حكم شرب القهوة

تقديم :

من الفتاوى التي لم أتمكّن من العثور عليها، والتي ألمع إليها الشّيخ محمود شمّام عند ترجمته للشّيخ الإمام في كتاب «أعلام من الزّيتونة»، دون تبيين تفاصيلها فتوى شرب القهوة.

الجواب : يقول الشّيخ شمّام : صدرت له؛ أي الشّيخ ابن عاشور، فتوى كانت في شرب القهوة، فقد انتقد بعضهم شاربي القهوة لأنّها حرام، فردّ عليه الأستاذ الإمام بأنّ هذا غير صحيح، وشرح ذلك وأسبابه[1]، مبيّنًا حليّة شرب القهوة.

1- شمام، محمود : أعلام من الزّيتونة : ط. 249/2.

الفتوى رقم : 62
بيع حشيشة الدّخان

السّؤال : أما بعد، فمنذ يومين اتّصلت برسالة من أحد أعيان صفاقس، يطلب فيها بيان حكم الله في بيع حشيشة الدّخان ؛ لأنّه لا يريد أن يقدم على أمر حتّى يعلم حكم الله فيه، يقول في الرّسالة : «وعليه فالمرجوّ من حضرتكم بيان حكم الله في ذلك مع زيادة بيان حكم مستعمل تلك الحشيشة، ولكم الشّكر التّام».

الجواب : «اعلم أنّ حشيشة الدّخان المسمّاة بالتّبغ وبالتنباك هي طاهرة ولا تؤثّر في العقل، فيجوز التّدخين بها في الفم، ومن قال بتحريم التّدخين بها[1] فقد أخطأ، واشتبه عليه الحال، ولذلك لا يلتفت إلى قوله، ولا يمنع بيعها، ولا التّجارة فيها، ولا غرسها، وأما الحشيشة المسّماة بالتّكروري، فالتّدخين بها في الفم حرام، وكذلك تناولها بالأكل ؛ لأنّ ذلك يخدّر العقل ويفسده، والمخدّرات والمفسدات جميعها حرام على ما صرّح به الشّهاب القرافي في الفرق الأربعين، وعليه فبيعها حرام؛ لأنّها لا تقصد إلاّ التّخدير»[2].اهـ.

وجاء في كتاب «مقصاد الشّريعة» : «يجب منع الشّخص من السّكر، ومنع الأمّة من تفشّي السّكر بين أفرادها، وكذلك تفشّي المفسدات مثل الحشيشة والأفيون والمورفين والكوكايين والهروين، ونحوها مما كثر تناوله في القرن الرّابع عشر الهجري»[3].

1- مثلاً الشّيخ سالم السّنهوري : علّيش : فتح العليّ المالك : 118/1.

2- القرافي : الفرق : 40 : 1/ 217-218. ابن الشّاط : إدرار الشّروق : 211/1 وما بعدها. ابن حجر : فتح الباري : 41/10 وما بعدها. عليش : ن.م : 118/1-125/1-362/2. أخذت هذه الفتوى من السويسي : الفتاوى التّونسيّة : 851/2. من الأطروحة المرقونة. طبعت مؤخّرًا.

3- ابن عاشور : مقاصد الشّريعة : 80.



الفتوى رقم : 63
في أكل ذبائح أهل الكتاب

السّؤال : ورد سؤال للشّيخ محمّد عبده[1] (1905/1323) من الحاج مصطفى التّرنسفالي، مفاده إنّ ذبح أهل التّرنسفال مخالف؛ لأنّهم يضربون البقر بالبلط، وبعد ذلك يذبحون بغير تسمية، والغنم يذبحونها من غير تسمية، هل يجوز ذلك ؟[2].

الجواب : أيّد الشّيخ الإمام ما أجاب به الشّيخ محمّد عبده حول ذبائح أهل الكتاب[3]، وذكر الشّيخ ابن عاشور أنّ إبقاءها يكون على أربع قواعد :

1- الزّركلي : الأعلام : 131/7 – كحالة : معجم المؤلفين : 272/10.

2- رشيد رضا : تاريخ الأستاذ الإمام : 676/1. محمد عبده : الفتاوى : 20.

3- جواب الشّيخ محمد عبده «وأمّا الذبائح فالذي أراه أن يأخذ المسلمون في تلك الأطراف بنصّ كتاب الله تعالى في قوله : ﴿ وطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَّكُمْ ﴾، المائدة : 5- و أن يعوّلوا على ماقاله الإمام الجليل أبو بكر بن العربي المالكي، من أنّ المدار على أن يكون ما يذبح مأكول أهل الكتاب قسيسهم وعامتهم، ويعدّ طعامًا لهم كافة، فمتى كانت العادة عندهم إزهاق روح الحيوان بأي طريقة كانت، وكان يأكل منه بعد الذّبح رؤساء دينهم، ساغ للمسلم أكله ؛ لأنّه يقال له طعام أهل الكتاب، متى كان الذّبح جاريا على عاداتهم المسلّمة عند رؤساء دينهم، ومجيء الآية الكريمة : ﴿ الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَّكُمْ ﴾ إلخ بعد آية تحريم الميتة وما أهلّ لغير الله به، بمنزلة دفع ما يتوهّم من تحريم طعام أهل الكتاب ؛ لأنّهم يعتقدون بألوهيّة عيسى، وكانوا كذلك كافة في عهده عليه الصّلاة والسّلام، وإلاّ من أسلم منهم، ولفظ أهل الكتاب مطلق لا يصح أن يحمل على هذا القليل النّادر، فإذا تكون الآية كالصّريحة في حلّ طعامهم متى كانوا يعتقدون حلاً في دينهم دفعًا للحرج في معاشرتهم ومعاملتهم : تاريخ الأستاذ الإمام : 677/1 وما بعدها، عبده محمد : الفتاوى : 20-21».

بيّن محمّد رشيد رضا في كتاب «تاريخ الأستاذ الإمام» وفي «تفسير المنار» أنّ هذه الفتوى الترنسفاليّة أوقعت حملة كبيرة في مصر ترأسها الخديوي عباس حلمي (-1944/1363) الزّركلي : 33/4. للتّشنيع بالشّيخ محمّد عبده، وذكر الشّيخ رضا أطوار تلك المعركة : تاريخ الأستاذ الإمام 668/1-674. كما نقل نصّ ابن العربي المالكي : 683/1. ثمّ كلام الشّيخ محمّد بيرم الخامس في مسألة الخنق : 685/1. راجع أيضًا تفسير المنار : 196/6 وما بعدها.

1- فتوى الفقيه المالكي أبي بكر محمّد بن العربي الأندلسي التي ذكرها في كتابه أحكام القرآن[1] عند تحليله لقول الله تعالى : ﴿ الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَّكُمْ ﴾[2].

2- ذكر ابن عاشور أنّ هذه الفتوى بناها على قول محمّد بن عبد الحكم[3](882/268) وعبد الله بن وهب من المالكيّة[4].

3- وقع الاستباط بالقاعدة الأصوليّة المقرّرة عند الحنفيّة التي تقضي أنّ العام الوارد بعد الخاصّ يكون ناسخا له، ومعنى ذلك أنّ عموم طعام أهل لكتاب الوارد بعد ذكر المحرّمات السّابقة في الآية : ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ ﴾[5] يشبه ورود النّسخ بعد النصّ.

4-تخريج الآية على أنّ طعام أهل الكتاب معطوف على قوله تعالى ﴿ الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ ﴾[6]، وعطف الجملة على الجملة دليل على أنّ طعام الذين أوتوا الكتاب حلال متى لم يكن على شروطنا[7].

1- ابن العربي : أحكام القرآن : 2/551-556- ابن ناجي : شرح التّفريع : 64. مخطوط بتونس نقلا عن السّويسي.

2- سورة المائدة : 5.

3- هو أبو عبد الله محمّد بن عبد الله بن عبد الحكم : مخلوف : الشّجرة : 67، رقم : 69. كحالة : معجم المؤلفين : 222/10.

4- وممّن قال بحلية أهل الكتاب من المالكيّة : ابن عطية : المحرّر الوجيز : 39/5- ابن عبد البرّ: التّمهيد : 53/2. وابن جزي : القوانين الفقهيّة : 200- في حين جاء في المدونة أنّ الإمام مالك يكره ذبائح أهل الكتاب من غير أن يحرّمها : 432/1 وما بعدها. ومن الفقهاء المتأخّرين الذين قالوا بحليّة أكل ذبيحة النصارى، الإمام البحر محمّد الفاضل ابن عاشور(1970/1385) نجل الشّيخ الإمام (مجلّة جوهر الإسلام : س 1 ، ع5 : 1388 /1968 : 85) وكذلك الشّيخ محمّد الحبيب بالخوجة في فتوى نشرتها مجلة الهداية التّونسيّة حول حلية اللّحوم المستوردة (م الهداية : س6 ، ع5 جمادى الثّانية 1975/1355 : 81-82). في حين ضعّف الشّيخ محمّد الهادي ابن القاضي الحنفي مذهب ابن العربي، وقال بعدم جواز أكل ذكاة الكتابي (م جوهر الإسلام : س5، ع 2: 1972/1392 :81).

5- سورة المائدة : 3.

6- سورة المائدة : 5.

7- الغالي بلقاسم : شيخ الجامع الأعظم : حياته وآثاره : 105. وفي كتاب (تاريخ الأستاذ الإمام) ذكر الشّيخ محمّد رشيد رضا أنّ محمّد أبو شادي المحامي استنجد علماء الأمصار الإسلاميّة في الشرق والغرب، وطلبهم بالرّد على فتوى مفتي الدّيار المصريّة المعروفة بالترنسفالية فاحتقره العلماء - حسب عبارته - ثمّ قال : أمّا نحن فقد جاءتنا مقالات تؤيّد الفتوى وما شرحناه في توجيهها، وتفصيل الأدّلة عليه...ومنها رسالة من تونس لم أذكر اسم مراسلها هناك. تفسير المنار : 196/6 وما بعدها. وهو العلامة الفقية الشّيخ محمّد الطاهر ابن عاشور باش مفتي المالكيّة في هذا العهد. قال الشّيخ رشيد : «وكنت قد وعدت بنشر شيء منها في هذا التّاريخ ثمّ رأيت البحث قد طال، وربّما يملّ قرّاؤه ما نشرناه كلّه في هذه المسألة، فتركت الزّيادة عليه» : تاريخ الأستاذ الإمام : 716/1.

الباب الخامس
فتاوى اللبّاس والزّينة

64- في لبس قلنسوّة أهل الكتاب : كتاب تاريخ الأستاذ الإمام.

65- الزّينة والجلباب : مقاصد الشّريعة.



فتوى رقم : 64

في لبّس قلنسّوة أهل الكتاب[1]

السّؤال : ورد سؤال للشّيخ محمّد عبده من الحاج مصطفى الترنسفالي مفاده: أنّه يوجد أفراد في بلاد الترنسفال تلبس البرانيط لقضاء مصالحهم وعود الفوائد عليهم، هل يجوز ذلك ؟[2]

الجواب : قال الشّيخ الإمام تعليقًا على لباس البرنيطة أو القلنسوّة كما سمّاه في فتواه : «أمّا مسألة القلنسوّة فحسبهم من حيث التّقليد أنّ الفقهاء ما قالوا أنّ لبس أي شيء من ثياب الكفار موجبا للرّد، إلاّ لباس الدّين، حيث ينضمّ إليه قرائن تفيد كثرته قطعًا، بأنّ صاحبه انسلخ عن الدّين».

وفرق عظيم بين نحو الزّنار لباس الكنيسة، وبين لبس القلنسوّة ونحوها من لباس الشّعب والأمّة التي ماكان الدّين فيها إلا اتّفاقا، وقد أنهى بعضهم حكم لبسها إلى الوجوب، وبيْن الردّة والوجوب مراتب كثيرة منها الكراهة أو الإباحة.

والذي يجب أن ينظر نظر المفتي، عليه من التّقليد ما يمكّنه مع ذلك، أن يجزم بحالة الحكم في صورة الاستفتاء.

1- سمّيت هذه الفتوى وفتاوى أكل ذبائح أهل الكتاب بالفتوى الترانسفالية.

2- رشيد رضا : تاريخ الأستاذ الإمام : 676/1. عبده : الفتاوى : 20.
أمّا جواب الشيخ محمد عبده فهو : «أمّا لبس البرنيطة إذا لم يقصد فاعله الخروج من الإسلام والدّخول في دين غيره فلا يعدّ مكفّرا، وإذا كان اللبس لحاجة من حجب شمس أو دفع مكروه أو تيسير مصلحة لم يكره كذلك؛ لزوال معنى التشبّه بالمرّة : الفتاوى : 20»

فإن كنّا من أهل النّظر قلنا إنّ الرّدة والإيمان أمران لا يتعلّقان إلاّ بالفؤاد، والإسلام شيء يتعلّق بالإذعان إلى الأحكام الشرعيّة، والإعلان بتصميم القلب على تصديقها فلا يبطلان إلا حيث انهدمت هذه المقوّمات، وربما كان بعض اللبّاس مع بعض القرائن مؤذنًا بانسلاخ صاحبه من الإسلام، ولكن يكون ذلك حيث يكون اللباس لباس الدّين لا لباس الأمّة، وحيث ينضمّ إليه ترك الإعلان بكلمة الإسلام والتردّد على شعائره، وكلّ واحد من هذين كاف في الردّة وفاقًا وخلافًا بين العلماء، إمّا التزام عادة من عادات الكفّار لحبّ في العادة لا في دين أهلها، ولانطباق على حاجة الرقيّ في الوجود المدنيّ فليس من الكفر في شيء.

ليس إسلام العربي في عمامته وإلا لكفر إذا خلعها عند وضوئه، ولا كفر الكافر في قبعته، وإلا لكان مسلمًا إذا كشف رأسه للسّلام، وإنّا ننظر أنواع الشّعوب الذين اتّفقوا في الدّين يختلفون في اللبّاس اختلافا بعيدًا، وما يقضي ذلك باختلافهم في الدّين، كاختلاف أصقاع المسلمين بين حجازي وتركي وفارسي ومصري وتونسي، كلّ لباس منها يخالف لباس الآخر خلافًا بيّنًا، والكلّ غير لباس الصّحابة، فإذا لبس الرّجل لباسًا باعتبار أصالته فيه، فذلك الواجب أدبًا عليه.

قد كان النّاس يدخلون في دين الله أفواجًا على عهد رسول الله صلّى الله عليه وسلّم والخلفاء الرّاشدين، فما سمعهنا -ولو كان لسمعنا شيئًا تتوفّر دواعي العلماء على نقله، ولا يقعد به شيوعه عن وصول ذكره- أحدًا منهم أمر الفارسيّ أن يتحوّل إلى اللّباس العربي.

ثمّ مشاهدة المساواة اليوم بين مسلمي القطر الواحد وكفّاره في زيّ واحد شاهدة على ما نقول، إلا بعد أن ميّز المسلمون أهل ذمّتهم بعلامات حين أرادوا أن ينكثوهم أيمانهم من بعد عهدهم ولا يرقبون فيهم ذمّتهم[1].

وهل كانت ثياب رسول الله صلّى الله عليه وسلّم وأصحابه إلا كثياب من العرب، أم هل علمناهم حين دخلوا في الحنيفيّة استبدلوا لبوسهم؟

1- يقول الله تعالى : ﴿ كَيْفَ وَإِن يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ لَا يَرْقُبُوا فِيكُمْ إِلًّا وَلَا ذِمَّةً يُرْضُونَكُم بِأَفْوَاهِهِمْ وَتَأْبَىٰ قُلُوبُهُمْ وَأَكْثَرُهُمْ فَاسِقُونَ ﴾، (سورة التّوبة : 8)

كلا إنّ الدّين لأكبر من الاهتمام بما يهتمّ له الملشّطات وسخفاء المزيّنين، أمّا استبدال الرجل بزيّه زيًا آخر كان بلا داع يقصد للعقلاء، فشيء يدلّ على سخافة عقل وانحراف إدراك، ولذلك يتّخذ سخريًا بين النّاس في كلّ زمان ومكان.

نرى الرّجل يلبس لبوس الإفرنج لكونه من أهل الدّولة ، فلا يلومه أو يسخر منه أحد، فلو لبس عمامة العلماء وطيلسانهم لكان ضحكة للضّاحكين، وبالعكس لرأي العالم مثلاً، وهذا هو دستور هاته المتشابهات التي صيّرت السّهل جليلاً، وجعلت هؤلاء القوم لا يكادون يهتدون سبيلاً.

وإليكم تحيتي وسلامي على بعد الدّيار قناعة من التعرّف بالأخبار. وحرّر في 23 ذي القعدة 1321 هـ[1].

1- مجلّة المنار : م8، ج24 : 16 ذي الحجّة 1321 هـ : مارس 1904 : 936-938.

الفتوى رقم : 65

الزّينة و الجلباب

قال الشّيخ الإمام في كتاب المقاصد :

...القول بمراعاة عوائد الأمم المختلفة هو خلاف الأصل في التّشريع الإلزامي، وإنّما يسعه تشريع الإباحة حتّى يتمتّع كلّ فريق من النّاس ببقاء عوائدهم، لكنّ الإباحة لما كان أصلها الدّلالة على أنّ المباح ليس فيه مصلحة لازمة ولا مفسدة معتبرة، لزم أن يراعى ذلك في العوائد، فمتى اشتملت على مصلحة ضروريّة أو حاجيّة للأمّة كلّها، أو ظهرت فيها مفسدة معتبرة لأهلها، لزم أن يصار بتلك العوائد إلى الانزواء تحت القواعد التّشريعيّة العامّة من وجوب أو تحريم، ولهذا نرى التّشريع لم يتعرّض لتعيين الأزياء والمساكن والمراكب، فلم يندب النّاس إلى ركوب الإبل في الأسفار[1]، ولم يمنع أهل مصر والعراق من ركوب الحمير، ولا لأهل الهند والتّرك من الحمل على البقر، لذلك لم يحتجّ المسلمون إلى تطلّب دليل على إباحة استعمال العجل والعربات والأرتال، وكذلك أصناف المطاعم التي لا تشتمل على شيء محرّم الأكل، بحيث لا يسأل عن ذلك إلا من جاهل بالتّركيب أو جاهل بكيفيّة التّشريع.

فنحن نوقن أنّ عادات قوم ليست يحقّ لها بما هي عادات، أن يحمل عليها قوم آخرون في التّشريع، ولا أن يحمل عليها أصحابها كذلك، نعم يراعي التّشريع حمل أصحابها عليها ماداموا لم يغيّروها ؛ لأنّ التزامهم إيّاها واطّرادها فيهم يجعلها منزّلة منزلة الشّروط بينهم، يحملون عليها في معاملتهم إذا سكنوا عمّا يضادّها. ومثاله قول مالك رحمه الله «بأنّ المرأة ذات القدرلا

1- تأسيًا به صلّى الله عليه وسلّم.

تجبر على إرضاع ولدها في العصمة ؛ لأنّ ذلك عرف تعارفه النّاس فهو كالشّرط» .[1]وجعل قوله تعالى﴿ وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ ﴾[2] مخصوصًا بغير ذات القدر، أو جعله مسوقًا لغرض التّحديد بالمدّة وليس مسوقًا لأصل إيجاب الإرضاع.

ومن معنى حمل القبيلة على عوائدها في التّشريع إذا روعي في تلك العوائد شيء يقتضي الإيجاب أو التّحريم، يتّضح لنا دفع حيرة وإشكال عظيم يعرض للعلماء، في فهم كثير من نهي الشّريعة عن أشياء لا تجد فيها وجه مفسدة بحال، مثل تحريم وصل الشّعر للمرأة، وتفليج الأسنان والوشم في حديث ابن مسعود[3](651/32) أنّ رسول الله صلّى الله عليه وسلّم : «لعن الواصلات والمستوصلات والواشمات والمستوشمات والمتفلّجات للحسن المغيّرات خلق الله»[4] فإنّ الفهم يكاد يضلّ في هذا إذا يرى ذلك صنفًا من أصناف التزّين المأذون في جنسه للمرأة كالتّحمير والخلوق والسّواك، فيتعجّب من النّهي الغليظ عنه.

ووجهه عندي الذي لم أر من أفصح عنه، أنّ تلك الأحوال كانت في العرب أمارات على ضعف حصانة المرأة، فالنّهي عنها نهي عن الباعث عليها أو عن التعرّض لهتك العرض بسببها.

وفي القرآن : ﴿ يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُل لِّأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِن جَلَابِيبِهِنَّ ذَلِكَ أَدْنَى أَن يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ ﴾[5] فهذا شرع روعيت فيع عادة العرب، فالأقوام الذين لا يتّخذون الجلابيب لا ينالهم من هذا التّشريع نصيب.

والتفقّه في هذا والتهمّم بإدراك علل التّشريع في مثله، لا يلوح لنا منه بارق فرق بين ما يصلح من جزئيّات الشّريعة؛ لأن يكون أصلاً يقاس عليه نظيره وبين ما لا يصلح لذلك، فليس الأمر في التّشريع على سواء[6].

1- سحنون : المدوّنة : 2/294-295.

2- سورة البقرة :231.

3- الصّحابي الجليل : عبد الله بن مسعود : الشّيرازي : طبقات الفقهاء : 43. ابن الأثير : أسد الغابة : 3/384. ابن حجر: الإصابة : 2/360.

4- البخاري : الصّحيح : فتح الباري : باب المتفلّجات للحسن : 10/372. مسلم : الصّحيح : النّووي بشرح مسلم : باب تحريم فعل الواصلة : 4/102. ابن عطيّة : المحرّر الوجيز : 4/260.

5- سورة الأحزاب : 59.

6- ابن عاشور : المقاصد : 90-91.

ويضيف الشّيخ الإمام في مقاصده «وكذلك قد أخطأ بعض المتقدّمين في حكم وصل الشّعر للمرأة ذات الزّوج، وتفليج أسنانها وتنميص حاجبيها، فجعل لذلك من التّغليظ في الإثم ما ينافي سماحة الإسلام، تمسّكا بظواهر أثر يروى عن رسول الله صلّى الله عليه وسلّم، لعن فيه الواصلة والواشمة والمتفلّجة والمتنمّصة»[1].

وأنا أجزم بأنّ ما ورد عن رسول الله صلّى الله عليه وسلّم في ذلك -إذا كان كذلك ورد عنه- إنّما أراد به ما كان من ذلك شعارا لرّقة عفاف نساء معلومات)اهـ[2].

علّق الشّيخ محمود شمام في تراجمه بقوله : «فالشّيخ ابن عاشور رحمه الله يفتي هنا بحليّة لبس الباروكة[3] وما شابهها، وتزجيج الحواجب، وتكحيل العيون، تفهّما لمعنى الأثر والمورد الذي ورد فيه، ولأنّ هذه الأمور يقصد بها الزّينة لا تغيير خلق الله ولا تبديله، وما ورد من نهي على فرض صحّته وصحّة سنده، فالمقصود به نساء في ذلك العصر اتّصفن برقّة في العفاف وضعف في الدّين وسوء السّيرة، ولا يشمل كافة النّساء ولا كافّة العصور».

ويضيف الشّيخ شمام : «وهكذا انحلّ هذا المشكل الذي تعثّرت الأقلام في تفسيره، وعجزت الأفكار عن حلّه، حتّى أفتى به بالرّأي السّديد والفهم الرّشيد أستاذنا الجليل رحمه الله[4]».

1- يرى ابن حجر الهيتمي أنّ الوصل والوشم والتّنميص من الكبائر : كتاب الزّواجر : 147/1.

2- مقاصد الشّريعة : 111.

3- وصل المرأة شعرها.

4- شمّام، محمود : أعلام من الزّيتونة : 256-257. ط 2.تونس.



الباب السادس
فتاوى الأسرة

66- 12 فتوى حول وضع المرأة فقها وقضاء : الحدّاد 1929.

67- رأيه في تعدّد الزّوجات : أعلام من الزّيتونة.

68- الزّواج بالكتابيّة : المجلّة الزّيتونية : 1938/1357.

69- طلاق الثّلاث في كلمة واحدة : المجلّة الزّيتونية : 1938/1357.

70- شروط ثبوت الرّضاع : المجلّة الزّيتونية : 1938/1357.

71- رأيه في مجلّة الأحوال الشّخصية : الصّباح : 1956/1375.



الفتوى رقم : 66

12 فتوى حول وضع المرأة فقها و قضاء

سأل الطّاهر الحدّاد الشّيخ الإمام سنة 1929 عندما كان باش مفتي مالكيّ، أسئلة تهمّ وضع المرأة فقها وقضاءً مع ثلّة من مشايخ الزّيتونة، وفي ما يأتي الأسئلة والأجوبة.

1-**السّؤال الأوّل :** هل للمرأة حقّ في اختيار الزّوج ، وهل لوليّها ذلك، ولمن تكون الكلمة الأخيرة؟[1]

الجواب : إنّ للمرأة حقّ الرّضى بمن تتزوّجه، وليس لوليّها أن يجبرها على زوج لا ترضى به، إلاّ الأب في خصوص بناته الأبكار، فإنّ له حق الجبر في نظر المذهب المالكي ما لم يكن في جبره ضرر عليها كما هو مفصّل في الفقه[2].

2- **السّؤال الثّاني :** هل ظهور العيب الموجب للفسخ في أحد الزّوجين بعد البناء يعدّ مصيبة نزلت بالآخر لا مناص منها؟[3]

الجواب : إنّ العيوب الموجبة للفسخ وهي المذكورة في كتب الفقه، إن حلّت بالزّوج كان للزّوجة الخيار بين البقاء في العصمة وبين طلب الطّلاق بعد التّأجيل فيما يرجى برؤه مطلقا، سواء كان العيب قديما أو حادثا، وأمّا إن حصل العيب بالزّوجة وكان العيب قديما قبل العقد، فهو يوجب

1- الحدّاد : إمرأتنا في الشّريعة والمجتمع : 88.

2- راجع مثلا : الحطاب : مواهب الجليل : 427/3. الحدّاد : ن.م : 100.

3- الحدّاد : ن.م :88.

للزّوج الخيار بين الرّضا وبين الطّلاق مع الرّجوع للصّداق على وليّ المرأة الأقرب، إذا كان عالما بعيبها وكتمه، أو على المرأة إن لم يكن وليّها قريبا لها بحيث يعلم حالها[1]، ولا يكون للمرأة حينئذ إلا ربع دينار[2] إن بنى بها[3].

3- **السّؤال الثّالث** : هل الغيبة الطويلة المتلفة لمتعة الزّوجية تعطي حقّ الخيار للمرأة في الطّلاق، أو أنّه ممتنع ما بقي الإنفاق، وهل المفقود وغيره في ذلك سواء؟[4]

الجواب : إنّ الغائب في سفر لا تطلّق عليه امرأته إذا كان معلوم المكان، مادام مجريا عليها النّفقة، إلا إذا شرط لها أنّه إن غاب عنها فقد جعل لها طلاق نفسها، فحينئذ يكون لها حقّ تطليق نفسها، وكذلك إذا طالت غيبته وتضرّرت منها المرأة، وقدّر ذلك بسنة كاملة على ظاهر المدوّنة[5]، فإن تضرّرت من ذلك كتب الحاكم إليه بأن يقدم أو يرحل زوجه ويتلوم له بالاجتهاد[6] ثمّ يطلّق عليه، وكذلك إذا تعذّرت مكاتبته ولم يكن له عذر في التّأخر عن القدوم من مرض أو اعتقال، فإن كان الزّوج غير معلوم المكان وهو المفقود، فإن كان له مال تجري منه نفقة زوجه، فلا تطلّق عليه إلا بعد أربع سنين في المفقود لبلاد الإسلام[7].

وإلى أن يمضي إليه أمر التّعمير، وهو ما لا يعيش إلى مثله ذلك المفقود في مفقود أرض الحرب، وإلى أن يمضي عليه عام في مفقود أرض الفتن الواقعة بين المسلمين[8].

4- **السّؤال الرّابع** : هل يمضي الطّلاق بمجرّد التلفّظ به النّاشئ عن حدّة غضب أو تعليق، أو أنّ المعتبر في ذلك تحقّق استحالة العشرة بين الزّوجين؟[9]

1- ابن جزي : قوانين الأحكام الشرعيّة : 238. الدّردير : الشّرح الصّغير : 393/1 وما بعده. الموّاق : التّاج والإكليل : 493/3.

2- وهو مقدار زكاة العين.

3- الحدّاد : امرأتنا في الشّريعة والمجتمع : 103.

4- الحدّاد : ن.م : 88.

5- سحنون : المدوّنة : 92/2. ابن راشد : اللبّاب : 88.

6- ابن الجلاّب : التّفريع : 108/2.

7- سحنون : المدوّنة : 92/2.

8- ابن جزي : قوانين الأحكام الشرعيّة : 241. الحدّاد : إمرأتنا : 103.

9- الحدّاد : امرأتنا في الشّريعة والمجتمع : 88.

الجواب : إنّ الطلاق يمضي بصدور صيغته بتنجيز أو تعليق إن حصل المعلّق عليه، ولو في حال غضب[1]، ولا يلزم طلاق المجنون ولا الذي يهذي بحمّى أو أمراض الصداع، و من بلغ إلى حدّ ذهب معه تمييزه[2].

5- **السّؤال الخامس** : هل للمرأة ضمان فيما أعطى الرّجل من حقّ الطّلاق، وهل هذا الحقّ بيد الرّجل يوقعه على المرأة متى شاء وبلا حدّ؟[3]

الجواب : أنّه لا ضمان على الرّجل في إيقاعه الطّلاق على امرأته[4]، لأنّ عصمة الزّوجيّة مظّنة الرّغبة في دوام المعاشرة، فالزّوج محمول على أنّه ما طلّق إلا حين لم يجد سبيلا للمعاشرة.

والأحكام في مثل هذا منوطة بالمظنّة، ومشروعيّة الطّلاق روعي فيها استراحة الزّوجين في معاشرة غير هنيئة، قال الله تعالى : ﴿ **وَإِن يَتَفَرَّقَا يُغْنِ اللَّهُ كُلًّا مِّن سَعَتِهِ** ﴾[5]وقال تعالى: ﴿ **إِلَّا أَن يَخَافَا أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ** ﴾[6].

6- **السّؤال السّادس** : هل للمرأة أن تثبت لدى القضاء عدم التّناسب بينها وبين زوجها في الزّواج والأخلاق والرّغبات، بما ينفي طيب العشرة بينهما، فتطلب بموجب ذلك الطّلاق؟[7]

الجواب : إنّ عدم التّناسب إذا أدّى إلى سوء المعاشرة بين الزّوجين، ولم يقع الوفاق بينهما وخيف تجدّد الشّقاق، فقد شرّع الله التّحكيم بينهما فقال : ﴿ **وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَا إِن يُرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقِ اللَّهُ بَيْنَهُمَا** ﴾[8].

1- الدّردير : الشّرح الكبير : 365/2.

2- ابن جزي : القوانين الفقهية : 252. الحدّاد : امرأتنا : 103.

3- الحدّاد : ن.م : 88.

4- الدّردير : الشّرح الكبير : 365/2.

5- سورة النّساء : 130.

6- سورة البقرة : 229.

7- الحدّاد : م.ن : 88.

8- سورة النّساء : 35.

واستحسن الفقهاء أن يقدم بين يدي ذلك وضعهما بين قوم صالحين أمناء لينظروا الظالم منهما، ثمّ يقع التّحكيم بعد ذلك، إن وقع اليأس من الإصلاح[1].

7- **السّؤال السّابع** : هل للمرأة أن تلاعن كالرّجل في رؤية الزّنا، أو أنّ ذلك ليس من خصائصها، وإذا كان كذلك فعلى أيّ نظر بني هذا الاختيار؟[2].

الجواب : إنّ المرأة ليس لها حقّ اللعان إذا رأت زنا زوجها ؛ لأنّ علّة مشروعية اللّعان لنفي النّسب اللاّحق بالزّوج[3]، الذي رأى زنا زوجته، وهذه العلّة مفقودة في رؤية المرأة زوجها يزني؛ إذ لا يلحقها شيء من ذلك، ولكن حكمها في القيام بذلك حكم المحتسب من المسلمين، وأمّا حلف المرأة فدرء الحدّ عنها الثّابت بخلاف الزّوج، وقد أشار القرآن الكريم إلى ذلك وجعل صيغة أيمان المرأة في اللّعان على تكذيب من اتّهمها[4].

8- **السّؤال الثامن** : هل يجوز أن يضمر الرّجل نيّة الطّلاق في نفسه عند عقد النّكاح، فيصّح ذلك، ويتّم النكاح؟[5]

الجواب : يظهر أنّ السّائل عنى بسؤاله أن يتزوّج الرّجل امرأة مضمرا تطليقها إلى أجل، فهذا إذا وقع مضمرا في النّفس دون شرط بين الزّوجين كان صحيحا، قال مالك رحمه الله : «وليس من أخلاق النّاس، وإن كان شرطًا، فهو نكاح المتعة وهو باطل، ويفسخ ولو بعد البناء باتّفاق علماء السّنة»[6].

9- **السّؤال التّاسع** : هل المرأة في البيت رفيق مساو للرّجل يعملان باشتراك في الرّأي والتنفيذ، أو انها قاصرة تحت رعايتة كأداة لتنفيذ أوامره، وهل إن امتنعت من هذا تجبر عليه أو ماذا يكون؟[7]

1- ابن جزي : القوانين الفقهيّة : 236. الحدّاد : امرأتنا : 104.

2- الحدّاد : ن.م :89.

3- ابن راشد : اللباب : 116.

4- قال تعالى : ﴿ وَيَدْرَأُ عَنْهَا الْعَذَابَ أَن تَشْهَدَ أَرْبَعَ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الْكَاذِبِينَ وَالْخَامِسَةَ أَنَّ غَضَبَ اللَّهِ عَلَيْهَا إِن كَانَ مِنَ الصَّادِقِينَ ﴾، سورة النّور : 7-8.

5- الحدّاد : م.ن : 89.

6- سحنون : المدونّة : 159/2 – 160. الحدّاد : ن.م : 104-105.

7- الحدّاد : ن.م : 89.

الجواب : إنّ المرأة رفيقة للرّجل، ولذلك سمّي كلاهما زوجا ؛ لأنّه شفيع للآخر، وهي حليلته في البيت، وكلاهما مأمور بحسن معاشرة الآخر، وبينهما حقوق مشتركة، فللرّجل على المرأة حقوق، وللمرأة عليه حقوق، وقد أشار إلى ذلك القرآن المجيد في قوله تعالى : ﴿ **وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ** ﴾[1].

وبيان هذين الحقّين مفصّل في كتب الفقه، فمن امتنع بما عليه من الحقوق أجبر على ذلك سواء في ذلك الرّجل أو المرأة[2].

10- **السّؤال العاشر** : ما مقدار الحريّة التي تتصرّف بها المرأة في مالها في التّجارة أو غيرها متى كانت رشيدة، وهل للزّوج ولاية عليها في ذلك أو تفويض جبريّ[3].

الجواب : إنّ تصرّف المرأة في مالها كتصرّف الرّجل، فإن كانت رشيدة فلها التصرّف في مالها بالبيع والشّراء بما شاءت، إلاّ أنها إذا تبرّعت بما زاد على الثّلث في مالها كان لزوجها الرّد، وليس للزّوج ولاية عليها في مالها غير ذلك[4].

11- **السّؤال الحادي عشر** : ما هو اعتبار المرأة بوجه أعمّ؟ وهل من قائل بتقديمها في إمامة الصّلاة وفي القضاء، وغير ذلك من شؤون خارجة عن دائرة البيت؟[5]

الجواب : إنّ اعتبار المرأة في المجتمع الإسلامي كاعتبار الرّجل على الوجه الذي لا يخرجها عن أحكام الإسلام، وآدابها الخاصّة بالنّساء دون الأحكام الخاصّة بالرّجال. قال الله تعالى : ﴿ **لاَ تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبْنَ** ﴾[6] وتتعلّم وتُعلّم ويأخذ منها الحديث إذا اتّصفت بالعدالة، وتشهد في الأموال مع إمرأة

1- سورة البقرة : 228.

2- ابن عاشور : التّحرير والتّنوير : 408/2 وما بعدها. الحدّاد : ن.م : 105.

3- الحدّاد : ن.م : 89.

4- الموّاق : التّاج والإكليل : 78/5. الحدّاد : ن.م : 105.

5- الحدّاد : ن.م : 89.

6- سورة النّساء : 32.

أخرى، فتكون شهادة المرأتين كشهادة رجل في الأموال[1]. وتشهد فيما لا يطّلع عليه الرّجال في أحوال النّساء، فتكون شهادتها في ذلك كشهادة الرّجل، ويوّجهها الحاكم في عيوب النّساء وفي الحمل وفي الرّضاع ونحو ذلك[2].

وتتولّى من الولايات الحسبة ونحوها[3] ممّا ليس فيه حكم بين النّاس، وقد أولى عمر بن الخطاب رضي الله عنه أمّ الشّفاء[4] الحسبة.

ولا تتوّلى الخلافة ولا الملك ولا الإمارة، ولا قيادة الجيوش عند جمهور فقهاء الإسلام[5] خلافا للشّيعة، ولا تولي القضاء عند الجمهور[6].

وقال أبو حنيفة تقضي المرأة فيما تشهد فيه[7]، ولا تولى إمامة الصّلاة في مشهور مذهب مالك، خلافا لرواية ابن أيمن[8] (941/330) أنّها تؤّم النّساء خاصّة، وهو أيضًا قول الشّافعي، وجهمور فقهاء الإسلام[9]

12-السّؤال الثّاني عشر : ما الذي يجب ستره من بدن المرأة عن الأنظار صونا للأخلاق ؟[10]

الجواب : إنّ الذي يجب ستره من المرأة الحرّة هو ما بين السّرة والرّكبة من غير الزّوج، وما عدى الوجه والأطراف عن المحارم، والمراد بالأطراف الذّراع والشعر وما فوق النّحر، ويجوز أن تظهر لأبيها ما لا تظهره لغيره، ما عدى العورة المغلظّة، وكذلك لابنها.

1- قال تعالى : ﴿ فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ ﴾. سورة البقرة: 282. ابن فرحون : التّبصرة: 267/1.

2- ابن فرحون : ن.م : 271/1-1 / 293. التّسولي : البهجة : 146/1 وما بعدها.

3- الغزالي : الإحياء : 312/2.

4- ابن عبد البرّ : الاستيعاب : 340/4 . ابن حجر : الإصابة : 441/4.

5- الدّردير : الشّرح الكبير : 325/1.

6- المّواق : التّاج والإكليل : 87/6.

7- الدّمشقي : رحمة الأمّة : 324-325.

8- هو المحدّث محمّد بن عبد الملك بن أيمن : راجع مثلاً الذهبي : التّذكرة : 52/3.

9- ابن جزي : القوانين الفقهيّة : 82. الحدّاد : امرأتنا : 105-106.

10- الحدّاد : ن.م : 89.

ولا يجب عليها ستر وجهها ولا كفّيها عن أحد من النّاس، ففي الموطّإ قال مالك: «لا بأس أن تأكل المرأة مع غير ذي محرم على الوجه الذي يعرف للمرأة أن تأكل به»[1]. وهذا يقتضي إبداء وجهها ويديها للأجنبي، فوجه المرأة عند مالك وغيره من العلماء ليس بعورة[2]، واستدلّوا على هذا بقوله تعالى: ﴿قُل لِّلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ﴾[3] وقوله: ﴿وَقُل لِّلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ﴾[4].

وإنّما يستحبّ للمرأة ستر وجهها كما قال عياض: «ويحرّم على الرّجل النّظر لوجه المرأة لريبة أو قصد فاسد، واختلف في ستر قدميها على قولين»[5].

هذا وقد تفاوتت عصور المسلمين وأقطارها في كيفيّة ما أبيح لهم من احتجاب المرأة تفاوتا له مزيد مناسبة، لأصول الآداب والمعارف الغالب في عامّتهم وفي نسائهم، وله مزيد تأثّر بالحوادث الحادثة من اعتداء أهل الدّعارة والوقاحة على الحرمات، فيجب أن يكون حال الآداب والتّربية في بلاد الإسلام هو مقياس هذه الأحكام[6] ا.هـ.

قلت: أمّا بقيّة الشّيوخ الذين سألهم الطاهر الحدّاد هم: محمّد العزيز جعيّط - محمّد الحطّاب بوشناق - أحمد بيرم - بلحسن النجّار- عثمان ابن الخوجة.

1- الموطأ: باب جامع ماجاء في الطّعام والشّراب: تنوير الحوالك: 117/3.

2- جماعة: الفتاوى الهنديّة: 333/5.

3- سورة النّور: 30

4- سورة النّور: 31. ابن عاشور: التّحرير والتّنوير: 205/18 وما بعدها.

5- مثلاً: الحطّاب: 499/1. الموّاق: 499/1.

6- الحدّاد: امرأتنا في الشريعة والمجتمع: 106-107.

الفتوى رقم : 67
مسألة تعدّد الزّوجات

تقديم :

اتّصل الشّيخ محمود شمّام[1] مع ثلّة من شيوخ الزّيتونة بالشّيخ الإمام محمّد الطّاهر ابن عاشور في بيته بضاحية المرسى، وسأله الشّيخ شمام عن موضوع التعدّد في قوله تعالى : ﴿ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً ﴾[2]، وهل يجوز إيقاف العمل به إذا اقتضت المصلحة ذلك ودعت الضّرورة ؟

الجواب : قال الشّيخ شمام : فانهال الشّيخ رحمه الله يشرح ويستعرض ويقرّر ويقول ما لخصّته من كلامه وقتها : الجواب عن هذا يقتضي وجود عناصر ثلاثة :

– أوّلاً : الاعتراف بحليّة التعدّد وبشروطه.

– ثانيا : وجود المضّرة من التعدّد وإقامة الدليل على ذلك.

– ثالثا : إنّه التعدّد المباح وأنّه يجوز بصورة محقّقة، ولوليّ الأمر أن يمنع النّاس من فعل هذا المباح لوجود مضّرة فيه، والتّاريخ الإسلامي حافل بأمثلة تدّل على ذلك تعاطاها الصّحابة رضوان الله عليهم[3].

1- أحد شيوخ الزّيتونة وقضاتها من أنصار المرأة. له مؤلّفات كثيرة : ر : كتابنا الشّيخ محمّد العزيز جعيّط حياته وآثاره : ط 2010. توفي رحمه الله في ديسمبر 2012.

2- سورة النّساء : 3.

3- منها مثلاً جمع النّاس على مصحف واحد وحرق ما عداه أيّام سيّدنا عثمان ، والعدول عن إعطاء المؤلّفة قلوبهم سهما

وأضاف الشّيخ شمام : «وأطنب رحمه الله في الحديث عن العوائد التّونسيّة وامتدح عادة أهل المدن في ترك التعدّد والاكتفاء بواحدة، وقال : «إنّ أهل البادية يفزعون إلى التعدّد بقصد إيجاد أيد عاملة»، قال الشّيخ شمّام : «وبالرّجوع إلى الأساس الذي أشار إليه الأستاذ رحمه الله، نجد أنّ الأصل يقتضي الوجوب أو المنع، أمّا ما هو مباح وجائز فإنّه لولي الأمر أن يعطّل هذه الإباحة لمصلحة تقتضي ذلك، وحكم الحاكم يرفع الخلاف»[1].

قلت : لقد احترمنا رأي الشّيخ الإمام، وتأييد الشيخ محمود شمّام، والمسألة تحتاج إلى قراءة شرعيّة واجتماعيّة واقتصاديّة متأنيّة، خصوصًا في هذه الأزمان...

= من مصارف الزّكاة في عهد عمر رضي الله عنهما.

1- شمّام : أعلام من الزّيتونة : 258-259.

الفتوى رقم : 68

الزّواج بالكتابيّة

السّؤال : قد أباحت الشّريعة المطهرة التزوّج بالمرأة الكتابيّة، لكن هناك من الكتابيات من أصبحن شعوبيّات لا دين لهنّ، فهل يصحّ التّزوج بهنّ أم لا؟

الجواب : إنّ المرأة الكتابيّة هي المتديّنة بدين له كتاب، قد دلّ القرآن على أنّ ذلك الكتاب على الجملة منزّل من الله تعالى على رسول من رسله، مثل التّوراة والإنجيل والزّبور، فالكتابيّة هي اليهوديّة أو النّصرانيّة، وألحق به الصّابئة، فكلّ امرأة تتديّن بأحد هذه الأديان يحلّ للمسلم تزوّجها.

وطريق معرفة كونها متديّنة بذلك الدّين هي قولها وانتماؤها إلى أهل ذلك الدّين، ولا يضرّ اعتقاد بعض فرق النّصارى التّثليث وألوهيّة عيسى عليه السّلام، ولا اعتقاد بعض فرق اليهود أنّ عزير ابن الله تعالى[1]. حيث أباح للمسلمين تزوّج نسائهم قد علم ذلك منهم، أمّا المرأة التي لا تدين بدين؛ أي التي تكون دهريّة أو نحوها، فلا يسوغ تزوّجها إذ ليست بكتابيّة[2].

قلت : وهذا رأي جمهور علماء عصره رحمه الله.

1- قال تعالى : ﴿ وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّهِ وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ ذَلِكَ قَوْلُهُم بِأَفْوَاهِهِمْ ﴾، سورة التّوبة : 30.

2- ابن العربي : أحكـام القرآن : 156/1 ومـا بعدها. المجلّة الزّيتونيّة : م2 ، ج6 : محرّم 1357 /1938 : 260-261.



الفتوى رقم : 69

طلاق الثّلاث في كلمة واحدة

السّؤال : ما قولكم رضي الله عنكم فيمن وقع منه مع زوجته مشاجرة آلت إلى شدّة الغضب، فأوقع عليها الثّلاث في كلمة واحدة، مع أنّه لا قدرة له على التزوّج بغيرها وله أبناء منها، هل يلزمه الثّلاث مراعاة اللّفظ والقصد؟ أو يلزمه طلقة واحدة لكونه أوقعه في مجلس واحد بلفظ واحد؟ ولأنّ ظاهر الآية يقتضي تفريق الطّلاق بالزّمان والمكان، أو تراعى العلل المتقدّمة، ومن أجلها يقع العدول عن المشهور حسبما أفتى بذلك بعض من تصدّى للفتيا بإحدى قرى عملنا، وأوقع طائفة من الجهلة بفتواه في فتنة وبلاء، وفتح بابا يعسر سدّه على العقلاء، وصار كلّ من يصدر منه ذلك اليمين يؤمّ تلك الدار، فتجدهم يتهافتون عليه تهافت الفراش على النّار، ويعضّد فتواه بأقوال يعزوها إلى العلماء كأصبغ بن الحباب، وعدي بم أرطأة[1] (720/102)، وابن إسحاق[2] (767/150) صاحب كتاب السّيرة النّبوية، وعلي بن موسى صاحب كتاب «الغندور في الصّناعة»، وابن الجوزي (1201/597) ثمّ يقول : وحكم به أبو بكر رضي الله عنه مدّة خلافته، فلمّا أكثر النّاس من ذلك جعلها عمر ثلاثًا تنكيلاً بهم لعلّهم يتوبون، ويقال : إنّ رسول الله صلّى الله عليه وسلّم حكم به لبعض أصحابه المسمّى بركانة[3] (662/42) وأمره بترجيعها، فهل ما قرّر وسطّر له صبغة في المذهب ويُعتمد عليه في الفتوى أو يُلغى؟

1- من التّابعين : ابن حجر : التّقريب : 16/2.

2- هو أبو عبد الله محمّد بن إسحاق المدني : ابن حجر : ن.م : 144/2. ابن خلكان : وفيات الأعيان : 611/1. الذّهبي : تذكرة الحفاظ : 163/1-164.

3- هو ركانة بن عبد يزيد : ابن البرّ : الاستيعاب : 53/1 وما بعدها.

بيّنوا لنا بذلك بيانا شافيًا يستضاء بنوره ويهتدى بهديه، فأنتم الملجأ لحلّ المشكلات، وعليكم المعوّل في كشف المعضلات، والسّلام من معظّم قدركم محمّد الترمذي ابن عبد الوهاب الماجري؟

الجواب : إنّ الذي اتّفق عليه أئمّة المذاهب التي تقلّدتها الأمّة، أنّ طلاق الثلاث في كلمة واحدة يلزم منه البتات، كما يلزم من وقوع الطلاق ثالثًا عقب تطليقتين استنادًا إلى ما استقرّ عليه قضاء عمر بن الخطّاب رضي الله عنه، واستمرّ عليه عمل الخلفاء بعده[1] وقضاة العدل، وأجمع عليه من يتعدّ بهم من أهل العلم، ولا التفات إلى قول من شذّ من العلماء، فقال بخلاف ذلك مثل ابن وضّاح[2] (286/899) وابن زنباع ومحمّد بن بقي ابن مخلد[3] (324/935) محمّد بن عبد السّلام الخشني[4] (286/899)، وأصبغ ابن الحباب وابن مغيث[5] (459) من فقهاء المالكيّة بالأندلس، بله الذين لا يعدّون في عداد الفقهاء مثل ابن إسحاق وابن موسى وابن الجوزي، ودليل هذا من القرآن قوله تعالى عقب ذكر الطّلاق والعدّة : ﴿وَمَن يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ﴾[6] ومن السنّة الصّحيحة ظاهر حديث عويمر العجلاني، «أنّه لمّا فرغ من ملاعنة امرأته بحضرة رسول الله صلّى الله عليه وسلّم طلّقها ثلاثًا في كلمة واحدة، ولمّا يأمره بذلك رسول الله»[7]. فحرمت عليه بذلك، ولم يثبت من قضاء رسول الله صلّى الله عليه وسلّم ما يعارض هذا، ولا يظنّ بعمر بن الخطاب أن يأخذ بشيء ثبت خلافه عن رسول الله صلّى الله عليه وسلّم. وأمّا ما ينقل من قضاء أبي بكر رضي الله عنه ومن قضاء عمر في صدر خلافته يجعل ذلك طلقة واحدة، فذلك من الاجتهاد، وقد ظهر اجتهاد أرجح منه أشار إليه عمر بقوله : «أرى النّاس قد استعجلوا

1- راجع مثلاً : ابن رشد الحفيد : بداية المجتهد : 61/2 وما بعدها.

2- هو أبو عبد الله محمّد بن وضاح : راجع : الزركلي : الأعلام : 358/7. مخلوف : الشّجرة : 76، رقم : 116. كحالة : معجم المؤلفين : 94/12.

3- هو أحمد بن بقي بن مخلد الأندلسي : الذّهبي : التّذكرة : 184/2. ابن العماد : شذرات الذّهب: 169/2. مخلوف : ن.م : 87، رقم : 185.

4- راجع مثلاً : الذهبي : التّذكرة : 200/2.

5- هو أبو جعفر أحمد بن مغيث الصدفي : مخلوف : الشّجرة : 118، رقم : 333.

6- سورة الطّلاق : 1.

7- البخاري : باب من جوّز الطّلاق الثلاث : ابن حجر : فتح الباري : 361/9.

في أمر كانت لهم فيه أناة، فأرى أن نحملهم ما حمَّلوه أنفسهم[1]، فليس قصد عمر بذلك التأديب كما يتوهّمه بعض الضّعفاء؛ إذ التّأديب لا يكون بقطع العصمة المعتبرة شرعًا، وإذا كان العلماء قد أنكروا العقوبة بالمال المقابل للنّقل، فكيف يظنّ بهم أن يعاقبوا بتطليق الزّوجات والعصمة لا تقبل النّقل».

ومن النّاس الذين يخضون في ذلك من يقولون إنّ ما قضى به عمر غير موجود في القرآن، يظنّ أنّ عدم وجوده في القرآن يوجب إلغاءه، وهذا خطأ لأنّ أدلّة الدّين غير منحصرة في القرآن، فالقرآن ذكر صنفًا من طلاق ثلاث وهو الغالب، والاجتهاد ألحق به صنفا آخر، وقد انعقد إجماع علماء الأمّة على الأخذ بما رآه عمر، فصار من الإجماع المستند لدليل اجتهاديّ راجح على دليل الاجتهاد الذي سبقه، وبذلك أخذ أئمة المذاهب الأربعة التي دوّنت ورويت وتدارسها العلماء وتلقّتها الأمّة بالقبول، واقتصر على اتّباعها أهل السنّة في سائر أقطار الإسلام[2].

فكلّ من يستفتي عالمًا، فإنّما يريد من استفتائه أن يخبره بقول إمامه الذي قلّده، فالمالكيّ مثلاً إنّما يسأل عن مذهب مالك الذي اتّبعه ؛ لأنّه لا يجوز له العمل بغيره إلا عند الضّرورة؛ أي عندما يكون قول إمامه في المسألة والنّازلة به فيه شدّة، فحينئذ يجوز له تقليد مذهب آخر في تلك الجزئيّة من المذاهب المعروفة المعتبرة، وهذه نكتة يهملها كثير من الذين يتصّدون للفتوى، فيحسبون النّاس إذا سألوهم أنّهم يسألونهم عن أميالهم (أي ميولهم)، وينسون أنّهم يسألونهم عن مذاهبهم التي يقلّدونها، وهذا كلّه مبنيّ على ما رجّحه العلماء من أنه يجب على العامّي التزام مذهب معين[3]. وبذلك عملت الأمّة منذ قرون طويلة، فلا تجد مسلمًا إلا وهو مقلّد مذهبًا ينسب نفسه إليه، ثمّ إذا التزمه لا يجوز الخروج عنه ؛ لأنّه تلاعب بالدّين، وميل مع الهوى والشّهوة، إلا إذا نزلت به ضرورة[4]. فيجوز الانتقال في تلك الجزئيّة، بناءً على قاعدة أنّ المشقّة تجلب التّيسير، تلك القاعدة المأخوذة من استقراء الرّخص الشرعيّة.

1- مسلم : باب طلاق الثلاث : النّووي : شرح مسلم : 70/10.

2- الدّمشقي : رحمة الأمّة : 229. ابن جزي : القوانين الفقهية : 254. ابن تيميّة : الفتاوى الكبرى : 569/4 وما بعدها.

3- مثلاً : الآمدي : الإحكام : 238/4. الونشريسي : المعيار : 12/ 46-47.

4- المشاط : الجواهر الثّمينة : 235.

أمّا الرّجل الذي ذكر السّائل أنّه أفتى بعدم لزوم البتّة من طلاق الثّلاث في كلمة، فقد أفتى بخلاف المذاهب الأربعة، وهو جاهل بشروط الفتوى، فلا يعمل بفتواه، ويجب على أهل العلم تنبيه النّاس على خطئه لئلا يغترّوا به، وحقّ على حكّام المسلمين زجره وتأديبه لجهله بقدره وتجاوزه طوره، فإنّه إذا استنسر البغاث أفسد في الأرض وعاث[1].

1- المجلّة الزّيتونيّة : م1، ج10 : ربيع الثّاني : 1356/1937 : 505-507.

الفتوى رقم : 70

شروط ثبوت الرّضاع

السّؤال : رجل تزوّج بامرأة زواجًا شرعيًا، ورزق منها بعدّة بنين وبنات، ولكنّه كان يحسّ بنفور من زوجته، وكلّما همّ بطلاقها خاف الإثم ؛ لأنّها لم تقترف ذنبًا، ولكن بعد بحث عن سبب هذا النّفور، حدّثته بعض قواعد العائلة بأنّها أخته من الرّضاع، وهنا وقعت الطّامة الكبرى، فما الحكم في هاته المسألة؟

الجواب : إنّ المرأة التي أخبرت الرّجل بأنّ زوجته هي أخت له من الرّضاع، إن كانت مطّلعة على تزوّجه بتلك الزّوجة وعالمة بمعاشرته لها، ولم تخبره بذلك حتّى يطلّقها، ولا رفعت أمرها إلى القاضي، فخبرها غير ملتفت إليه ؛ لأنّها فاسقة بسكوتها على رؤية المنكر.

وإن لم تكن عالمة بالمعاشرة بين الزّوجين إلا حين سؤالها، فإخبارها أيضًا غير موجب شرعًا لفسخ النّكاح على المشهور ؛ إذ يشترط في ثبوت الرّضاع الموجب للفسخ أن يكون بشهادة رجلين عدلين، أو رجل وامرأة عدلين، أو امرأتين عدلتين، إذا كان قولهما فاشيًا قبل العقد[1]، لكن في المشهور يستحب للزّوج أن يتنزّه عن استدامة هذه الزّوجيّة، مراعاة لرواية من روى عن مالك رحمه الله فسخ النّكاح بشهادة امرأة واحدة عدلة، إذا كان قولها فاشيًا قبل العقد[2].

1- ابن فرحون : التّبصرة : 295/1.

2- راجع مثلاً : ابن رشد الحفيد : بداية المجتهد : 59/2. الموّاق : التّاج والإكليل : 181/4. المجلّة الزّيتونيّة : م2، ج6 : محرّم 1358 : 260-261.

الفتوى رقم : 71
رأي الشّيخ الإمام في مجلّة الأحوال الشّخصية

تقديـم :

في مساء الجمعة 3 أوت 1956، انعقدت ندوة صحفيّة حضرها الرّئيس الحبيب بورقيبة، والباهي الأدغم كاهية رئيس، والشّيخ محمّد العزيز جعيّط بصفته شيخ الإسلام المالكي، والشّيخ الإمام بصفته عميد الجامعة الزّيتونية.

وبعد أن ألقى وزير العدل أحمد المستيري خطابًا، بيّن فيه أنّ التّشريع التّونسي يستمدّ روحه من التّشريع الإسلامي، أخذ الشّيخ جعيّط الكلمة، و بيّن أنّه متى كانت الرّوح الإسلاميّة مرفرفة على القوانين التّونسية، فلا يسع المسلم الحقيقيّ إلا الابتهاج بما يحقق مزّية الإسلام على بقيّة الأديان، في انسجامه مع كلّ عصر.

رأي الشّيخ الإمام : ثمّ تدّخل الشّيخ الإمام، ومن بين ما قال : «نحن واثقون من حكومة وصفت نفسها بالحكومة الإسلاميّة في أوّل بنود قوانينها[1]، أن نتفاءل منها ظهور قوانين تكون محلّ الرضى من الخاصّة والعامّة»[2] اهـ.

يستشفّ من كلمة الشّيخ الإمام الموجزة أنّه يناصر مجلّة الأحوال الشّخصيّة، والذي يدعم هذا الاستنتاج الصّورة التي التقطت له يوم الإعلان عن صدور المجلّة وهو يلقي تصريحه للصّحافة

1- يقول البند الأوّل من الدّستور التّونسي الصادر يوم 1 جوان 1959 : تونس دولة حرّة مستقلّة ذات سيادة، الإسلام دينها.

2- الصّباح : 26 ذي الحجّة 1375هـ / 4 أوت 1956 : س 6، ع 1814.

بجانب الرّئيس بورقيبة[1].

وجاء في جريدة العمل قولها : «وألقى وزير العدل بيانا حول توحيد القضاء، ثمّ ألقى كلّ من الشّيخين جعيّط وابن عاشور كلمة موجزة، عبّرا فيها عن تأييدهما للتّحوير التقدّمي الجديد الذي أدخل على القضاء التّونسي، ثمّ ألقى الرّئيس بورقيبة خطابًا حول إصلاح دواليب الحكم والقضاء[2]».

قلت : هذا الرّأي العام للشّيخ الإمام لكنّه يختلف قطعا مثل الشّيخ جعيّط مع الفصول التي تتعارض مع أسس الشّريعة الإسلاميّة.

1- انظر هذه الصّورة في كتاب امرأتنا في الشّريعة والمجتمع : 9.

2- العمل : 26 ذي الحجّة 1375/ 4 أوت 1956 : ع 242 – لكن الثّابت أنّ الشّيخ جعيّط خالف المجلّة في بعض الفصول ويمكن مراجعة ذلك بتوضيح في كتابه : «فتاوى الشّيخ جعيّط واجتهاداته ط 2010». بتحقيقنا.

البّاب السّابع
فتاوى الاستحقاق والشّركات

72-قسمة تركة : المجلّة الزّيتونية 1356/1937.

73-هبة مسجد من أجنبي : الزّهرة 1356/1937.

74-أرض تفتكّ ويبنى فيها مسجد : المجلّة الزّيتونية 1357/1938.

75-الهبة للبنت دون إخوتها : المجلّة الزّيتونية 1356/1937.

76-التّحبيس على الأولاد والأحفاد : المجلّة الزّيتونية 1356/1937.

77-التّحبيس على البنين دون البنات : المجلّة الزّيتونية 1356/1937.

78-العمرى المعقّبة : المجلّة الزّيتونية 1356/1937.

79-ما بقي في آلة صبّ الزّيت : المجلّة الزّيتونية 1356/1937.



الفتوى رقم : 72

قسمة تركة

السّؤال : ما قولكم أبقاكم الله في رجل توفّى وترك والدين فقيرين عاجزين وزوجة وسبع بنات قاصرات، وخلّف تركة تقدّر بمليون فرنك، ولكن مرهونة في دين قدره ثلاثمائة ألف فرنك، وبما أنّ قيمة الملك في هاته الظروف منحطّة كثيرًا، فلا يمكن بيع شيء من المخلّف المذكور لسداد الدّين نظرًا للمصلحة في عدم تفويت ملك له قيمة، ولذلك باشر المقدّم على هذا الملك دفع الدّين المذكور من مدخول كرائه، وبقي الورثة في حالة سيئة من الضّيق والاحتياج، فالمطلوب منكم بيان حكم الله فيما يخصّ النفقة على من ذكر لكلّ فرد من الوارثين، وكيف تكون القسمة بعد خلاص الدّين جازاكم الله عن الإسلام خير الجزاء. الحاج محمّد بن سليمان الدّو- بنزرت.

الجواب : أمّا بعد، فالجواب عن المسألة الأولى، أما ما يخصّ الرّشداء من الورثة فإنّهم ينظرون لأنفسهم أي الأمرين أصلح لهم، إمّا البقاء على الإعاشة مع المولّى عليهم، ويجري أمر الجميع على ما فيه المصلحة المشتركة التي يراها القاضي كما سيأتي، وإمّا أن يأخذوا حظّهم بالقسمة إذا قبلت التّركة القسمة، فيتصرّفوا في منابهم بما يظهر لهم، أمّا المولّى عليهم فالقاضي ينظر لهم أيّ الأمرين أصلح، الاستمرار على خلاص الدّين من ريع التّركة وهو أولى، إذا تيسّر بدون أضرار بالمولّى عليهم في أبدانهم وفي تربيتهم، فإن كان في ذلك ضرر عليهم من هذين الجانبين، فالبيع بقدر الحاجة أولى؛ لأنّ المال جعله الله لقوام الحياة، ويجري القاضي في ذلك على قاعدة ارتكاب أخفّ الضّررين، فهذا حكم الله فيما يخصّ النّفقة على الورثة من ما لهم الموروث.

وأمّا قسمة التّركة فإنّ الورثة المذكورين كلّهم أصحاب فروض، ومقادير فروضهم أكثر ما يحمله تكسير المال إلى كسوره، فيصار في هذه التّركة إلى العول[1]. فأصل هذه الفريضة أن تتجزّأ إلى أربعة وعشرين؛ لأنّ أقلّ عدد فيه ثمن وسدس وثلث، ولما كانت الفرائض في قضية الحال ثمنًا وسدسًا وثلثين، وتلك كسور لا تتحمّلها الأربعة والعشرون، تصير بالعول إلى سبعة وعشرين؛ لأنّها تعول بمثل هذه الأربعة والعشرين وهو ثلاثة.

وهذه فريضة هي التي تلقّب في الفرائض بالمنبريّة (نسبة إلى منبر الخليفة علي رضي الله عنه؛ إذ أجاب عنها وهو يخطب على المنبر فقال : صار ثمنها تسعًا [2]وعليه فيكون للزّوجة من ذلك ثلاثة، ولكلّ من الأبوين أربعة وللبنات ستّة عشر فتلك سبعة وعشرون جزءًا[3].

1- ابن جزي : القوانين الفقهيّة : 429. الشطّي الصّادق : لباب الفرائض : 82.

2- التّسولي : البهجة في شرح التّحفة : 400/2.

3- المجلّة الزّيتونيّة : م1، ج8 : صفر 1356/1937 : 378.

الفتوى رقم : 73
هبة مسجد من أجنبيّ

السّؤال : حضرة العلاّمة الدّاركة الشهير شيخ الإسلام المالكيّ أيّده الله، السّلام عليكم ورحمة الله و بركاته وبعد.

فالرّجاء من حضرتكم السّامية شرح هذا السّؤال عبر صفحات جريدتنا «الزّهرة» الغرّاء، ليكون النّفع بها عامًا ولكم جزيل الشّكر :

«ما رأي حضرتكم في مسجد لأحد الفرنساويين أخذه بماله في حملة بنيان، فاستوهبه منه المسلمون، فوهبه لهم بصفة وقتيّة ليؤدّوا فرائضهم، هل تصحّ الصّلاة فيه أم لا؟ أفيدونا بالجواب حفظكم الله يوم الفزع الأكبر ودمتم بخير»[1].

الجواب : الحمد لله والصّلاة والسّلام على سيدنا محمّد وعلى آله وصحبه، فالجواب عن الاستفتاء المنشور في عدد 9296 من جريدة «الزّهرة» الغرّاء أنّ ذلك المكان لا تثبت له أحكام المساجد ؛ لأنّه غير حبس له ضرورة أنّه مملوك للغير، ومجرّد هبة مالكه إيّاه للمسلمين مؤقتًا، لا يوجب له حكم المساجد؛ لأنّ شرط التبرّع في القربات الدّينية أن يكون المتبرّع مسلمًا، ولأنّ شرط اعتبار المحلّ مسجدًا أن يخلّى بينه وبين المصلّين بنيّة التأبيد[2]. وعليه فلا يأخذ أحكام المساجد من إقامة الجمعة والعيدين فيه، ومن جعل إمام راتب له، ومن صلاة تحيّة المسجد عند الدّخول إليه، ومن الاعتكاف فيه، ومن تحصيل فضيلة انتظار الصّلاة فيه ونحو ذلك.

1- الزّهرة : ع 9296 : 4 جمادى الثّانية 1937/1356.

2- لا خلاف بين الأمّة في تحبيس المساجد. ابن العربي : أحكام القرآن : 1869/4.

وأمّا الصّلوات الخمس فيه فرادى أو جماعة، كالصّلاة في سائر البيوت المملوكة والمكتراة والمعارة تكون صحيحة مجزية.

أفتيت بذلك أنا الفقير إلى ربّه محمّد الطّاهر ابن عاشور شيخ الإسلام المالكي في 9 جمادى الثّانية 1937/1356 [1].

1- الزّهرة : ع 9301 : 9 جمادى الثّانية 1937/1356.

الفتوى رقم : 74

أرض تفتكّ ويبنى فيها مسجد

السّؤال : أرض وقف معيّن على أناس معيّنين يستحقّون فيه عقبا خلف عقب، استولت عليها الدّولة، وأسّست فيها قرية، ثمّ أقيم بها جامع تقام فيه صلاة الجمعة، جوابكم في الصّلاة فيه هل هي صحيحة أو باطلة ؟ ، وإذا قلتم باطلة فهل يشمل ذلك صلاة من يعلم و من لا يعلم ؟ ، وهل من صلّى فيه يجب عليه القضاء، أو صحّت بخروج وقتها ؟

الجواب : إنّ الصلاة في المسجد الموصوف في السّؤال صلاة صحيحة؛ لأنّه إذا ثبت بواجب الثّبوت شرعًا كون الأرض المبنيّ بها المسجد ملكًا لصاحب الحبس، وفرضنا أنّ الذي باشر بناء القرية فيها من أعوان الدّولة كان عالمًا بحبسيّتها ووضع يده عليها بدون حكم ولا معارضة، فغاية الأمر أنّ المسجد قد بني في أرض مملوكة لغير باني المسجد بعد تقرير ثبوت ذلك، فهو اعتداء على حقّ الوقف، ولكنّه لا يؤثّر في صلاة المصلّين فيه على المشهور من المذهب[1]. بل صلاة المصلّين فيه صحيحة، فيبقى المسجد حتّى يقوم مستحقّو الوقف بنازلة ويحكم لهم باستحقاق الأرض، فحينئذ يجري حكم ذلك المسجد على حكم بناء المستحقّ من أرض الوقف[2].

1- القرافي : الفروق : الفرق : 70 : مسألة الصّلاة في الأرض المغصُوبة : 2/85-2/182- ابن ناجي = قاسم : معا لم الإيمان: 3/102.

2- المجلّة الزّيتونيّة : م2، ج6 : محرّم 1357/1938 : 260-261.

الفتوى رقم : 75

الهبة للبنت دون إخوتها

السّؤال : رجل ذو ثروة وله أولاد وبنت، وقد أراد أن يخصّص قدرًا من ثروته لابنته بعد وفاته، ويترك الباقي على الشّياع بين جميع الأبناء، مع أنّ الأبناء متساوون في الصّلاح وضدّه، فهل يصحّ ذلك شرعًا ؟ محمّد الشّهيد-تونس.

الجواب : إنّ تخصيص بعض الولد بمال كثير دون بقية الأولاد، قد اختلف فيه أئمّة الإسلام، ومشهور مذهب مالك رحمه الله أنّ ذلك مكروه، وإذا وقع صحّ ومضى كسائر الهبات بشروطها[1].

أفتيت بذلك وأنا محمّد الطّاهر ابن عاشور شيخ الإسلام المالكيّ لطف الله به في 26 محرّم، وفي 7 أفريل 1937/1356 [2].

1- ابن الجلاّب : التّفريع : 215/2. ابن جزي : القوانين الفقهيّة : 397.

2- المجلّة الزّيتونيّة : م1، ج8 : صفر 1356 / أفريل 1937 : 377-378.

الفتوى رقم : 76

التّحبيس على الأولاد والأحفاد

السّؤال : إذا وقع التّحبيس على الأولاد وأولاد الأولاد بشرط العزبة والتأيّم في حقّ الأنثى، هل يستحقّ أولاد البنات مع أمهاتهم محجوبات بمانع التزّوج؟ وهذا هو نصّ الواقف : «أنّه حبّس على من عيّنه في تحبيسه وعلى ذريّته ذكورا وإناثًا للذّكر مثل حظّ الأنثيين، لكنّ الذّكر من غير شرط، والأنثى بشرط العزبة أو التأيّم، والطبقة السّفلة لا تشارك الطّبقة العليا، بمعنى أنّ الولد لا يشارك أباه، ومن مات عن عقب قام عقبه مقامه إلى آخره. فماذا يقتضي نصّ الواقف، وهل يستحقّ أولاد البنات من ريعه مع وجود أمّهاتهم محجوبات بمانع التزّوج؟».

الجواب : أنّه وقعت المفاوضة في شأن ذلك، واستقّر الرّأي على أنّ لأبناء المتزوّجة من ذريّة المحبّس، مناب والدتهم من ريع الوقف لقول الواقف : «ومن مات عن عقب قام عقبه مقامه»، فإنّ محمله على أنّ الفرع يأخذ ماكان يأخذه أصله، ولمّا كان قيام المانع بأمّهم وهو التزوّج منّزلاً منزلة الوفاة ؛ إذ المقصد عدم مشاركة الفرع لأصله في الاستحقاق، كان الأبناء المذكورين لا يستحقّون أكثر من مناب أمهّم؛ إذ لا تكون حالة قيام المانع من الاستحقاق في حياة المستحقّ أقوى من حالة الموت، ولا يصدّهم عن استحقاق مناب أمهّم وجودها بقيد الحياة ؛ لأنّ المحبّس لم يقصد حرمان الأعقاب إلا في حالة مضايقتهم لأصولهم، وقد انتفت هذه الحالة عند وجود مانع من استحقاق الأصل.

حرّره الشّيخ محمّد الطّاهر ابن عاشور كبير أهل الشورى، بعد أخذ رأي المفتين المشايخ: محمّد العزيز جعيّط، وبلحسن النجار[1] (1953/1342)، وعبد الرحمن البنّاني، وقاضي الجماعة محمّد الصادق النّيفر[2] (1938/1356) والجميع أعضاء المجلس الشرعيّ المالكيّ[3].

1- راجع ترجمته في : مخلوف : محمّد : شجرة النّور الزكّية في طبقات المالكيّة : 429، رقم : 1691. محفوظ محمّد : تراجم المؤلّفين التّونسيين : 15/5.

2- راجع مثلاً : محفوظ : ن.م : 79/5 وما بعدها. بوذينة محمّد : مشاهير التّونسيين : 441.

3- المجلّة الزّيتونيّة : م9 ، ج7 : 1955/1375 : 375.

الفتوى رقم : 77

التّحبيس على البنين دون البنات

السّؤال : تقرّر أنّ الحبس قربة، بيد أنّنا نرى أناسًا، بل غالب الأمّة، يحبّسون ريعهم وعقّارهم على الأولاد، أي أولادهم الذّكور دون بناتهم، وقد قال أبو الضّياء خليل رحمه الله عاطفًا على المبطلات : «أو على بنيه دون بناته» وعمل النّاس على خلافه، والحال أنّ خليلاً اقتصر في مختصره على ما به الفتوى، فهل تلك الأحباس التي من هذا القبيل باطلة كما ذكر خليل، أو ما مشى عليه ضعيف؟. إزالة القناع والسّلام. من التهامي عزيز : قرقنة.

الجواب : إنّ المرويّ عن مالك رحمه الله في تحبيس المحبّس على بنيه دون بناته روايتان :

-الأولى : رواية ابن القاسم عنه في العتبيّة أنّ ذلك مبطل للحبس[1].

-الثّانية : رواية علي بن زياد[2] (183/799) عنه أنّ ذلك مكروه، ففسّرت الكراهة بمعنى ما يثاب على تركه ولا يعاقب على فعله، هذا هو الذي اختاره اللّخمي وشهره عياض.

وفسّرت بمعنى التّحريم فيكون ذلك حرامًا، ولكنّه يمضي بعد الوقوع، وقريب من هذا التّفسير مرويّ ابن القاسم أنّه رأي له.

1- انظر مثلاً : الموّاق: التاج والإكليل : 24/6.

2- عياض : ترتيب المدارك : 326/1. مخلوف : الشّجرة : 60، رقم : 33.

ولم ينقل سحنون في المدوّنة شيئًا في ذلك عن ابن القاسم ولا عن مالك، ولكنّ سحنونًا روى فيها عن ابن وهب[1] (197/813) كلامًا في هذه المسألة لم يجزم فيه بشيء[2]. وقد جرى العمل قديمًا وحديثًا برواية علي ابن زياد لترجيح اللّخمي وعياض إيّاها، ولأنّها جارية على حكم تخصيص بعض الأولاد بالعطيّة.

وفيه خلاف أشرنا إليه في باب لنا في الجزء الثّامن من المجلّة الزّيتونية باختصار[3]، وقد أشار إلى هذا العمل السّلجماسي[4] (1799/1214) في نظمه في العمل العام بقوله :

رجـز

وبنفوذ حبس إن نزلا   على البنين لا البنات عملا[5]

أمّا قول خليل في مختصره عاطفًا على المبطلات «أو على بنيه دون بناته»[6] فقد درج فيه على رواية ابن القاسم في العتبيّة، وقد اعترضه الشّراح بأنّه ما كان له أن يعتمد عليه، وأنا أعتذر لخليل بما فيه حلبه هنا تطويل، وأمّا قول خليل في مختصره مبيّنًا لما به الفتوى، فمعناه أنّه يبيّن ما الشّأن أن يكون به الفتوى ؛ أي في نظره على أنّه قد جرى في مواضع كثيرة على خلاف ما به الفتوى والكمال لله[7].

1- عبد الله بن وهب المالكي المصري : عياض : ترتيب المدارك : 183/3. الشّيرازي : طبقات الفقهاء: 150. مخلوف : الشّجرة: 58، رقم 25.

2- سحنون : المدوّنة : 345/4.

3- راجع فتوى الهبة للبنت دون إخوتها.

4- محمّد بن أبي القاسم السّجلماسي : مخلوف : الشّجرة : 376 ، رقم : 1505.

5- السّجلماسي : العمليات العامّة : 370.

6- خليل بشرح الآبي : جواهر الإكليل : 206/2.

7- المجلّة الزّيتونيّة : م1، ج10 : ربيع الثّاني 1937/1356 : 507-508.

الفتوى رقم : 78

العمرى المعقّبة

السّؤال : أمّا بعد فالمطلوب منكم الجواب الشّافي عن هذه المسألة الفقهيّة أدام الله وجوهكم لحلّ المشكلات، ونصّها : «ما قولكم سادتي العلماء في رجل قال في عمرته : وذلك على ولده الصّغير في حجره مع من يتزايد له بعده من الذّكور والإناث للذّكر مثل حظّ الأنثيين، ثمّ على أولاده الذّكور فقط، وأولاد أولاده ما تناسلوا وامتدّت فروعهم، ولا مدخل للأولاد مع آبائهم، ومن مات منهم عن عقب فولده بمنزلته، ومن مات منهم عن غير عقب رجع نصيبه لبقيّة إخوته الأشقّاء أو لأولاده إن كانوا، وإن انقرضوا ولم يبق لهم عقب رجع للأخ الكبير».

هذا نصّ الوثيقة التي ينبني عليها الجواب، ثمّ مات من وقعت له العمرى عن أخ شقيق له ولد بعده، ودخل معه العمرى المذكورة، وعن أخ شقيق لهما أكبر منهما غير داخل في العمرى، وعن أولاد أخ كبير غير شقيق لهما من الجميع، فهل يا سادتي يكون نصيب الميّت المذكور الذي وقعت له العمرى حيث مات، ولم يترك عقبا لأخيه الشّقيق الصّغير الذي ولد بعده، يختصّ به هو وأولاده بعده لاحتمال قول المعمّر : ومن مات منهم عن غير عقب رجع نصيبه لبقيّة إخوانه الأشقّاء، أن يكون المراد يدخل معه في العمرى فقط، أو يدخل فيه الشّقيق الكبير لكون ذلك اللّفظ يحتمل دخول الإخوة الأشقّاء بدليل قوله : وإن انقرضوا ولم يبق لهم عقب رجع للأخ الكبير.

ومعلوم أنّ الأخ الكبير هو غير ذلك الشّقيق بدليل حصر المرجع، والحاصل أنّه لا يقضي بالرّسوم المذكورة، ولا يفتك بها من يد عادية على مقتضى نصّ العتبيّة، فأنت تراه كيف أبقى كلام

الأئمّة على ظاهره، واعتمده وانفصل عليه، وترجّى أن يكون لكلام ابن الهندي[1] (1009/399) معنى لا ينافى ظاهر كلامهم، وجعله المفتقر للتأمّل ليرجع إلى كلامهم، وقد حققّ الله رجاه، فقد ذكر الشّيخ عبد الكريم اليازغي[2] (1784/1199) أنّ محلّ كلام ابن الهندي ما إذا كان مدّعي الحبسيّة حائزًا، فإنّه لا يحتاج معه إلى ثبات الملك للحبس لا ما إذا كان غير حائز، فإنّه يحتاج حينئذ إلى إثباته، ويشهد له قول الشّيخ علي بن رحّال[3] (1727/1130).

إنّ من قال لا بدّ من ثبوت الملك معناه أنّه لا يكون ذلك حجّة على من قام فيه، والحاصل أنّ ثبوت الملك للحبس شرط في القضاء بالحبس حتّى يفتك به من يد حائزه طال الزّمان أو قصر، على ما هو التّحقيق. وقد سلك هذه الطّريقة أبو الفداء الشّيخ إسماعيل التّميمي، وذكرها الشّيخ عظوم[4] (1605/1013) في مواضع من أجوبته[5]. وأفتى بها المحقّق أو إسحاق الشّيخ سيدي إبراهيم الرّياحي في فتوى مختومة بختمه[6]. كما أفتى بها شيخنا العلامة الشّيخ محمّد الشاذلي بن صالح[7] (1891/1308)، ووافقه على ذلك شيوخ وقته، ووقع الحكم به بدار الشّريعة المطّهرة. فيه : «ولو أراد به الشّقيق لزاد درجة ثالثة فقال : وإن انقرض الأخ الكبير الشّقيق عن غير عقب رجع للأخ الكبير غير الشّقيق، وهذا هو المتبادر للفهم، وأظهر الاحتمالات والعمل بأظهرها واجب، كما نصّ عليه الحطّاب وغيره». وقال ابن رشد في نوازله : «ما كان الكلام محتملاً لوجهين فأكثر حمل على أظهر محتملاته، إلا أن يعارضها أصل فيحمل على الأظهر من باقيها».

وموثّق الوثيقة فقيه عارف بأحكام الوثائق، فحينئذ لا يحلّ العدول عن لفظها الصّريح إلى المحتمل كما نصّ عليه في المقدّمات لابن رشد ونصّها : «لا خلاف أنّ الألفاظ المسموعة إنّما هي

1- أبو عمر أحمد بن سعيد الهمداني : عياض : المدارك : 649/3. ابن فرحون : الدّيباج : 38.

2- أبو محمّد عبد الكريم بن علي اليازغي : مخلوف : الشّجرة : 359 ، رقم : 1433.

3- أبو علي حسن بن رحّال : مخلوف : ن.م : 334، رقم : 1312.

4- هو الشّيخ قاسم عظوم : محفوظ : تراجم المؤلّفين : 401/3-403. وفي مخلوف : كان حيّا سنة 1600/1009 : 292، رقم : 1117. وفي كناني : مات بعد المائة العاشرة : تكميل الصلحاء : 25-26.

5- عظوم : أجوبته : 7/1، مخطوط رقم : 14801 نقلا عن السّويسي. طبع مؤخّرا بتحقيق الحبيب الهيلة.

6- الرّياحي : عمر : تعطير النّواحي : 48/2 وما بعدها.

7- مخلوف : الشّجرة : 414، رقم : 1652. ابن عاشور : تراجم الأعلام : 71 وما بعدها.

عبارة عمّا في النّفس، فإذا عبّر المحبّس عمّا في نفسه من إرادته بلفظ غير محتمل نصّ فيه على إدخال شيء أو إخراجه منه وقفنا عنده، ولا يصحّ لنا مخالفة نصّه».

فإذا تقرّر هذا فمسألتكم إذا كتب الفقيه ذو دراية ونباهة، وحبّ الوقوف عند ألفاظها الصّريحة، فيحمل على مقتضياتها، ويجب حمل محتملها على ما يغلب الظنّ أنّه المحبّس أراده وقصده، وقد نصّ الحطّاب أيضًا على أنّ اللّفظ يحمل على أتّم موارده[1]، والله تعالى أعلم وبه التّوفيق، وهو الهادي إلى أقوم الطّريق، بيّنوا لنا ذلك أيها السّادة الأخيار بنصوص واضحات، مأجورين من ربّ الأرض والسّموات ؟

الجواب : إنّ هذه العمرى لمّا وقعت معقّبة فهي من قبيل الحبس وخارجة مخرجه، وإطلاق اسم العمرى عليها مجاز بناء على ما حقّقه نحارير المذهب، من أنّ ألفاظ التبرّعات يستعمل بعضها في بعض مع القرينة[2]. وعليه فيختصّ بهذه الولد المسمّى في نصّها، والولد المتزايد بعدُ دون ولدي المعمّر الذين هما أكبر من المتزايد ؛ إذ لا تشملهما صيغة العمري، ثمّ إنّ نصيب أحد الولدين المجعولة لهما العمرى بالأصالة، الذي مات عن غيرعقب يرجع إلى أخيه الشّقيق المشارك له في العمرى، فيكون خلفًا عنه بعد موته دون الأخ الشّقيق الآخر الموجود، ودون أولاد الأخ الشّقيق الآخر المتوفّى ؛ لأنّ اللّفظ المعبّر به عن المرجع في ألفاظ الواقفين، يكون صادقًا على مدلول ذلك اللّفظ في مستحقّي الوقف دون غيرهم؛ لأنّهم غرض المتكلّم وموضوع حديثه حسبما نصّ عليه فقهاؤنا.

هذا هو ظاهر اللّفظ في مثل هذا المقام المتعارف بين النّاس، وهو أيضًا أتّم موارد لفظ الشّقيق هنا؛ لأنّ الشّقيق الصّغير يزيد على الشّقيق الكبير بكونه مشاركًا لصاحبه المناب المنحلّ في الحبس، ففيه حمل اللّفظ على أظهر محتملاته، وذلك هو الوجه في حمل الظاهر، وليس هذا اللّفظ نصّا؛ لأنّ النّص هو ما أفاد معنى لا يحتمل غيره، فلذلك لا ينزل عليه كلام الرّهوني المذكور في السّؤال[3].

1- الحطّاب : مواهب الجليل : 23/6.

2- سحنون : المدوّنة : 363/4. التّاودي : حلي المعاصم : 2/249-250. التّسولي : البهجة : 249/2.

3- الرّهوني : حاشيته على الزّرقاني على خليل : 144/6.

فإذا قال المحبّس : ومن مات رجع نصيبه لإخوته حمل على أنّ المراد إخوته المستحقّون معه في ذلك الحبس، ولا يمنع من ذلك تعبير المعمّر بصيغة إخوته بلفظ الجمع، لأنّه أراد على تقدير أن يكون من يتزايد له بعد تاريخ العمرى أكثر من واحد بقرينة قوله : «أن كانوا» وقوله : «لبقية إخوته»، مع أنّهما أخوان اثنان، ولصريح قوله : «فإن انقرضوا رجع للأخ الأكبر، وإذا كان نصيب أحد الولدين الذي مات من غير عقب راجعًا للأخ المشارك في العمرى، فإذا مات هذا المشارك وترك أولادًا، كان نصيبه المنجرّ له بالأصالة في العمرى والنّصيب الصّائر له بالخلفية مَن أخيه المشارك المتوفّى راجعًا كلاهما لأولاده بعد موته».

أفتيت بذلك وأنا محمّد الطّاهر ابن عاشور شيخ الإسلام المالكيّ[1]

1- المجلّة الزّيتونيّة : م 2 ج 3 = شوال 1456 / 1937 : 109 وما بعدها.

الفتوى رقم : 79
ما بقي في آلة صب الزّيت

السّؤال : التّجار يبيعون الزّيت بالتّفصيل، وفي أثناء الأخذ من إناء البائع إلى إناء المشتري، جرت العادة باستعمال مصبّ يعرف بالقمع، يوضع على الإناء المنقول إليه، وبالضّرورة تتعلّق كمية قليلة من الزّيت في آلة الصبّ -وهو القمع- بعد التأنّي والاحتياط، وهي من حقوق المشتري، لكنّها ترجع للبائع لتعلّقها بمصبّه ووجود الكلفة في انتظار زوالها، فهل تحلّ لهذا الأخير لكونه لم يتعمّد استرجاعها أم كيف الحال ؟

ننتظر جوابكم الكافي ولكم الشّكر وجزاؤكم على الله.

الجواب : إنّ المقدار من الزّيت الذي يتعلّق بالمصب عند صبّه من إناء البائع إلى إناء المشتري أمر طفيف معفوّ عنه، لدخول النّاس على التّسامح في ذلك.

أفتى بجميع ذلك محمّد الطّاهر ابن عاشور شيخ الإسلام المالكي[1].

قلت : وهناك من اقترح إدراجه ضمن الأوقاف، حيث تجمع تلك البقايا من الزّيت وتحبّس على مشروع خيريّ.

1- المجلّة الزّيتونيّة : م1، ج 10 : ربيع الثّاني 1937/1356 : 508-509. جواب ضمن مجموع أسئلة وأجوبة.

الباب الثّامن
فتاوى المعاملات الماليّة

80- بيع السّهام الماليّة : الوزير 1920/1399

81- التّعامل بالأوراق الماليّة في الصّرف : الوزير 1920/1399

82- تصريف أوراق الدّيون : الوزير 1920/1399

83- رهن الزّيت لدى البنوك : المجلّة الزّيتونية 1937/1356

84- القرض برهن : المجلّة الزّيتونية 1937/1356



الفتوى رقم : 80

بيع السّهام الماليّة

السّؤال : ما هو حكم بيع السّهام المالية؟[1]

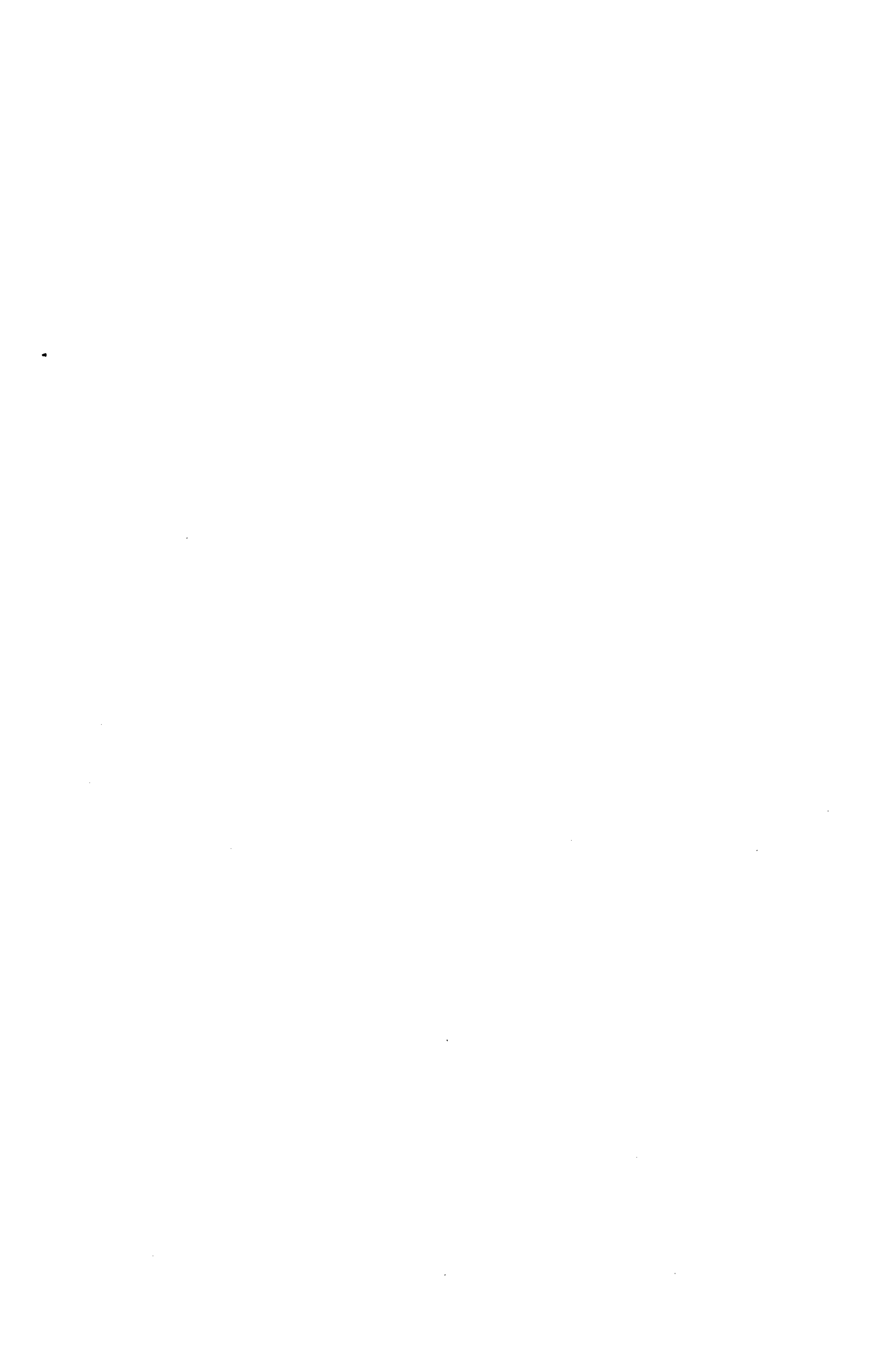
الجواب : ... وأمّا بيع السّهام الماليّة سهام السّكك الحديديّة، والشّركات التجاريّة كشركة الفسفاط وغيرها، فلا وجه للتوقّف في حكمه لأنّ تلك السّهام عبارة عن أجزاء من رؤوس أموال شركات، فبيع الشّريك حقّه في تلك الشّركة جائز نافذ، لم يعرض شيء من موجبات فساد البيوع[2]، وهي معلومة لمن له إلمام بالمعاملات[3].

قلت : إنّ موضوع الأسهم الماليّة تناولته كتب الإقتصاد الإسلامي والمصارف الماليّة الإسلاميّة بإطناب في هذا الزّمان. وكان رأي الشيخ ابن عاشور في بداية القرن العشرين.

1- العصر الجديد : ج1، ع6، في 2شوّال 1920/1338 ضمن مجموع.

2- انظر مثلا مسألة السّهام المالية في الزّحيلي : الفقه الإسلامي وأدلّته :774/2.

3- جريدة الوزير : ع 26 : صفر هـ1920/1339م.



الفتوى رقم : 81
التّعامل بالأوراق الماليّة في الصّرف

السّؤال : ما حكم الكوارط الماليّة في الصّرف، وهل النّسيئة فيها تمنع أولاً؟ وهل المنع عند اعتبارها عروضا يتحقّق في النّسيئة مفاضلة أم لا ؟ وما هي العلّة في التّحريم عند إلحاقها بالنقدين، هل التّعليل بالذّات النّقدية أو اتّخاذها أثمانا، وما أحكام الضّرورة فيها؟[1]

الجواب : حكم الرّبا في التّعامل بالأوراق .

يطلق الرّبا في اصطلاح الفقهاء على معان :

– أحدهما : ربا الجاهليّة، وهي زيادة في الدّين لأجل التّأخير[2].

– الثّاني : التّفاضل في بيع الشّيء بجنسه من أجناس وردت في السّنة، وسمّي ربا الفضل[3].

– الثّالث : التّأخير في بيع الشّيء بجنسه من تلك الأجناس، وسمي ربا النّسيئة[4].

– الرّابع : البيوع التي تؤول إلى الرّبا، وهي التي تعتريها تهمة كون التّعامل بها على الصّفات المذكورة فيها، لأجل التوصّل إلى نوع من أنواع الرّبا المتقدّمة[5].

1- العصر الجديد : ج1، ع6 : 23 شوّال 1337 / 1920 ضمن مجموعة أسئلة.

2- ر:مثلا : ابن رشد : المقدمات : 3/ 18 . الزحيلي : الفقه الإسلامي وأدلته : 4/ 670.

3- ر : مثلا : ابن جزي : القوانين الفقهيّة : 276 . عتر : المعاملات المصرفية : 89 – 90.

4- ر : مثلا : الدّمشقي : رحمة الأمّة : 134 . ابن حجر : فتح الباري : 4/ 383.

5- ابن جزي : القوانين الفقهية : 189 وما بعدها . الزحيلي : الفقه الإسلامي وأدلته : 4 / 670. 4 / 675 وما بعدها.

فأمّا إجراء أحكام الرّبا بالمعنى الأوّل على المعاملة فيها، فلا حاجة للتّنبيه عليه لوضوحه، إذ كلّ ما أدّى إلى انتفاع المتسلّف ممن سلفه فهو حرام سواء كان التّعامل بالنّقدين أم بغيرهما.

وأمّا إجراء أحكام الرّبا بالمعنى الرّابع فهو محلّ النّظر ومناط السّهم من الوتر، ولا بدّ أن نلمّ بما يتحمّل من صورة التّعامل بها، ثمّ ننزّله على أحكامه ونلجم شارده بزمامه، وذلك أنّ إعطاء الورقة قد يكون في شراء أشياء، وقد يكون القبض لقيمتها نقدا، وقد يكون مبادلة لها بورقة أو أوراق أخرى، وفي كلّ إما تعطى الورقة لمن هي دين عليه، أعني «البانكة» التي روّجتها، أو تعطى لغيرها فتلك ستصوّر.

فأمّا تسليمها لمن هي دين عليه، أعني بانكتها، فإن كان لقبض قيمتها نقدا عينا، هو اقتضاء دين وهو صحيح، وإن كان لقبض أوراق أخرى تساويها، فهو استبدال حجج دين، كمن يكون له دين على آخر في صكّ واحد فيستبدلانه بصكوك متعددة وهو جائز، وقد يتوهّم بادئ النّظر أنّه فسخ دين في دين، ولكن لا توجد حقيقة فسخ الدّين في الدّين منطبقة عليه ؛ لأنّ تلك الحقيقة عبارة عن أن يكون شيء في ذّمة شخص فيفسخه شيء آخر لا يتعجلّه ربّ الدّين، أي بتجديد دين آخر عوضه، وإنّما غالبًا مع اختلاف جنسي الدّينين، وقد يكون مع اتّحادهما بزيادة في الثّاني؛ ليتوصّل في الحالتين إلى مراباة مستوردة تحت صورة دين جديد.

وعلّل منعه بما ذكره الإمام المازريّ في شرح التّلقين، بأنّ التّأخير لا يقع غالبا إلاّ وقد زاد المدين لرّب الدّين في مقدار ما يعطيه له، لو عوّضه عن دينه بدون تأخير، وهذه الزّيادة في القيمة لأجل التّأخير كسلف جرّ نفعًا[1]، وعليه فلمّا اتّحد الدّينان وانتفت الزيادة انتفت العلّة، وكان ذلك مجرّد استبدال حجّة ولا قصد لتحديد التّداين.

وأمّا تسليمها للبانكة لشراء أشياء، فذلك جائز لأنّ بيع الدّين بغير جنسه جائز بشروط وهي موجودة.

وأمّا تسليم هاته الأوراق لغير من هي عليه، أعني التّعامل بها مع غير البانكة المروّجة لها، فإن كان التّعامل بها في شراء سلع فهو بيع الدّين بغير جنسه، وقد علمت جوازه، وإن كان لقصد

1- المازري : شرح التّلقين : 4 / 17 وما بعدها. الكتاب مطبوع بتحقيق الشّيخ محمد المختار السّلامي.

قبض نقد مخالف لما وقع به التّداين، أعني أنّه مخالف لما رقّم عليها كأخذ ذهب عن ورقة، رقم عليها أنّها ذات فرنكات، فهو جائز لا محالة ؛ لأنّه من صرف ما في الذّمة من غير جنسه مع حلول الدّين.

وأمّا إن كان دفعها في عين مماثلة لما رقّم عليها، كأخذ فرنكات عن ورقة رقّم عليها أنّها ذات فرنكات، فهنا اختل منه شرط اختلاف الجنس، إلا أنّهم علّلوا وجه القول بمنع بيع الدّين بجنسه، بأنّ الشأن فيه إن بيع بجنسه أن يباع بأقلّ فيكون سلفا بمنفعة[1]، وهذا التّعليل مبنيّ على ماهو متعارف في الدّيون؛ إذ لا يقصد مشتريها إلاّ الحطّ من مقدارها، وإلا فما فائدة دفع مثل قيمتها، مع أنّ أقل ما يكلفه الدّين أن يسعى لطلبه من المدين، أمّا هذا النّوع الذي نحن بصدده، فإنّ مشتريه يقصد مقاصد شتّى من قبض تلك الأوراق ؛ لأنّ رواجها ورواج العين متساويان، فقد انتفت عنها علّة المنع، وأمّا تبادلها من غير من هي عليه – أعني صرف بعضها ببعض مع أوراق بانكة واحدة، فهو من بيع الدّين بالدّين لكن مع اتّحاد الدّين.

والممنوع من بيع الدّين مصوّر في كلام الفقهاء بما اختلف فيه المدينان، كأن يكون لزيد دين على عمرو فيبيعه لبكر، ويبيع بكر الذي له على خالد لزيد، ومعلّل بما فيه من الغرر، إذ لا يدرى أيّ المدينين أسبق قضاء وأدوم ذمّة وأقلّ مطلا.

فاذا اتّحد المدين فقد انتفت الحقيقة؛ إذ لا بد في بيع الدّين من تحقق ثلاثة أشخاص، ولا يقال إنّه من ابتداء الدّين بالدّين؛ لأنّ حقيقته أن تعمّر ذمّة أحدهما في مقابلة تعمير ذمّة الآخر غير سابق، تقرّر أحد المدينين على الآخر، وهو الفرق بين ابتداء الدّين بالدّين وبين كل من فسخ الدّين وبيع الدّين.

فابتداء الدّين بالدّين تعمّر فيه الذّمتان عند المعاوضة لا قبلها، كما في «التّوضيح» وغيره.

ومن المعلوم أنّ هاته الأوراق ديون متقرّرة سابقا على وقت المبادلة، فالتبادل بها من بيع الدّين بالدّين مع اتّحاد المدين لا ضير فيه. وأمّا صرفها بأوراق بانكة أخرى فههنا يظهر بيع الدّين بالدّين،

1- ابن رشد الحفيد : بداية المجتهد : 133/2.

إلاّ أنّه لمّا كان الضّمان متّحدا، وهو ضمان الدّولة كما علمت في المقدمة [1]، كان اتّحاد الضّمان قائما، ومقام اتّحاد المدين لانتفاء الغرر، وانتفاء تهمة قصد الزّيادة المعلّل بهما، منع بيع الدّين بالدّين كما تقدّم عن المازري[2].

1- ر : الفتوى المتعلّقة بوجوب الزّكاة في الأوراق الماليّة.

2- المازري : شرح التّلقين : 18/4 من المخطوط الذي عاد إليه السّويسي. الوزير : ع 26 : 6 صفر1339 / 1920.

الفتوى رقم : 82

تصريف أوراق الدّيون

السّؤال : ما حكم تصريف الرّقاع الدّينية كالكمبيالات بالبنوك بمعجّل. وإسقاط بعض الحقّ مع الضّرورة وعدمها؟[1]

الجواب : الجواب عن تصريف أوراق الدّيون، أنّ الأوراق تارة يصرفها التاجر أو المالي المعروف لدى البانكة الموثوق لديها بذمّته، بمعنى أن يعمّر ذمّته بدين لتلك البانكة، ويمضي بخطّه في ورقة «كمبيال» ، ويسلّمه لتلك البانكة، فتدفع له المال الذي بالورقة مع إسقاط، وهذه معاملة ربويّة؛ لأنّه يسلم من يده دينا بمئة -مثلا- لمدة أشهر ويقبض الآن ثمانية وتسعين مثلا.

وتارة تكون الورقة حجّة دين لأحد على غيره، فيزيد ربّ الدّين رهن ما بالورقة لدى البانكة، فتأخذها منه وتسلّم له مقدار ما بها مع إسقاط، وهو أكثر تصريف أهل التّجارة، وهذامن رهن الدّين مع توكيل المرتهن على استخلاصه، وليس هو من بيع الدّين؛ لأنّ بيع الدّين لا رجوع به على البائع عند مطل المدين المشتري أو حدوث إفلاسه بعد البيع.

وأمّا تصريف أوراق الديون لدى البنوك، فالمرجع فيه على المصرف له عند تعطيل الدفع، وليس هو من الحوالة كما قد يتوهّم؛ إذ الحوالة إنّما تكون على أصل دين سابق[2]، ولادين سابق هنا : ولأنّ الحوالة لا رجوع فيها على المحيل، وهذا فيه الرجوع كما علمت، والذي يصحّ رهنه لا

1- العصر الجديد : ج1، ع 6 : 23 شوال 1338 / 1920 ضمن مجموع.

2- ابن رشد الحفيد : بداية المجتهد : 2 / 272 وما بعدها. ابن جزي : القوانين الفقهيّة : 355.

يجوز بيعه، إذ الرّهن بذل من له بيع ما يباع[1]، وفي مختصر ابن الحاجب : ويجوز رهن الدّين من المدين وغيره[2]، وحيث كان رهنا، فإن قبض الرّاهن من المرتهن نقدا أو عروضا فظاهر، ما لو لم تكن هنالك زيادة فيما يأخذه رب الدّين على ما يدفعه، وهو سلف جرّ نفعا وهو حرام.

وإن قبض الرّاهن أوراق بنوك، فهو من رهن الدّين مع كون عوض الرهن دينا ولم يمنعوه، وإنّما الممنوع ما فيه زيادة، ولا يأتي فيه ما قيل في بيع الدّين بالدّين ؛ لانتفاء العلّة التي تقدّمت عن المازريّ[3]، غير أنّ هنالك اعتبار الزّيادة في قيمة أحد الدّينين على الآخر عند وقوع الاستخلاص، وهي من باب السّلف الجارّ نفعا.

هذا والجمع بين الرّهن وبين توكيل المرتهن على استخلاصه واستيفاء دينه منه صحيح؛ لنصّهم على جواز توكيل الرّاهن على بيع المرهون عند حلول أجل الدّين إذا سلم ذلك بما يجعله وكالة اضطراب كما هنا[4]، لأنّ النّاس يفعلون ذلك مختارين، وهذا أخفّ عليهم من تولّي الاستخلاص بأنفسهم، وليس ذلك بالجائز لهم من ربّ الدّين، والفرق بينه وبين وكالة الاضطرار على بيع المرهون ظاهر لمن تأمّله فلا نطيل به[5].

1- ابن رشد الحفيد : بداية المجتهد : 2 / 272 وما بعدها. ابن جزي : القوانين الفقهيّة : 253.

2- ابن الحاجب : جامع الأمّهات : 84 ب : مخطوط رقم : 99 نقلا عن السّويسي. الكتاب محقّق ومطبوع حاليّا.

3- المازري : شرح التّلقين : 4 / 18 أ. الكتاب مطبوع أيضًا.

4- راجع مثلا : ابن الجلاّب : التفريع : 2 / 265 . الحطّاب : مواهب الجليل 2 / 22 وما بعدها.

5- جريدة الوزير : ع26 : 26 صفر 1339 / 1960.

فتوى رقم : 83

رهن الزّيت لدى البنوك

السّؤال : وبعد، فقد أذنت الدّولة التّونسية بمقتضى أمر عليّ من سموّ البّاي المعظّم[1]، في إباحة رهن زيت الفلاح وصاحب المعصرة لدى سائر البنوك الموجودة بتلك الجهة، بدون أن يدفع الراهن شيئا من المصاريف سوى كراء الماجن، إن كان في غير محلّه الخاص، ومع ذلك يتقاضى من كل مئة فرنك خمسة وثمانين، يقضي بها شؤونه اللازمة، والرهن يكون على سعر 590 للمعصري، وسعر 680 للعالي، ولكن يقال إنّ الدّولة تعهدت للبنوك بدفع ما يلزم من الرّبا عن مدة الأشهر القانونية، وهذا المعلوم مرسوم بميزان 1938 المقبل، بعنوان يدفع هذا المبلغ لتوثيق زيوت الفلاح والمعاصري أو نحو ذلك. وحيث إنّ الملاّكة المتوسّطة وخصوصا الضّعيف منهم في احتياج أكيد لتسديد ما يتطلّب منهم بصفة إجبارية، والتّجار اليهود يتوقّعون ذلك لفائدتهم الخاصة في تزاحم البائعين في آن واحد، وحيث يتوقّع بعد الميسرة غلاء الزّيت ولو نسبيّا كما لا يخفى، وحيث وقع بعض الأخبار مع اضطرارهم في استعمال تلك الطريقة المذكورة خوفا من الرّبا، فقد رأينا أن نطلب من جنابكم وكمال أخلاقكم وسعة علمكم التأمّل في السّؤال والجواب عنه بالمجلّة الزّيتونية حفظكم الله ورعاكم؟

الجواب : أمّا بعد، فالجواب أنّه يجوز لمالك الزّيت أن يرهنه لدى البنوك على هذا الوجه الذي لا يدفع فيه فائضا ربويّا، وأمّا ما التزمت به الدّولة للبنوك على تقدير صدق الإشاعة، فتلك عقدة بين متعاقدين آخرين ؛ أنّ للدّولة التزامات متنوّعة لإقامة المشروعات العامّة، وليس على الرّاهن

1- هو المشير أحمد باي الثّاني (1361/ 1942) المزالي محمّد صالح : الوراثة على العرش الحسيني : 42.

تبعة فيما تلتزم به الدّولة لغيره من مثل هذا ؛ إذ الأصل أنّ المكلّف لا يؤاخذ بفعل غيره.

كتبه فقير ربّه عبده محمّد الطّاهر ابن عاشور شيخ الإسلام المالكيّ لطف الله به[1].

1- المجلّة الزّيتونية : م 2 ، ج3 : شوّال 1356 / 1937 : 110 - 111.

الفتوى رقم : 84

القرض برهن

السّؤال : قد جرت عادة أرباب الزّيتون بغالب جهات المملكة، أن يقرضوا شيئا من المال لمالكي الزّياتين، وهؤلاء يلتزمون بعصر غلّة زياتينهم بماكيناتهم[1]، وبعد العصر يطرح بقيمة المال المقترض زيتا من المتحصّل، كما جرت العادة أيضا بأن يقرضوا الطائفة من تجار حب الزّيتون مقدارا من المال، وفي مقابلة ذلك يكونون ملتزمين بعصر ما اشتروه من الحبّ في معصرة المقرض، ومن متحصّل الزّيت يسترجعون مالهم الأصليّ مع معين كراء العصر، وفي بعض الأحيان يزيد المقترض من ماله الخاصّ في صورة ما إذا لم يوف متحصّل الزّيت بالخلاص، وحيث إنّ ظاهر فقه هذه المسألة من باب سلف جرّ نفعا، فالمرغوب إفتاؤنا في ذلك.

الجواب : إنّ هذه المعاملة على الوجه المذكور إذا وقعت على رغبة من مالك غلّة الزّيتون. سواء كان مالك الأصل أو خضّارا أو تاجرا في الغلّة، لاحتياجه إلى المال ليكمل به أعماله الفلاحية أو التّجارية، فدفع له صاحب المعصرة (الماكينة) مالا، واشترط عليه أن يأتيه بمتحصّل الغلّة، سواء كان معيّن المقدار أم غير معيّن ؛ ليعصر في معصرة المقرض بالأجر المتعارف دون زيادة لأجل القرض.

فهذه المعاملة من قبيل القرض أي السّلف، وهي جعل غلّة الزّيتون توثقة لذلك القرض، فيسير مسمّى هذه المعاملة هو مسمّى القرض برهن؛ إذ العقود تعطى الأسماء الشرعيّة باعتبار المسميّات والمواهي، وغلال الزّيتون يجوز رهنها، ولا يضرّ عدم تحقق المقدار المتحصّل؛ لأنّ الغرر في الرهن

1- الماكينة هي الآلة : والمقصود : آلة عصر الزّيت.

مغتفر ولا يضر عدم حوزها في وقت القرض؛ لأنّ الرهن ينعقد، ولو تأخّر قبض المرهون[1]. فإنّ الغلّة لا تحاز دفعة واحدة، بل تجنى بعد النضج بطنا بعد بطن، وحيث كانت غلّة الزّيتون إنّما تقصد لزيتها، فالمقصود من التّوثقة هو الزّيت الحاصل من عصرها، فلذلك لزم أن يكون عصر الغلّة عند المقرض تحقيقا لمبادرة الحوز بقدر الإمكان.

ثمّ إنّ محل النّظر ومناط السّؤال ما في هذه المعاملة من انجرار منفعة لصاحب المعصرة الذي هو المقرض، وهي منفعة أجرة عصر ذلك الزّيتون في معصرته، فإذا نظرنا إلى هذه الأجرة وجدنا المقترض لا مندوحة له عن دفعها، سواء عصر في معصرة مقرضه أم في معصرة رجل آخر، ولقد قدّرنا أنّ هذا المقترض لم يقترض، ولم يرغب في عصر زيتونه وباعه حبّا، فلا شكّ أنّه يبيعه بثمن ناقص عن ثمن الزّيت، نقصا بنسبة ما يزيد في ثمن الزّيت من مصاريف العصر والخزن، وهذا أمر معلوم، فهذه الأجرة من هذا الوجه غير مسبّبة عن القرض بل هي مسبّبة عن وجود غلّة الزّيتون، وناشئة في ثمنها وكائنة فيه تقديرا، فهي في هاته الحالة منفعة للمقرض لا مضرّة فيها عن المقترض، ولم يتكلّفها لأجل القرض.

ثمّ إنّا نجدها راجعة إلى المقترض في مقابلة عمل العصر ومصاريفه، فالمقترض في هذه الجهة كواحد من النّاس الذين يعصرون في تلك المعصرة، فلم تبق منها من فائدة للمقرض إلاّ فائدة تحقّق وجود مقادير من الزّيوت لتشغيل معصرته.

ولو كلّف المقترض أن يعصر زيتون المقترض بدون أجر، لكان ذلك ضررا يدخل على المقرض لما تستدعيه المعاصر من النّفقات وأجور الخدّامة، فتبيّن من هذا أنّ في مثل هذه المعاملة منفعتين : منفعة تنجرّ للمقترض، وهي سهولة وجدان من يقرضه المال بدون إعانات ولا مرابات، ولو لا هذا الشّرط لما وجد من يقرضه إلاّ المرابين المفحشين، فبهذه المعاملة تنجرّ له الأرباح النّاتجة عن عمل زيتونه، ويسلم من مخالب المرابين، ومن إثم المعاملات الربويّة، وهذه منفعة عظيمة للمقترض، وفيها منفعة ضعيفة في جانب المنفعة الحاصلة للمقترض، لما تقدم من أصحاب المعصرة لا يعدم من يعصر في معصرته بدون هذه المعاملة، إلا أنّ ذلك قد لا ينتظم أو لا يطّرد.

فصارت هذه المنفعة من منافع السّلف المشتركة بين المقرض والمقترض، وإن كانت المنفعة

1- ابن الجلاّب : التّفريع : 2 / 258 ومابعدها.

المنجرّة عن السّلف مشتركة بين المقرض والمقترض، ففي المذهب المالكيّ خلاف في جوازها. إليه أشار ابن الحاجب في مختصره وخليل في شرحه المسمّى بالتّوضيح ، ولتذكّر كلاهما ممزوجا المتن بالشرح قال: «شروطه -أي القرض- أن لايجرّ منفعة للمقترض. سوى تمحّضت للمقرض أو اشترك فيها المقترض، أعني أن تكون المنفعة لهما على السّواء أو منفعة المقرض أكثر، وأمّا إذا كانت منفعة المقترض أكثر فسيتكلّم عليها - أي قوله الآتي- و في سلف السّائس[1]، ثم قال : وفي سلف السّائس بالسّالم في المسبغة والدّقيق والكعك للحاج بدقيق في بلده يعيّنه قولان : المشهور المنفعة فيهما، والشّاذ لسحنون أي بالجواز، وقيّد اللّخمي المشهور بما إذا لم يقم بدليل على إرادة نفع المتسلّف، فقطعوا ما إذا قام ذلك فيجوّزه[2]، وأصل المسألة في تبصرة اللّخمي من باب بيوع الأجال ونصّه : «قال مالك في الحاج يتسلّف الدّقيق أو السّويق أو الكعك يحتاج اليه ويقول : أوفيكه بموضع كذا ببلد آخر لا خير فيه، ولكن يتسلّف ولا يشترط. وقال سحنون في الحمديسة : لا بأس بذلك للحاج ونحوه للضّرورة، ولولا الشّرط لم يسلفه وهو أحسن».

وقصدهم من المنفعة المنجرّة للمقرض في هاتين المسألتين، في منفعة أخذ السّالم مع كون السّلف سائسا، ومنفعة قبض الطعام في البلد الذي يريده المقرض دون أن يقبله حيث شاء المقترض، ونحن إذا نظرنا إلى ما تشتمل عليه هذه المعاملة نجدها ترجع إلى اعتبار الحاجيّ القريب من الضّروري، فإنّ خضارة غلّة الزّيتون تكثر حاجتهم إلى اقتراض المال لإقامة خدماتهم[3]، وأصحاب المعاصر بحاجة إلى إيجاد الزّيتون ليعصر في معاصرهم كل يوم ؛ لئلاّ تضيع نفقاتهم، وأجور عمّال المعاصر في بعض الأيّام التي قد لا يجلب لهم فيها الزّيتون ، فيؤول بهم ذلك الى خسائر طائلة ولو حرم أصحاب المعاصر من هذه المعاملة، لأعرض أكثرهم عن هاته الحرفة فيحلّ فيها غير المسلمين، ويضطرّ أصحاب الزّياتين إلى التّعامل معهم، وتلحق من ذلك أضرار شديدة تخلّ بالحاجي من ثروة المسلمين، لا حاجة إلى التطويل ببيانها فإنّها لا تخفى، ففي منعهم من هاته المعاملة إدخال أضرار عليها، وليس في المنع من هاته المعاملة منفعة لخضارة غلّة الزّياتين، بل تدخل عليهم من منعها أضرار كثيرة، فكانت هذه المعاملة

1- الحبوب التي يوجد بها السّوس.

2- خليل : التّوضيح : 2 / 84 ب نقلا عن السّويسي. الكتاب مطبوع حاليّا.

3- هذا الصّنف من وادي القروض الإنتاجيّة : عتر نور الدّين : المعاملات الماليّة : 120 وما بعدها.

منفعة عظيمة للمقترضين، ومنفعة قليلة للمقرضين، وفيها مصلحة عامّة وهي إعانة النّاس على العمل، وانتشال الحضارة من الاقتراضات الربويّة.

ومراد سحنون بالضّرورة، الحاجة الأكيدة لظهور أنّ إسلاف الحاجيّ الكعك والدقيق ليس من الضّروري بالمعنى الأصولي، الذي هو حفظ أحد الكليّات الخمسة[1]، لظهور أنّ الحاجيّ لم ينحصر قوته في تلك المعاملة، بل هو يرجع إلى الحاجي ولو كان ضروريًا بالمعنى المشهور لم يقع فيه خلاف.

ولذلك اعترض ابن عرفة في مختصره على أبي الطّاهر ابن بشير، حكاية الخلاف في إسلاف القمح السّائس بالسّالم في المسبغة قائلا : «لم يحك غير ابن بشير في المسبغة إلاّ الجواز».

يعنى لأنّ المجاعة موجب للهلاك وعليه فإنّ سحنون اعتبر الحاجة فحكم بالجواز وألغى انجرار المنفعة، والقول المشهور نظر إلى انجرار المنفعة من السّلف، ولم يعتبر الحاجة ومدرك سحنون أقوى، ولذلك قال اللّخمي أنّ قول سحنون أحسن. فإذا تقرر هذا فقد جرى عمل النّاس في هاته المعاملة أخذا وإعطاء على خلاف المشهور، بل على ما يجيزه سحنون، فلو وقع التّقاضي فلا ينبغي التعرّض للنّاس بإبطالها، لما تكرّرت به فتوى أبي سعيد ابن لبّ. إنّما جرى عليه عمل النّاس وتقادم في عرفهم وعاداتهم ينبغى أن يلتمس له مخرج شرعيّ، على ما أمكن من وفاق أو خلاف، إذ لا يلزم ارتباط العمل بمذهب معيّن أو مشهور من قول قائل.

ولما حكاه الموّاق عن شيخه ابن سراج أنّه إذا جرت عادة النّاس بشيء، ولم يكن متّفق على تحريمه فليتركهم المرء وما هم عليه، وليفعل في نفسه ماهو صواب عنده، ووجه ذلك أنّ حمل النّاس على إبطال ما عملوا به يرجع إلى قاعدة تغيير المنكر، وشرط تغيير المنكر أن يكون العمل مجمعا على إنكاره بين علماء الأمّة.

فإذا كان عمل النّاس جاريا على قول عالم معتبر، فلا يتعرّض لهم فيه بالإبطال.

أفتيت بذلك وأنا محمّد الطّاهر ابن عاشور شيخ الإسلام المالكيّ لطف الله به في رمضان وفي نوفمبر 1936/1355 [2].

1- الشّاطبي : الموافقات : 2 / 8 -10.

2- المجلّة الزّيتونية : م 2 ، ج 4 : شوال 1355 / ديسمبر 1936 : 182 - 185.

البّاب التّاسع
فتاوى الأقضية والشّهادات

85- تحليف الشّاهد بالطّلاق : المجلّة الزّيتونية 1356/1938.



الفتوى رقم : 85

تحليف الشّاهد بالطّلاق

السّؤال : إلى فضيلة السّيد مدير المجلّة الزّيتونيّة، بعد السّلام عليكم ورحمة الله وبركاته أفتونا في السّؤال الآتي :

هل يجوز للحاكم أن يحلّف الشّاهد بالطّلاق في بلد يرى أهلها الحلفة بها سفاهة، وليستغل الحاكم امتناع الشاهد عن أداء شهادته تحيّزا لفريق من المتخاصمين دون الآخر؟

طرابلس الغرب

الجواب : الحمد لله والصّلاة والسّلام على رسول الله وآله وصحبه ومن والاه، وبعده، فالجواب أنّه لا يجوز للقاضي أن يحلّف الشّاهد باليمين على صدق شهادته ؛ لأنّ الشّاهد إذا كان عدلا فعدالته وازع له عن الشّهادة بزور، فلا فائدة لتحليفه، وفي التّحليف مع العدالة إضرار له بتكليفه مالا يكلّفه الشّارع إياه، وقد قال تعالى : ﴿وَلَا يُضَارَّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ﴾[1]، وإن لم يكن عدلا فشاهدته غير مقبولة شرعا، فلا أثر ليمينه في قبول شهادته، لأنّ الذي لا يزعه دينه عن شهادة الزّور لا يزعه أيضا عن الحلف بالباطل.

أمّا تحليف الشّاهد بالطّلاق[2]، فعبث؛ إذ قد يعتمد الحلف به ليعمل شهادته بما تجرّ إليه من النفع بالمواطأة مع المبطلين في الدّعاوي، ثم يفارق إمرأته التي في عصمته، لقلّة رغبة فيها أو استغنائه عنها بغيرها، أو نيّة مراجعتها بعد محلّل على مذهب من يرى ذلك[3].

1- سورة البقرة : 282.

2- جاء في علّيش : قال ابن فرحون : للقاضي أن يحلّف الشّاهد ولو بالطّلاق : فتح العليّ المالك: 2/ 311.

3- مثلا : جماعة من علماء الهند : الفتاوى الهنديّة على مذهب الحنفيّة : 1 / 473 .

أفتيت بذلك وأنا الفقير إلى ربّه عبده محمّد الطّاهر ابن عاشور شيخ الإسلام المالكيّ، وكتب في ذي القعدة وفي جانفي 1938/1356 [1].

قلت : تغاضى الشيخ الإمام عن الخوض في قضيّة المحلّل، والاكتفاء بقوله : «أو نيّة مراجعتها بعد محلّل على مذهب من يرى ذلك»، احتراما للسّادة الحنفيّة القائلين بذلك، لوجود مجلس شرعيّ حنفيّ بتونس في زمانه، حِذْوَ المجلس الشرعيّ المالكي الذي كان الشيخ ابن عاشور رئيسا له.

1- المجلّة الزّيتونية : م 6 ، ج4 : ذو القعدة 1356 / جانفي 1938 : 163.

الباب العاشر
فتاوى مستحدثة علميّة وسياسيّة

86- قراءة القرآن في المذياع : الزّهرة : 1335/ 1936 .

87- فتوى التّجنيس : سلسلة وثائق بالفرنسيّة : 1984 - الصّباح : 1985.



الفتوى رقم : 86

حكم قراءة القرآن الكريم في المذياع

السّؤال : جناب فضيلة عالم القطر ومصباح العصر الأستاذ الأكبر الشّيخ سيدي محمد الطّاهر ابن عاشور شيخ الإسلام المالكيّ دام حفظه.

السّلام عليكم ورحمة الله وبركاته، وبعد، يا صاحب الفضيلة ، فإنّ الله سبحانه وتعالى وفّقكم لخدمة الدّين، إذ خصّصتم نفسكم للبحث عن أدلّة الشّريعة وتطبيقها على الحوادث الطارئة، واستخراج أحكامها بما لديكم من قواعد، وما وهبكم الله من سعة علم. فما قولكم -حفظكم الله- في حكم إذاعة القرآن الكريم بواسطة المذياع المعبّر عنه بـ«الراديو»، والتي تكاثرت أخيرا بالبيوت ومحلاّت التّجارة والمقاهي، وديار البغاء والحانات، بصورة لا تمرّ بشارع إلاّ وتسمع من هاته الأماكن، بواسطة هذا المذياع كلام الرّحمان الرّحيم، الذي لو أنزل على جبل لرأيته خاشعا متصدّعا من خشية الله[1].

وفي الغالب أنّ هاته الآلة تبعث بالقرآن الكريم وتقطع حروفه بسبب تغيّر أمواج المحطّة، خصوصا عند مزاحمة محطة إذاعة بروكسيل لمحطّة القاهرة؟

وما قولكم أبقاكم الله في حكم التّالي لكتاب الله بمحطّة الإذاعة، ليس قصد التدبّر في آياته وليس غرضه من إذاعته نشر الدّين -كما يزعم بعضهم- بل القصد سماع الصّوت التّالي بنغماته وألحانه، لأنّ أرباب محطّات الإذاعة لا يختارون لإذاعة القرآن الكريم الذي هو القول الفصل وما هو بالهزل، إلاّ صاحب الصّوت الرّخيم. وإن قيل بجواز ذلك فما حكم استماع القرآن

1- قال تعالى : ﴿ لَوْ أَنزَلْنَا هَٰذَا الْقُرْآنَ عَلَىٰ جَبَلٍ لَّرَأَيْتَهُ خَاشِعًا مُّتَصَدِّعًا مِّنْ خَشْيَةِ اللَّهِ ﴾ ، سورة الحشر : 21.

من المذياع، الذي يظهر أنّه مناف لما هو مطلوب بقوله تعالى : ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا﴾[1] مع أنّ جلساء المقاهي والحوانيت غالبهم ممن لا يشتغل إلاّ بأحجار الطّاولة والدومينو والكارطة ولهو الحديث، مع أنّ الله تعالى يقول ﴿وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾[2]، وبعضهم يشتغل بشرب الدّخان عند تلاوة القرآن الكريم بالمذياع، فقد ذكر الشّيخ الأمير[3] (1817/1233) في مجموعه في باب الجمعة : إنّه يحرم تعاطي ماله رائحة كريهة في المسجد والمحافل[4]، وعند قراءة القرآن يشتّد التّعظيم لما في ذلك من عدم التّعظيم لكتاب الله. ورأيت بعدد 16 من مجلّة الإسلام بسنتها الثّانية، أنّ وزارة الأوقاف أصدرت أوامرها لرجال البوليس، بالتّنبيه على أصحاب محطات الإذاعة بمصر، بعدم إذاعة القرآن الكريم في محطّاتها، منعا لقرائته في الأماكن التي لا يليق بكرامة القرآن إذاعته فيها[5]، وفي العدد المذكور صرّح بحرمة قراءة القرآن في الراديو، الأستاذ علي فكري الأمين الأوّل لدار الكتب المصريّة، كما رأيت بالمجلّة نفسها فتوى من الشّيخ محمّد سليمان مخيمر من علماء مصر قال فيها : إنّ قراءة القرآن في الرّاديو من أكبر الكبائر[6]، ونشرت مجلّة الهداية الإسلامية مسامرة في الموضوع للعلامة الشّيخ محمّد بخيت المطيعي[7] (1935/1354) مفتي الدّيار المصريّة سابقا، أثبت فيها أنّ المسموع بواسطة الراديو هو قرآن حقيقة، وقال : إنّه يجوز في الأماكن غير المتهنة ويمنع في المتهنة باختصار[8]، وهنا ربّما يقال : إنّ التحرز في المكان المتهن غير ممكن، ضرورة أنّ لكلّ مشترك أن يستمع ما بالرّاديو، ولا شكّ أنّ غالبهم من أصحاب المحلاّت المتهنة، فهل يقال –حينئذ– بالمنع مطلقا سدّا للذّريعة التي هي من قواعد المذهب.

1- سورة الأنفال : 2.

2- سورة الأعراف : 204.

3- هو محمّد الأمير السنباوي المالكي : ر : الكتّاني : فهرس الفهارس : 1 / 92 - 97. الزّركلي: الأعلام : 9 / 297 -299. البغدادي : هديّة العارفين : 2 / 358 – كحالة : معجم المؤلفين : 9 / 68.

4- الأمير : ضوء الشموع على شرح المجموع : 1 / 236 و ما بعدها.

5- مجلّة الإسلام المصريّة لصاحبها أمين عبد الرّحمان : م 2 ، ع 16 : 1352 / 1934 : 24 وما بعدها.

6- في حين يرى الشّيخ جعيّط أنّ حكم قراءة القرآن بالرّاديو الإباحة. أنظر فتاوى الشّيخ جعيّط واجتهاداته : 154. ط1. وص 148 في طبعة الدار المتوسطيّة للنشر : 2010.

7- ر : الحجوي : الفكر السّامي : 2/ 201. الزّركلي : الأعلام : 6 / 274.

8- المطيعي : مجلّة الهداية : م 5 ، ج 12 : 1352 / 1933 : 617 وما بعدها.

وقد نشر بجريدة النّهضة الغرّاء بعدد3801، ما يدلّ على أنّ اللّجنة المكلّفة بمراقبة الإذاعات، ردّت على فضيلة شيخ الجامع الأزهر منع إذاعة القرآن بالرّاديو، ورجّحت جانب الفوائد التي تنجرّ من الإذاعة على ما يقتضيه التّحرير.

جوابكم السّامي وكلمتكم الأخيرة في هذا الموضوع الذي يتعلّق بأقدس شيء لدينا - معاشر المسلمين- وهو كلام الله تعالى القديم، ومعجزته الباقية لنبيّه الكريم، حتّى يعتمد عليها عموم المسلمين في مشارق الأرض ومغاربها. أفيدونا والله يحرص مهجتكم وعليكم السلام من الفقير إلى ربه، حسن بن الغربيّة العدل ببنزرت وفقه الله في 3 ربيع الثّاني 1355/ 23 جوان 1396[1].

أمّا بعد، فقد اطّلعت في عدد 8780 من جريدة الزّهرة الغرّاء على سؤال موجّه من الفاضل ابننا الشّيخ حسن بن الغربيّة العدل بمدينة بنزرت ، عن حكم إذاعة القرآن بواسطة المذياع «الراديو» وعن حكم قارئ القرآن بمركز الإذاعة «الجهاز المذيع» وحكم استماع القرآن من تلك الآلة في الأماكن المشتملة على اللّهو أو على ما لا يليق شرعا.

والجواب أنّ سماع القرآن أمر مرغوب فيه لقوله تعالى ﴿ وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ﴾[2]، وحمل الأمر عند المالكيّة والجمهور على النّدب، وعند الحنفية على الوجوب الكفائي[3]، وذلك بناء على أنّ المراد بالقراءة في الآية القرآنيّة في غير الصّلاة، وهو أحد تأويلات كثيرة في الآية بين قريب و بعيد.

وإذا كان القارئ حسن الصّوت زادت قراءته السّامعة خشوعا ورقّة قلب وذلك مما يدعو إلى الخير، وأدّلة ذلك كثيرة أوضحها ما في صحيح البخاري أنّ النبي صلّى الله عليه وسلّم استمع لقراءة أبي موسى الأشعري[4]، (44/ 664) وأبو موسى غير شاعر بذلك[5].

وكان أبو موسى حسن الصوت، فقال له رسول الله صلّى الله عليه وسلّم من الغد «لو رأيتني و

1- الزّهرة : ع 8780 : 8 ربيع الثّاني 1355 / 28 جوان 1936.

2- سورة الأعراف : 204.

3- الغزالي : المستصفى : 1 / 411. المنخول : 105. ابن عبد الشكور : فواتح الرّحموت : 1/ 373. القرافي : التنقيح : 121.

4- انظر ترجمته في ابن حجر : الإصابة : 2 / 395. وما بعدها . الذّهبي : التّذكرة : 1 / 23. دار إحياء التراث.

5- البخاري : باب حسن الصوت بالقراءة للقرآن : ابن حجر فتح الباري : 9 / 92.

أنا أستمع لقراءتك البارحة، لقد أتيت مزمارا من مزامير آل داود»[1]. فقال أبو موسى : «لو علمت أنّك تسمع إليّ يا رسول الله لحبّرت قراءتي تحبيرًا»[2] ؛ أي لزدتها تحسينا ، وليس بنا أن نتعرّض ههنا للخلاف في قراءة القرآن بالأصوات الحسنة التي لا تخرج عن أدب القرآن، فإنّ الكلام في ذلك يطول، وليس من غرض السّائل ولا جمهور المتطلّبين لمعرفة الحكم الشرعيّ في قراءة القرآن بطريق المذياع خاصة، بل نحن نبني الآن على ما جرى عليه عمل علماء المسلمين في سائر الأقطار، من استحباب القراءة بالأصوات الحسنة غير المنافية لحروف القرآن وآدابه، جريا على قول أيمّة من أعلام المذهب المالكي مثل سحنون[3] (854/240) وعصريّه موسى بن معاوية[4]، (839/225) وابن رشد وابن اللبّاد[5] (944/333) وابن التّبان من أعيان القيروانيين، وهو مختار أعلام من الأندلسيين مثل ابن رشد وابن العربي وعياض، وهو قول الحنفيّة والشّافعيّة[6]. ولم تزل رغبة المسلمين متوفّرة في سماع القرآن بأحسن وجوه آدابه، لا سيما إذا كان القارئ من ذوي الأصوات الحسنة[7].

وكان معظم النّاس لا يجد إلى استقراء هؤلاء سبيلا لاستدعاء ذلك كلفة ماليّة، فإذا قد يسّر الله للنّاس ما كان عسير الحصول، بما ألهم إليه صاحب الاختراع الذي استعان بآثار مصنوعات الله، فليحمد الله على ذلك.

ثمّ إنّ لقراءة القرآن آدابا مرجعها إلى إحلال كلام الله وتوقيره والتأدب عند سماعه[8].

ولذا فلنتكلّم على ما يعرض لهذا السّماع من العوارض التي هي مثار جدال، بين المانع والمجيز لمن اختلفوا في هذه المسألة، والخلاف بين النّاس غير عزيز، وينحصر الغرض في مبحثين :

1- مسلم بشرح النّووي : باب استحباب تحسين الصّوت بالقرآن : 80/6.

2- البخاري : فتح الباري : باب حسن الصوت بالقراءة للقرآن : 9/ 93.

3- عبد السّلام بن سعيد التّنوخي : المدارك : 5 / 585 . الشيرازي : طبقات الفقهاء : 156.

4- أبو جعفر موسى بن معاوية الصمادحي : مخلوف : الشّجرة : 68 ، رقم : 76.

5- أبو بكر محمّد بن محمّد بن وشاح : مخلوف : ن .م : 84، رقم : 163.

6- النّووي : الأذكار : 100. السيوطي : الإتقان : 141/1. الموّاق : التّاج والإكليل : 62/2 وما بعدها. القطّان : مباحث في علوم القرآن : 188 وما بعدها.

7- الغزالي : الإحياء : 279/1 . دعاس : فنّ التّجويد : 9 – 15.

8- القرطبي : الجامع لأحكام القرآن : 10/1 وما بعدها. النّووي : الأذكار : 95 . السيوطي : الإتقان في علوم القرآن : 145/1.

- **المبحث الأوّل : في حكم تصّدي القارئ للقران بمركز الإذاعة.**

- **المبحث الثّاني : في حكم سماع السّامعين قراءة القرآن من آلة المذياع.**

فأما المبحث الأوّل فإنّه يجوز للقارئ أن يتصدّى للقراءة في مركز الإذاعة لقصد سماع قرائته في جميع الجهات، التي يكون لها اتّصال مع مركزه، سواء كان تصدّيه بأجر أهمّ أم بدونه ؛ لأنّ الصّحيح عندنا هو جواز أخذ الأجرة على قراءة القرآن[1]. فإنّها من أسباب تكثير قراءته وسامعيه، ولا حاجة إلى التعرّض إلى شروط القارئ ومكانه ؛ لأنّ ذلك لا يختصّ بالموضوع المبحوث فيه[2].

وإذا تبيّن أنّ تصدّيه للإذاعة بالقراءة مباح له، فلا ينقص حكم الإباحة ما عسى أن يبلغ صوت القارئ إلى سامع، يكون على حالة تجعله غير كامل الأهليّة لسماع القرآن وإلى مكان غير لائق، بل يكفي في جواز فعله كون الغالب في قراءته أن ينتفع بها المسلمون على اختلاف مقاصدهم وقابليتهم ومبالغ نيّاتهم.

فمراعاة الآداب في ذلك واجبة على المسلمين، وليس القارئ بمسؤول عنها، وقد قرأ النّبي صلّى الله عليه وسلّم بحيث يسمعه المشركون[3].

وقرأ عبد الله بن مسعود في مقام إبراهيم بمسمع من المشركين، وقرأ أبو بكر بمسجده الذي اتّخذه بباب داره في مكّة، فكانت نساء المشركين وصبيانهم وعبيدهم يقفون عند مسجده يعجبون من رقّة صوته.

وإذ قد تبيّن أنّ الغالب في التّصدي للقراءة بمركز الإذاعة، هو حصول النّفع بها الذي يغبط جمهور المسلمين، وكان من النّادر إفضاء ذلك إلى ظهور صوت القارئ في مواضع قد توجد فيها حالة تقتضي حكم مخالفة الأولى، أو الكراهة والحرمة، ولو عن غفلة من بعض السّامعين، وبعض تلك الأحوال أندر من بعض، كان ذلك الإفضاء من قبيل الذّريعة الملغاة في الشّريعة لندرة ترتّب

1- قوله صلّى الله عليه وسلّم : «أحقّ ما أخذتم عليه أجرا كتاب الله». البخاري : باب ما يعطى في الرّقية على أحياء العرب بفاتحة الكتاب : فتح البـاري : 452/4.

2- الغزالي : الإحياء : 275/1.

3- عن عبد الله رضي الله عنه قال : «قرأ النّبي صلّى الله عليه وسلّم النّجم فسجد فما بقي أحد إلا سجد». الحديث : باب ما لقي النّبي صلّى الله عليه وسلّم وأصحابه من المشركين بمكة. البخاري : بهامش فتح الباري : 165/7.

المنهيّ عنه عليها، إذا نسبناه لما يترتّب عليها من المنافع ؛ إذ قرّر أئمّة أصول الفقه والفقه أنّ ليس كلّ ذريعة يجب سدّها، فإنّ الشّريعة ألغت ذريعة غراسة العنب مع أنّها ذريعة لعصر الخمر، وألغت التجاور في البيوت مع أنّها تكون ذريعة للزّنا، وألغت ذريعة حفر الآبار مع أنّها يتردّى فيها الحيوان، فإنّ حكم الذّريعة إلى الفساد إن لم تكن فيها مصلحة، غير حكم الذّريعة المشتملة على مصلحة، وهي تفضي إلى مفسدة[1].

ويندرج النّظر-حينئذ- في مراتب المصالح والمفاسد، وحينئذ يقتصر حكم التّحريم أو الكراهة على الصّورة الواقع فيها سبب الكراهة أو التّحريم عند وقوعها، ويخاطب بالمؤاخذة عليها، فينبغي أن يكون القارئ غير ممنوع من القراءة ؛ لأجل غلوّ بعض السّامعين لصوته عن آداب سماع القراءة، وتأخذ أحوال السّامعين أحكامها المناسبة لها كما سيأتي.

وقد قال الحسن البصري (728/110) «لو تركنا الطّاعة من أجل المعصية لأسرع ذلك في ديننا، قال ابن عرفة أي لأسرع في ديننا النّقص والاختلال».

وأمّا ماعسى أن يقع من تقطيع بعض كلمات القرآن والفصل بين آياته باضطراب الجوّ، بغلبة بعض الأصوات التي تدخل في أمواج الجوّ، فتغلب على صوت القارئ، فلا مؤاخذة فيه على القارئ ؛ إذ ليس ذلك من فعله.

وأمّا المبحث الثّاني ففي حكم التّصدي لسماع قراءة القرآن من آلة المذياع، والسّامع لا يخلو أن يكون مسلمًا أو غير مسلم، فالسّامع المسلم إذا كانت الآلة التي يسمع منها في محلّ لائق لأن يقرأ فيه القرآن، فسماعه أمر حسن كما تقدّم، والمسلمون عند سماع القرآن مراتب كثيرة متفاوتة في الفضل بمقدار التفاوت في حضور القلب ومراعاة الآداب، وفي تدبير معاني القرآن والاستنباط منها لمن هو أهل لذلك، وفيما يحمل من الخشية والعظمة لمن وفّقه الله لذلك.

وقد أشار السّائل إلى آيات من القرآن مقصود منها أعلى تلك المراتب، ولا يخلو مسلم عن أن يحصل له خبر عند سماع القرآن بأن كان السّامع في محلّ غير لائق بقراءة القرآن، وعدم اللّياقة أيضًا متفاوتة بين ماهو خلاف الأولى، وبين ماهو على الكراهة، وماهو على الحرمة، فينبغي في

1- القرافي : الفروق : الفرق : 194 : 266/3. ابن الطالب : إيصال السّالك : 22 وما بعدها.

موضع الانبغاء أو يجب في مواضع الوجوب، أن يقطع السّامع الاتّصال الجوّي بينه وبين المراكز الذي يأتي منه صوت القارئ، إلى أن يتحقّق انقضاء القراءة أو تبدّل حالة المحلّ.

وأحسب أنّ معظم المسلمين يتوقون إلى سماع قراءة القرآن في هذه الأحوال، فإن كان منهم من يجهل أو يذهل، فيجب على المسلمين أن يذكّر بعضهم بعضًا[1].

وأمّا السّامع في حالة تقطيع بعض كلمات القرآن، أو الفصل بين بعض آياته بسبب غلبة بعض الأصوات، فلذلك لا مؤاخذة على السّامع منه، ولا يجب منع سماعه؛ لأنّه ينتفع بسماع ما سلم من ذلك، ومثل هذا ما يعرض لسامع القرآن من الخروج عن مجلس القراءة، ثمّ يرجع فيجد القارئ قد تجاوز الآيات التي تركه عندها.

وأمّا السّامع غير المسلم، فإن كان يفهم العربيّة فسماع القرآن يرشده إلى مزايا الإسلام ويقرّبه منه، وقد أجاز مالك أن يقرأ القرآن على غير المسلم رجاء اهتدائه إلى الإسلام، وقد قرأ النّبي صلّى الله عليه وسلّم على المشركين في مكّة والمدينة[2].

ليس في سماع القرآن إلا ما هو هدى وتنوير للقلوب التي قدّر الله أن تحلّ فيها الهداية، وكلّه مما يحقّ للمسلم أن يفتخر به، فإن فرضنا أن يكون سامع غير مسلم مطبوعًا على السّخرية بما لا موجب فيه، فذلك نزق منه لا يؤاخذ به غيره، ولا يعتدّ به في تشريع الأحكام، وإن كان غير المسلم لا يفهم العربيّة، فمرور تلك القراءة على سمعه كمرور الصّوت على من يمشي في الطّريق لا يعبأ به ولا يفهمه، وهذا في الغالب يعدل عن سماعه إلى سماع ما هو به أعنى.

هذا مالاح لي في جواب سؤال السّائل، أفتيت به وأنا محمّد الطّاهر ابن عاشور شيخ الإسلام المالكيّ لطف الله به، في 21 ربيع الثّاني، وفي 11 جويلية 1355 / 1936 [3].

1- راجع فتوى الشّيخ جعيّط : قراءة القرآن بوساطة الرّاديو : فتاوى الشّيخ جعيّط واجتهاداته : 154 – 157.ط1.

2- ابن حجر : فتح الباري : 165/7.

3- الزّهرة : ع 8796 24 ربيع الثّاني 1355 / 14 جويلية 1936.



الفتوى رقم : 87

فتوى التّجنيس

تقديم : كان الشّيخ الإمام منارة علم وحنكة ودهاء ونفوذ أيّام المستعمر، وكان على دراية تامّة بالأوضاع السياسيّة في بلاده وهو على يقين من أنّ مصادر القوى بتونس أيام الحماية في يد الثالوث : فرنسا والباي والحزب الدّستوري الجديد.

ولما تطوّرت مسألة التّجنيس من سنة 1909/1327 إلى سنة 1933/1351 [1] ، وتسبّبت في نشوب حوادث بين المتساكنين والعدوّ، لأنّ الشّعب اعتبر كلّ من يتجنّس مارقًا كافرًا، وليس له الحقّ في أن يدفن في المقابر الإسلاميّة[2]. وأثارت الحوادث شعور المسلمين بكامل شمال أفريقيا[3]، ممّا جعل فرنسا تفكّر في شتّى الحيل للإبقاء على التّجنيس مفتوحا على مصراعيه، فالتجأت إلى الفقه الإسلامي[4]. وكان المجلس الشرعيّ وقتئذ تحت رئاسة الشّيخين : محمّد الطّاهر ابن عاشور شيخ الإسلام المالكيّ ومحمّد بن يوسف شيخ الإسلام الحنفيّ.

ونظرًا لخطورة الموقف فإنّ الشّيخ الإمام وجّه بنفسه نصّ السّؤال إلى الوزير الأكبر الهادي الأخوّة[5] (1941/1360) الذي كفّر فيه المتجنّس ضمنيّا، وحمل أعضاء المجلسين على تحديد مصير المتجنّس : هل تقبل توبته أم لا؟

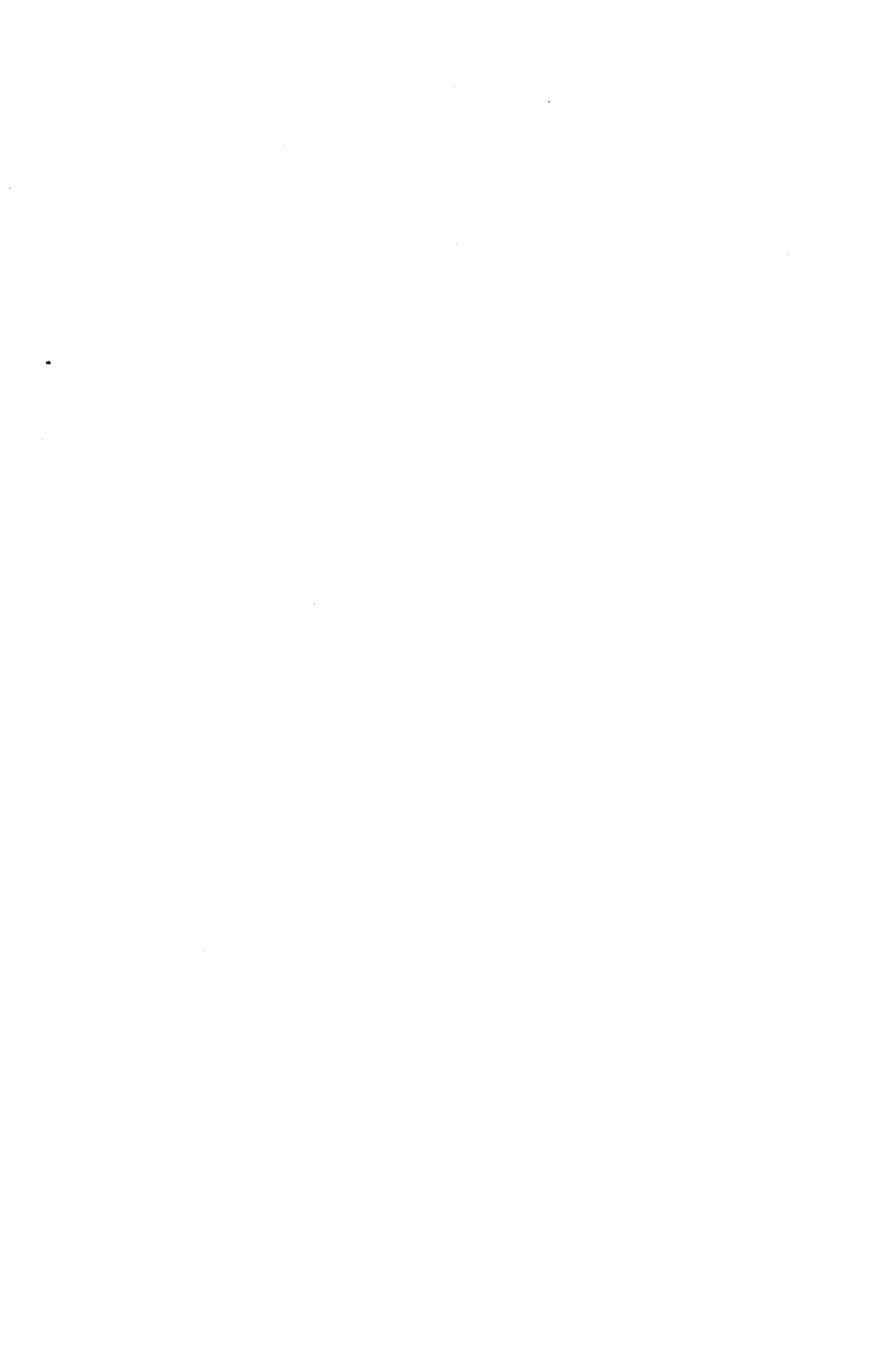
1- Léjri : L'Evolution du M.N 84 . . شمّام : أعلام من الزّيتونة : 114.

2- الشّريف : تاريخ تونس : 119.

3 - Cuoq : Les musulmans en Afrique : 60.

4- الجندي : الشّيخ الثعالبي رائد الحريّة العربيّة : 40 وما بعدها.

5- بوذينة محمّد : مشاهير التّونسيين : 487.



التّعليق :

اعتبر المقيم العام في تقريره الذي لخّص فيه مراحل قضية التّجنيس، أنّ الدّائرة الحنفيّة وإن أجابت عن الأسئلة الموجّهة إليها بالاقتصار على الإباحة بالإثبات دون زيادة ولا نقصان ؛ فإنّ الفتوى التي قدّمتها ليست ذات قيمة في نظره لقلّة أتباع المذهب الحنفي في تونس[1]. فإنّ الثابت أنّ أعضاء المجلس الحنفيّ اختلفوا في الحكم، ففي حين يرى الشّيخ الإسلام محمّد بن يوسف أنّ المتجنّس يعتبر مسلمًا مؤمنا فاسقا، وتقبل توبته إذا أعلن ذلك، فإنّ الشّيخين أحمد بن مراد ومحمّد بن محمّد بن الخوجة يريان أنّ المتجنّس مرتّد ولا تقبل توبته، مما جعل الشّيخ محمّد الطّاهر ابن عاشور يقول للشّيخ ابن الخوجة : «ضيّقت واسعًا يا أخا العرب»[2]. أمّا الشّيخ أحمد بيرم[3] (1935/1353) فانه امتنع من الإفتاء[4].

بينما غيّر الشّيخ جعيّط موقف المالكيّة في التّعليق الذي أضافه بهامش الفتوى، ويظهر دهاء الشّيخ الإمام عند إبقائه على ذلك التّعليق الذي يلزم كامل أعضاء المجلس ؛ لأنّ ما جرى به العمل في كتابة التّقارير أنّ التّعليق الذي يوضع بالهامش، ثمّ يمضي الجماعة أسفل التّقرير، يؤكّد على قبولهم لذلك التّعليق وتأييدهم له، وبذلك تبنّى الشّيخ الإمام موقف الشّيخ جعيّط دون أن يبدى رأيه صراحة، مستعملاً أسلوب المكر مع المستعمر ومع الوزير الأكبر الهادي الأخوّة، وهذا ما حمل المقيم العام على رفض الفتوى المالكيّة.

وقد ابتلى الشّيخ الإمام، واتّهم، وصمد، وصابر، بسبب فتوى التّجنيس[5] ولم تثبت براءته إلا بعد وفاته بـ12 سنة. أي عندما تمكّن المرحوم حمادي السّاحلي من نشر فتوى التّجنيس، بعد أن سمحت وزارة الخارجية الفرنسيّة بالاطلاّع على الأرشيف التّونسي الصّادر في الثلاثينات. فالشيّخ الإمام توفّي لسنة 1973، وثبتت براءته رحمه الله سنة 1985.

1- العياشي : ن. م : 273 – DOCUMENTS

2- لقاء مع المرحوم الشّيخ عبد العزيز بن جعفر : 8-2-1990.

3- انظر : شمام : أعلام من الزّيتونة : 80 و أيضًا الحجوي : الفكري السّامي : 202/2.

4- لقاء مع الشّيخ محمود شمام : 8-5-1990.

5- راجع : الغالي : بلقاسم : شيخ الجامع الأعظم : حياته وآثاره 112-115. شمّام : أعلام من الزّيتونة : ط 2 : 266 وما بعدها.

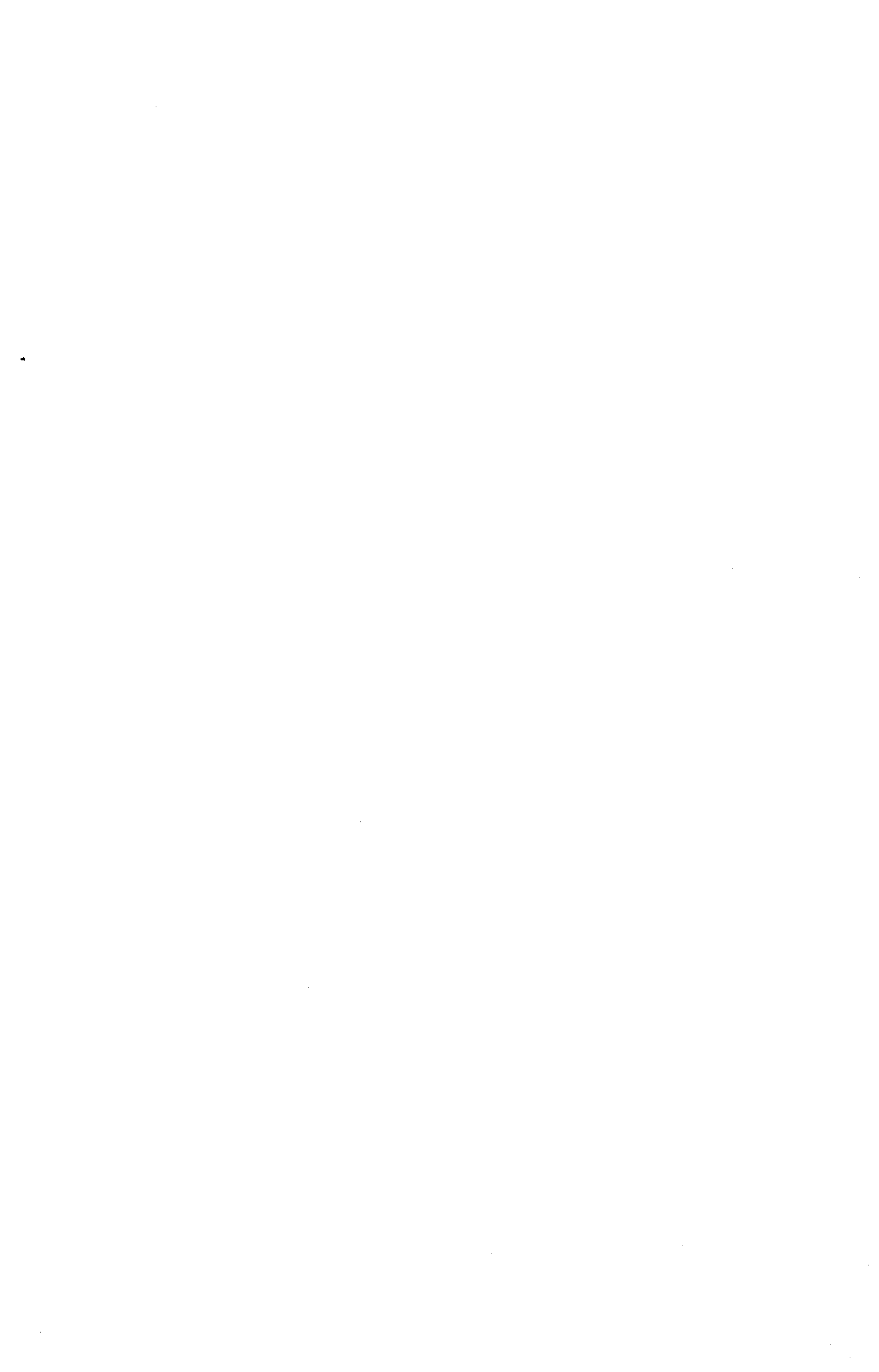
الخاتمة

هذه بعض الفتاوى التي تيسّر لي جمعها بفضل الله تعالى ومعونته، وذلك من الصّحف والمجلاّت التّونسية والمصريّة، ومن بعض آثاره أو من تأليف غيره من العلماء، وهي تدلّ بحقّ على شغف الأوساط الاجتماعيّة والسياسيّة وتعطّشها إلى معرفة أحكام الله تعالى، في عدّة مسائل تأويليّة وعقديّة وعباديّة وأسريّة، واستحقاقيّة وماليّة وعلميّة وسياسيّة كانت تشغل بالها.

والمتأمّل في الفهرس الموالي يلحظ أنّ الشّيخ الإمام كان يستدلّ في جلّ فتاويه بالآيات القرآنية والأحاديث النّبويّة الشّريفة، حيث أحصيت له حوالي80 آية قرآنية وأكثر من 90 حديثا شريفا، إضافة إلى اجتهادات كبار علماء الأمّة.

ومن تتّبع تفسير آيات الأحكام للشّيخ الإمام في كتابه الموسوعة «التّحرير والتّنوير» يجدها مفعمة بتأويلات واجتهادات يمكن أن تفرد ببحث خاص سيصدر قريبا بإذن الله تعالى.

وفي الختام أرجو أنّي قد وفقت في التّعريف بآثار الشّيخ الإمام من زاوية أخرى والله من وراء القصد انه سميع مجيب ولا حول ولا قوة إلاّ بالله العليّ العظيم.



الفهارس

فهرس الآيات القرآنيّة

(حسب ورودها في الكتاب)

فهرس الأحاديث النبويّة والآثار

(وردت فهرستها حسب ورودها في الكتاب)

فهرس المصادر و المراجع :
الكتب والدراسات المطبوعة والمخطوطة

-القرآن الكريم

-أ-

1- الآبي : عبد السميع الأزهري: جواهر الإكليل شرح مختصر خليل6-1. دار الفكر: بيروت : دون تاريخ

2- الآمدي : سيف الدين أبو الحسن : الإحكام في أصول الأحكام 4-1. مؤسّسة النّور:ط1 دون تاريخ- دار الكتب 1980/1400.

3- الأبّي : أبو عبد الله محمد بن خلف : إكمال الإكمال. شرح صحيح مسلم 7-1، مطبعة السّعادة : مصر: ط: 1328 هـ.

4- ابن الأثير : أبو الحسن الجزري : أسد الغابة في معرفة الصّحابة. 8-1 تحقيق إبراهيم البنا ورفاقه : كتاب الشّعب مصر 1390 / 1970

5- الأزهري : محمد البشير : اليواقيت الثّمينة في أعيان مذهب عالم المدينة 6-1 ط/مصر 1364 هـ.

6- الأمير : محمد بن محمد : ضوء الشّموع على شرح المجموع في فقه مذهب مالك: المطبعة البهيّة مصر 1304 هـ.

7- الإيجي : عضد الدّين عبد الرحمان : المواقف في علم الكلام : عالم الكتب : بيروت دون تاريخ.

- بـ -

8- الباجي : أبو الوليد سليمان بن خلف : المنتقى شرح موطأ إمام دار الهجرة. 7-1 السّعادة، مصر ط1 : 1332 هـ.

9- البحتري : الوليد بن عبيد الطائي : ديوان البحتري : تحقيق حسن كامل الصّيرفي. 4-1 المعارف : مصر 1963.

10- البخاري : أبو عبد الله محمد بن إسماعيل : صحيح البخاري (4-1)، دار الفكر : بيروت : دون تاريخ – شرح فتح الباري (14-1)، دار المعرفة : بيروت : دون تاريخ.

11- البخاري : أبو عبد الله محمد بن عبد الرحمن : محاسن الإسلام وشرائع الإسلام : دار الكتب العلميّة : بيروت : دون تاريخ.

12- ابن بزّاز : محمد بن محمد الكردي : الفتاوى البزازيّة بهامش الفتاوى الهنديّة، دار إحياء التّراث : بيروت ط 4 = 1406 / 1986.

13- البسطامي : علي بن مجد الدين «مصنّفك» تحقيق عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض : الحدود والأحكام الفقهيّة، دار الكتب العلمية : بيروت : ط1 1411 / 1991.

14- البغدادي : إسماعيل باشا : إيضاح المكنون في الذّيل على كشف الظّنون، دار الفكر (1-3) = 1982/1402.

15- البغدادي : إسماعيل باشا : هديّة العارفين في أسماء المؤلّفين : دار الفكر (2-1) 1402/ 1982.

16- البنّا : أحمد عبد الرحمان : الفتح الرّباني ترتيب مسند الإمام أحمد : دار الشّباب (القاهرة) : 4-1. ط3 / 1404هـ.

17- البنّاني : أبو عبد الله محمد بن عبد السّلام : حاشية البنّاني على الزّرقاني على خليل 8-1 ط بولاق : مصر : ط1 1293هـ.

18- البنّاني : أبو عبد الله محمد بن عبد السّلام : حاشية البنّاني على المحليّ على جمع الجوامع 6-1 ، دار الفكر : دون تاريخ.

19- بهرام : أبو البقاء تاج الدين : الشّامل : مخ رقم 4841 بدار الكتب الوطنية بتونس

20- بوذينة : محمد : مشاهير التّونسيين : مطبعة فنون الرّسم والنّشر : تونس 1988.

21- بوزغيبة : محمّد = الشّيخ محمّد العزيز جعيّط حياته. إصلاحاته. آثاره. ط الدّار المتوسطيّة للنّشر 2011.

22- البوطي : محمد سعيد رمضان : كبرى اليقينيّات الكونيّة : دار الفكر المعاصر : بيروت: ط8: 1402/1982.

- ت -

23- التّارزي : مصطفى كمال : ترجمة : الشيخ محمد الهادي ابن القاضي : م الهداية : شوال 1355/ جوان 1984

24- التّاودي: أبوعبد الله: حلي المعاصم لبنت فكر ابن عاصم: (2-1)، دار الفكر للطباعة: بيروت: دون تاريخ.

25- التّرمذي : أبو عيسى محمد: السّنن : (5-1)، دار الدّعوة : استانبول 1401/1981
- الجامع الصّحيح : دار الفكر (4-1): ط2: 1354/1974.

26- التّسولي : أبو الحسن علي : البهجة في شرح التّحفة : (2-1) دار الفكر للطباعة : بيروت: دون تاريخ.

27- التّلمساني: الشريف أبو عبد الله المالكي: مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول: تحقيق محمد شمام ومن معه : ط1: المطبعة الأهليّة تونس : 1346هـ.

28- أبو تمام : حبيب بن أوس الطّائي: ديوان الحماسة: شرح العلاّمة التبريزي (2-1) مكتبة النّوري: دمشق: دون تاريخ.

29- التّهامي: محمد التهامي كنّون: أقرب المسالك إلى موطإ الإمام مالك: وزارة الأوقاف

المغربيّة 1408/1988.

30- تيمور أحمد: أعلام الفكر الإسلاميّ في العصر الحديث: دار النّصر للطّباعة: مصر: 1967.

31- ابن تيمية: تقي الدين أحمد: السّياسة الشرعيّة في إصلاح الرّاعي والرعيّة : دار المعرفة : بيروت: ط 4 : 1969.

32- ابن تيمية : تقي الدين أحمد: الفتاوى الكبرى: تقديم حسنين مخلوف (5-1) داز المعرفة بيروت دون تاريخ.

-ج-

33- الجارم علي: النّحو الواضح: (4-1) دار المعارف مصر: ط17: 1382/1962.

34- الجارم علي: البلاغة الواضحة: ط مصر، دون تاريخ.

35- جعيط: محمد العزيز: الفتاوى: تحقيق محمد بن إبراهيم بوزغيبة: المؤسّسة العربية للتّوزيع: ط 1 : 1994. الدّار المتوسّطيّة للنّشر. ط 2 :2011.

36- الجرجاني: علي بن محمد: التّعريفات: تحقيق محمد بن عبد الحكيم القاضي: دار الكتاب المصري: القاهرة، ط1: 1411/ 1991 .

37- الجرهزي: عبد الله بن سليمان: المواهب السنيّة على شرح الفوائد البهيّة نظم القواعد الفقهيّة: بهامش الأشباه والنّظائر: دار الفكر: دون تاريخ.

38- ابن جزي: محمد بن أحمد الغرناطي: قوانين الأحكام الشّرعية: دار العلم للملايين: بيروت 1979.

39- ابن الجلاّب: أبو القاسم عبيد الله : التّفريع. تحقيق حسين سالم الدّهماني (2-1) دار الغرب الإسلامي: بيروت ط1: 1408/1987 .

40- جماعة من علماء الهند: الفتاوى الهنديّة في مذهب الإمام الأعظم: (6-1) دار إحياء التّراث، بيروت: ط4 : 1406/1986 .

41- جماعة: المنجد في اللغة والأعلام: دار المشرق بيروت: ط23: 1975 .

42- الجندي: أنور: عبد العزيز الثعالبي: رائد الحرّية والنّهضة الإسلاميّة: دار الغرب الإسلامي: ط1 : 1984 .

43- الجويني: أبو المعالي عبد الملك: البرهان : تحقيق عبد العظيم الدّيب (2-1) ط1: دولة قطر: 1379 هـ.

- ح -

44- ابن الحاجب: أبو عمرو عثمان: جامع الأمّهات: مخ 99 بدار الكتب الوطنية بتونس حقّق وطبع مؤخّرًا.

45- ابن الحاجب: أبو عمرو عثمان: منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول و الجدل: دار الكتب العلمية، بيروت: ط1 : 1985/1405 وبحاشية سند (2-1).

46- حاجي خليفة: كشف الظّنون عن أسامي الكتب والفنون: دار الفكر بيروت: 1982/1402.

47- حجازي: حاشية حجازي على شرح المجموع في فقه الإمام مالك. دت. ط.

48- ابن حجر : الحافظ أحمد بن علي العسقلاني : الإصابة في تمييز الصّحابة (4-1) طبعة الهند 1328 هـ.

49- ابن حجر: الحافظ أحمد بن علي العسقلاني: تقريب التّهذيب (2-1) طبعة الهند 1327 هـ.

50- ابن حجر: الحافظ أحمد بن علي العسقلاني: الدّرر الكامنة في أعيان المائة الثّامنة (4-1) طبعة الهند 1349هـ.

51- ابن حجر: الحافظ أحمد بن علي العسقلاني: فتح الباري بشرح صحيح البخاري (14-1) دار المعرفة بيروت: دون تاريخ.

52- الحجوي: محمد بن الحسن الثّعالبي: الفكر السّامي في تاريخ الفقه الإسلامي (2-1) مطبعة المدينة المنوّرة: ط1: 1396 هـ - دار التّراث: القاهرة: دون تاريخ.

53- الحدّاد: الطاهر: امرأتنا في الشّريعة والمجتمع: الدّار التونسيّة للنّشر: ط4: 1985.

54- ابن حزم: أبو محمد علي: المحلّى: تحقيق أحمد محمد شاكر: (11-1) المكتب التّجاري للطباعة، بيروت 1352 هـ.

55- ابن حزم: أبو محمد علي: مراتب الإجماع: دار الكتب العلميّة: بيروت: دون تاريخ.

56- حسّان: حسن حامد: أصول الفقه (2-1) دار النّهضة العربية 1970.

57- حسن حسني عبد الوهاب: خلاصة تاريخ تونس: الدّار التونسيّة للنّشر 1976.

58- أبو الحسن: علي بن محمد: كفاية الطالب الرباني لرسالة ابن أبي زيد القيرواني (2-1) دار المعرفة بيروت: دون تاريخ.

59- ابن حسين: محمد علي: تهذيب الفروق والقواعد السنّية في الأسرار الفقهيّة بهامش الفروق (4-1) دار المعرفة: دون تاريخ.

60- الحطّاب: أبو عبد الله محمد الرعيني: مواهب الجليل لشرح مختصر خليل (6-1) ط1 السّعادة مصر: 1328 هـ.

61- ابن حنبل : أبو عبدالله أحمد: المسند (36-1) دار الدّعوة، استانبول : 1981/1401.

- خ -

62- الخضر: محمد حسين: تونس وجامعة الزّيتونة: تحقيق علي الرّضا التّونسي: المطبعة التّعاونية، دمشق: 1971.

63- الخضري: محمد بك: أصول الفقه: المكتبة التّجارية، مصر: ط6: 1969.

64- الخضري: محمد بك: تاريخ التّشريع الإسلامي: دار الفكر، بيروت: ط1: 1992.

65- الخطابي: أبو سليمان أحمد: معالم السّنن (5-1) شرح سنن أبي داود: سلسلة الكتب السّتّة، دار الدعوة، استانبول: 1981/1401.

66- ابن خلدون : عبد الرحمن: كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيّام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السّلطان الأكبر : (6-1) مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت: 1391/1971.

67- ابن خلدون : عبد الرحمن: مقدمة ابن خلدون: دار القلم: بيروت: ط1: 1978.

68- ابن خلّكان: أبو العباس أحمد: وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزّمان (6-1) مطبعة السّعادة، مصر 1367 هـ، دار الثقافة، بيروت: دون تاريخ.

69- خليل: أبو إسحاق الجندي : التّوضيح : مخ 12255 بدار الكتب الوطنية بتونس. طبع مؤخّرًا.

70- خليل: أبو إسحاق الجندي: المختصر بشرح الأبي (2-1) دار الفكر، بيروت، دون تاريخ.

71- أبو خليل : شوقي: الإسلام وحركات التحرّر العربية: دار الفكر، 1975.

72- ابن الخوجة: محمد الحبيب: ترجمة الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور: مجلّة جوهر الإسلام: س10،ع4-3: 1398/1978.

73- ابن الخوجة: محمد الحبيب: فتوى اللحوم المستوردة: م الهداية: س6،ع5: 1358.

74- ابن الخوجة : محمد الحبيب : فتوى وصول الثّواب إلى الموتى : م الهداية : س6، ع3 : 1385.

- د -

75- أبو داود: سليمان السّجستاني: السّنن: (4-1) دار الدعوة، استانبول 1989/1401

76- أبو داود: سليمان السجستاني: السّنن مع حاشية عون المعبود (4-1): دار الكتاب العربي بيروت.

77- الدّردير: أبو البركات أحمد: الشّرح الكبير (4-1) دار الفكر، دون تاريخ.

78- الدسوقي : محمد : حاشيته على الشّرح الكبير للدّردير (4-1) دار الفكر، دون تاريخ.

79- دعّاس: عزّة عبيد : فنّ التجويد: مكتبة الغزالي: ط7: 1977/1397.

80- الدّمشقي : محمد بن عبد الرحمن : رحمة الأمّة في اختلاف الأيمة : دار الكتب العلميّة، لبنان : ط1 : 1987/1407.

81- دون إمضاء : الثّورة الكبرى : منشورات الدّيوان السياسي : ط العمل تونس، 1960.

82- الدّهلوي : ولي الله: حجّة الله البالغة (2-1) دار المعرفة، بيروت، دون تاريخ.

83- ابن أبي دينار: المؤنس في أخبار أفريقيّة وتونس ط1: دار الطباعة، 1286هـ.

- ذ -

84- الذّهبي : شمس الدين محمد : تذكرة الحفّاظ (2-1) دار إحياء التّراث العربي، لبنان : دون تاريخ.

- ر -

85- ابن راشد : القفصي: لباب اللباب : المطبعة التّونسية، ط1: 1346 هـ.

86- الرّازي : أبو عبد الله فخر الدين : التّفسير الكبير مفاتيح الغيب (8-1) العامرة، مصر، 1327هـ.

87- ابن رشد: أبو الوليد محمد الجد: البيان والتّحصيل (20-1) تحقيق جماعة: دار الغرب الإسلامي، بيروت 1984/1404.

88- ابن رشد: أبو الوليد محمد الجد: فتاوي ابن رشد: تح الدكتور المختار التليلي (3-1)

ط1 دار الغرب الإسلامي، بيروت: 1987/1407.

89- ابن رشد: أبو الوليد محمد الجد: المقدمات بهامش المدوّنة: دار الفكر، بيروت: 1406 / 1986.

90- ابن رشد: أبو الوليد: محمد الحفيد: بداية المجتهد ونهاية المقتصد (2-1) مطبعة الحلبي مصر: ط4: 1975/1395 .

91- رضا : محمد رشيد: تاريخ الأستاذ الإمام (3-1) مطبعة المنار: ط1: مصر: 1931/1350.

92- رضا : محمد رشيد: تفسير المنار (13-1) دار المعرفة: ط2 بالأوفست: دون تاريخ.

93- الرّهوني: محمد بن أحمد: حاشية أوضح المسالك وأسهل المراقي إلى سبك إبريز الشيخ عبد الباقي (8-1) ط بولاق، مصر 1396هـ.

94- الرّياحي: عمر: تعطير النّواحي بترجمة سيدي إبراهيم الرياحي (2-1) ط بكار، تونس 1320 هـ.

-ز-

95- الزّحيلي: وهبه: الفقه الإسلامي وأدلّته (2-1): دار الفكر، دمشق ط3: 1989/1409.

96- الزرقا: أحمد: شرح القواعد الفقهيّة: دار القلم، دمشق: ط2: 1989/1409

97- الزّرقاني : عبد الباقي: شرح موطأ مالك بن أنس (4-1) ط الخيريّة، مصر 1293 هـ.

98- الزّرقاني : عبد الباقي: شرح مختصر خليل (8-1) ط محمد أفندي، مصر 1367 هـ.

99- الزّرقاني : عبد الباقي: شرح المواهب اللدنيّة (8-1) دار المعرفة: ط2: 1829/1313

100- الزّركلي: خير الدين: الأعلام قاموس التّراجم (6-1) دار العلم للملايين،

بيروت: ط4: 1979

101- الزّمرلي: الصّادق: أعلام تونسيّون: تحقيق حمادي السّاحلي: دار الغرب الإسلامي: بيروت: ط1: 1986.

102- الزّمخشري:جار الله محمود: الكشّاف عن حقائق التّنزيل (4-1) دار المعرفة، بيروت: دون تاريخ.

103- الزّيات: أحمد حسن: تاريخ الأدب العربي: دار الثّقافة، بيروت ط 28/1978 .

104- ابن أبي زيد: عبد الله القيرواني: الرّسالة ط بحاشية العدوي (2-1) دار المعرفة، بيروت: دون تاريخ.

105- ابن أبي زيد: النّوادر والزّيادات (4-1) مخ 5728 وما بعدها، بدار الكتب الوطنية: تونس طبع مؤخرّا بتحقيق عبد الفتّاح الحلو. بدار الغرب الإسلامي (15 مجلدا).

106- الزّيلعي: فخر الدين عثمان: تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق (5-1) ط1: بولاق مصر: 1315-ط2: دار المعرفة: دون تاريخ.

107- الساحلي: حمادي: توبة المتجنّس: جريدة الصباح: ع1169: 17 ماي 1985. تونس.

108- السّايس: محمد علي: تاريخ الفقه الإسلامي: دار الكتب العلمية: بيروت: ط1: 1410/1990 .

109- ابن السّبكي: تاج الدين عبد الوهاب: جمع الجوامع (2-1) دار الفكر، بيروت: دون تاريخ.

110- ابن السّبكي: تاج الدين عبد الوهاب: طبقات الشّافعية الكبرى (6-1) ط1 مصر: 1324هـ.

111- السّجلماسي: أبو عبد الله محمد: شرح العمليّات الفاسية (2-1) ط حجريّة فاسية 1291هـ.

112- سحنون: عبد السلام بن سعيد: المدوّنة الكبرى (4-1) دار الفكر، بيروت:

1406/1986.

113- السّخاوي: شمس الدين محمد: الضّوء اللامع لأهل القرن التّاسع (12-1)، القاهرة 1355هـ.

114- السّلامي محمد المختار: فتوى وصول الثّواب للموتى: م الهداية: س16، ع4.

115- السّلوادي: حسن عبد الرحمن: ابن باديس مفسّرا: المؤسّسة الوطنية للكتاب، الجزائر: 1385 هـ.

116- السّنوسي: محمد بن عثمان: مسامرات الظريف بحسن التّعريف: تحقيق الشيخ محمد الشاذلي النيفر (4-1)، دار الغرب الإسلامي ط1: 1994.

117- السّنوسي: محمد بن عثمان: مطلع الدّراري بتوجيه النّظر الشّرعي على القانون العقّاري: المطبعة الرسميّة، تونس 1305 هـ.

118- السّيوطي: جلال الدين: الإتقان في علوم القرآن (2-1) دار المعرفة، بيروت: دون تاريخ.

119- السّيوطي: جلال الدين: إسعاف المبطأ برجال الموطأ: ط مع تنوير الحوالك: المكتبة الثقافية: بيروت: 1408/1988 .

120- السّيوطي: جلال الدين: الأشباه و النّظائر في الفروع: دار الفكر: دون تاريخ.

121- السّيوطي: جلال الدين: تفسير الجلالين: مكتبة العلوم الدّينية للطباعة، بيروت: 1399/1979. وبهامشه تفسير جلال الدّين المحلّي.

122- السّيوطي: جلال الدين: تنوير الحوالك شرح موطأ مالك (3-1) المكتبة الثقافيّة، بيروت 1408/1988. وبذيله إسعاف المبطّأ.

123- السّويسي: محمد بن يونس: الفتاوى التونسية في القرن 14: رسالة دكتوراه مرقونة بجامعة الزيتونة: 1986.طبعت مؤخّرًا في جزءين.

- ش -

124- ابن شاس: جلال الدين عبد الله بن نجم: عقد الجواهر الثّمينة في مذهب عالم المدينة: مخ بدار الكتب الوطنية: 13484 وط1: تحقيق محمد أبو الأجفان – عبد الحفيظ منصور: دار الغرب الإسلامي: ط 1415/ 1995.

125- ابن الشّاط: قاسم بن عبد الله الأنصاري: إدرار الشّروق على أنواء الفروق (4-1)، دار المعرفة، دون تاريخ.

126- الشّاطبي: أبو إسحاق إبراهيم: الاعتصام (2-1) دار المعرفة للطباعة، بيروت: دون تاريخ.

127- الشّاطبي: أبو إسحاق إبراهيم: الفتاوى: تحقيق محمد أبو الأجفان، طبعة اتّحاد الشغل بتونس: دون تاريخ.

128- الشّاطبي: أبو إسحاق إبراهيم: الموافقات: (4-1) دار المعرفة، بيروت: دون تاريخ.

129- الشّريف: محمد الهادي: تاريخ تونس: مطبعة سراس للنّشر، تونس: ط2: 1982 .

130- الشطّي: محمد الصّادق: لباب الفرائض: مطبعة الإرادة، تونس. ط : 2 : 1951/1370 .

131- شلتوت: محمود: الفتاوى: دار الشّروق: القاهرة: ط14: 1987/1407.

132- شمّام: محمود: أعلام من الزّيتونة: المطابع الموحّدة بتونس ط1- 1990: ط2: 1996.

133- الشّوكاني: محمد بن علي: إرشاد الفحول إلى تحقيق الحقّ من علم الأصول: دار المعرفة: 1975/1355.

134- الشيرازي: أبو إسحاق: طبقات الفقهاء: تحقيق إحسان عباس: دار الرائد العربي، بيروت، ط2: 1401/1981.

- ص -

135- الصّاوي: أحمد: بلغة السّالك لأقرب المسالك (2-1) دار الفكر، بيروت، دون تاريخ.

136- ابن الصّلاح: أبو عمرو عثمان: فتاوى ومسائل: تحقيق عبد المعطي أمين قلعجي،

(2-1) دار المعرفة، بيروت ط1: 1986/1406.

137- ابن الصّلاح: أبو عمرو عثمان: مقدمة ابن الصّلاح: دار الكتب العلميّة، بيروت، 1978/1398.

- ض -

138- ابن أبي الضياف: أحمد: إتحاف أهل الزّمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان (8-1)، الدّار التونسية للنّشر، ط1990.

- ط -

139- طاش كبري زادة: أحمد بن مصطفى: طبقات الفقهاء: مطبعة نينوى، الموصل ط1: 1954.

140- ابن الطّالب: محمد بن يحيى : إيصال السّالك في أصول الإمام مالك: المطبعة التّونسية: 1346هـ.

- ع -

141- ابن عابدين: محمد أمين: ردّ المحتار على الدرّ المختار، ط بولاق، مصر، (5-1)، دون تاريخ.

142- ابن عاشر: أبو محمد عبد الواحد: المرشد المعين على الضّروري من علوم الدّين: المكتبة العتيقة تونس: دون تاريخ.

143- عاشور: أحمد عيسى: الفقه الميسّر في العبادات و المعاملات: مكتبة الاعتصام، القاهرة، ط4، 1978/1398 .

144- ابن عاشور: محمد الطاهر : مقاصد الشّريعة الإسلامية: الشّركة التونسية للتوزيع، 1978.

145- ابن عاشور: محمد الطاهر : التّحرير والتنوير 1—30 الدّار التّونسية للنّشر.

146- ابن عاشور: محمد الطّاهر: تحقيقات وأنظار من القرآن والسنة، ط بيروت 1980.

147- ابن عاشور: محمد الفاضل: أركان النّهضة الأدبية بتونس: مكتبة النّجاح، تونس دون تاريخ.

148- ابن عاشور: محمد الفاضل: الحركة الأدبيّة والفكريّة في تونس، دار الهناء، 1962.

149- ابن عاشور: محمد الفاضل: تراجم الأعلام: الدّار التونسيّة للنّشر، 1970.

150- ابن عبد البرّ : أبو عمر يوسف: الاستيعاب في معرفة الأصحاب بهامش الإصلبة، (1-4) مطبعة السّعادة، مصر: ط 1: 1367 هـ.

151- ابن عبد البرّ : أبو عمر يوسف: الانتقاء في فضائل الثّلاثة الأئمّة الفقهاء: مكتبة القدسي، مصر: 1350هـ.

152- ابن عبد البرّ : أبو عمر يوسف: التّمهيد لما في الموطإ من المعاني والأسانيد (1-10)، تحقيق سعيد أعراب وجماعة : وزارة الأوقاف المغربية.

153- ابن عبد البرّ : أبو عمر يوسف: الكافي في فقه أهل المدينة المالكي: تحقيق محمد أحيد ولد ماديك (6-1)، ط القاهرة 1399-1979، مطبعة الرّياض الحديثة 1398-1987.

154- عبد البرّ : محمد زكي : تقنين أصول الفقه : مكتبة التراث، القاهرة، ط1 1409 - 1989 .

155- عبده: محمد: تفسير المنار (13-1) ، دار المعرفة، ط 2: بالأوفست: دون تاريخ.

156- عبده: محمد: الفتاوى في التّجديد والإصلاح الدّيني: دار المعارف، سوسة: تونس: 1989.

157- عبد السّلام: أحمد: المؤرّخون التونسيّون في القرون 19-18-17م، بيت الحكمة، تونس: ط 1: 1993.

158- ابن عبد الشّكور: محمد: فواتح الرّحموت بمسلم الثّبوت، بهامش المستصفى: المطبعة الأميرية، مصر، ط1: 1364 هـ (6-1) .

159- عبد المطلب: رفعت فوزي: توثيق السّنة في القرن الثاني هجري: مكتبة الخانجي، مصر، ط1: 1981/1400.

160- عبد الوهاب: القاضي البغدادي: التّلقين، وزارة الأوقاف المغربية، 1993/1413.

161- عتر: نور الدّين: المعاملات المصرفيّة والرّبوية وعلاجها في الإسلام، مؤسّسة الرسالة، ط1 ، 1400-1980.

162- العدوي: علي الصّعيدي: حاشيته على شرح أبي الحسن على الرّسالة، (2-1) دار المعرفة، بيروت: دون تاريخ.

163- ابن العربي أبو بكر: أحكام القرآن (4-1)، تحقيق علي محمد البجاوي، دار الجيل، بيروت 1407–1988.

164- ابن العربي أبو بكر: عارضة الأحوذي بشرح صحيح التّرمذي (1–13) دار العربي، سوريا: دون تاريخ.

165- ابن العربي أبو بكر: كتاب القبس في شرح موطأ مالك بن أنس: تحقيق محمد عبد الله ولد كريم(3-1)، دار الغرب الإسلامي، ط1 1996.

166- عز الدين بن عبد السّلام: قواعد الأحكام في مصالح الأنام، مصر 1388-1968.

167- ابن عطيّة: أبو محمد عبد الحقّ: المحرّر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق المجلس العلمي بفاس 9-1، 1406-1986.

168- عظوم: قاسم بن زروق: أجوبة عظوم مخ 1301 بدار الكتب الوطنية، بتونس، طبع مؤخّرًا بتحقيق محمد الحبيب الهيلة. ط بيت الحكمة تونس.

169- علّيش : محمد بن أحمد: فتح العليّ المالك في الفتوى على مذهب الإمام مالك، (6-1) دار المعرفة، بيروت، دون تاريخ.

170- ابن العماد: أبو الفلاح عبد الحيّ: شذرات الذّهب في أخبار من ذهب. دار الآفاق، بيروت،(8-1) دون تاريخ.

171- العياشي: المختار : البيئة الزّيتونية : دار التّركي للنّشر، تونس 1990.

172- عياض: أبو الفضل عياض اليحصبي -القاضي- : ترتيب المدارك وتقريب المسالك، تحقيق أحمد بكير محمود (5-1)، مكتبة الحياة، بيروت.

-غ-

173- ابن غازي :أبو عبد الله محمد الفاسي :شفاء الغليل في حلّ مقفل مختصر خليل،مخ 17410بدار الكتب الوطنية، بتونس.

174 - الغالي :بلقاسم :شيخ الجامع الأعظم محمد الطاهرا بن عاشور حياته وآثاره، دون ذكر النّاشر. ط 2 بدار ابن حزم.

175 - الغزالي: أبو حامد محمد: الاقتصاد في الاعتقاد، دار الأمانة بيروت ط1، 1979- 1388 .

176 - الغزالي :أبو حامد محمد :إحياء علوم الدّين (5-1) :دار المعرفة بيروت دون تاريخ.

177 - الغزالي :أبو حامد محمد :المستصفى (6-1) دار صادر بيروت دون تاريخ.

178 - الغزالي :أبو حامد محمد :المنخول من تعليقات الأصول، تحقيق محمد حسن هيتو، دون ذكر النّاشر.

-ف-

179 - ابن فرحون : برهان الدّين إبراهيم : تبصرة الحكّام بهامش علّيش، دار المعرفة بيروت، دون تاريخ.

180 - ابن فرحون : برهان الدين إبراهيم : الدّيباج المذهب في أعيان علماء المذهب: تحقيق الأحمدي أبو النّور، مطبعة التّراث، بيروت، دون تاريخ.

181 - ابن فرحون : برهان الدين إبراهيم : إرشاد السّالك إلى أفعال المناسك(2-1)،تح الدّكتور محمد أبو الأجفان بيت الحكمة، قرطاج، تونس1989 .

-ق-

182 - القاري : علي بن سلطان: المنح الفكريّة على متن الجزريّة، المطبعة الميمنيّة، مصر، 1308هـ.

183 - قاضي خان: الحسن بن منصور الأوزجندي: الفتاوى الخانيّة بهامش الفتاوى الهنديّة، دار إحياء التراث، ط. 1406-1986.

184 - ابن القاضي محمد الهادي : فتوى بلوغ ثواب قراءة القرآن على الميّت، م الهداية: س 2 ع 4 جمادى. 1385-1975.

185 - ابن القاضي: فتوى زكاة الكتابيّ، م الهداية، س 6ع 2شوال. 1382 – 1972.

186 - ابن قدامة: عبد الله بن أحمد: المغني(9-1) ، مكتبة الرّياض الحديثة، د.ت.

187 - القرافي : شهاب الدّين أحمد بن إدريس : الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرّفات القاضي والإمام ،تح محمد عرنوس ،مط الأنوار ،مصر.1317-1935

188 - القرافي :شهاب الدين أحمد بن إدريس :شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول ،دار الفكر ،بيروت ط1 1393 - 1973 .

189 - القرافي :شهاب الدين بن أحمد بن إدريس :الذّخيرة (14-1) تحقيق جماعة من علماء المغرب .دار الغرب الإسلامي ط1 .1994

190 - القرافي :شهاب الدين بن أحمد بن إدريس، الفروق (4-1) دار المعرفة بيروت دون تاريخ.

191 - القرطبي أبو عبد الله محمد :الجامع لأحكام القرآن، دار الكتاب العربي، القاهرة، 1367 - 1987 - (20-1)

192 - القرطبي :محمد بن أبي بكر :التّذكرة في أحوال الموتى وأمور الآخرة. (2-1) دار الكتب العلميّة بيروت 1985

193 - القطّان : منّاع : مباحث في علوم القرآن : مؤسّسة الرّسالة، بيروت ط 8 1981/1301 .

194 - ابن قطلوبغا : زين الدّين قاسم : تاج التّراجم في طبقات الحنفيّة، مطبعة المثنى، بغداد 1962.

195 - ابن القيم : أبو عبد الله محمد بن قيم الجوزيّة :الفوائد المشوّقة إلى علوم القرآن.دار الكتب العلميّة، بيروت ط. 1408 / 1988.

196 - ابن القيم محمد : إعلام الموقّعين عن ربّ العالمين (2—1) دار الفكر 1397 هـ.

-ك-

197 - الكاساني :علاء الدين بن مسعود :بدائع الصّنائع في ترتيب الشّرائع (7-1)دار الكتاب العربي، بيروت ط. 1984/1394.

198 - الكتّاني : عبد الحيّ : فهرس الفهارس والأثبات ومعجم المعاجم والمشيخات والمسلسلات (6-1) المطبعة الجديدة 1346 - هـ المغرب.

199 - ابن كثير : عماد الدين إسماعيل : تفسير القرآن العظيم (4-1) دار المعرفة بيروت 1969.

200 - كحالة : عمر رضا : معجم المؤلّفين (15-1) دار إحياء التّراث، بيروت، دون تاريخ.

201 - الكناني :محمد بن صالح القيرواني :تكميل الصّلحاء والأعيان لمعالم الإيمان، تحقيق محمد العنّابي، المكتبة العتيقة، تونس، ط1 .1970

-ل-

202 - اللّكنوي: أبو الحسنات محمد عبد الحيّ: الفوائد البهيّة في تراجم الحنفيّة، مطبعة السّعادة، مصر1364 هـ.

203 - ابن ماجة :أبو عبد الله محمد القزويني: السّنن (6-1) تح م فؤاد عبد الباقي. دار الدّعوة إسطنبول .1981/1402 ط الحلبي مصر د.ت.

204 - المارغني : إبراهيم : بغية المريد لجوهرة التّوحيد، المطبعة التّونسية ط2 1938/1357.

205 - المازري : محمد بن علي : شرح التّلقين (4-1)، مخ - بدار الكتب الوطنيّة بتونس، طبع مؤخّرًا بتحقيق محمد المختار السّلامي.

206 - المازري : محمد بن علي : المعلم بشرح فوائد مسلم (3-1) تحقيق الشيخ محمد الشاذلي النّيفر، دار الغرب الإسلامي.

207 - الماوردي : علي : الأحكام السّلطانية : ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر 1980

208 - مالك بن أنس : الموطأ بشرح السّيوطي : تنوير الحوالك (3-1) المكتبة الثّقافية بيروت. 1408/1988

209 - مجاهد : أبو الحجّاج بن جبير : تفسير مجاهد : تحقيق عبد الرحمن الطاهر السّورتي، مطابع الدولة الحديثة، قطر، د.ت.

210 - محفوظ : محمد : تراجم المؤلّفين التونسيين (5-1)دار الغرب الإسلامي. ط2 .1982

211 - المحلّي : جلال الدين : حاشية على جمع الجوامع (6-1) دار الفكر بيروت دون تاريخ.

212 - المحلّي : جلال الدين، تفسير الجلالين. مكتبة العلوم الدينية، بيروت1979 - 1399

213 - مخلوف : محمد بن محمد : شجرة النّور الزكيّة في طبقات المالكيّة، دار الفكر العربي، بيروت، دون تاريخ.

214 - المزالي : محمد صالح : الوراثة على العرش الحسيني : الدّار التّونسية للنّشر، 1979.

215 - مسلم : الإمام أبو الحسين مسلم القشيري : الجامع الصحيح بشرح النّووي(18-1)، دار إحياء التّراث بيروت دون تاريخ.

216 - المطيعي : محمد بخيت : مسامرة : مجلة الهداية المصريّة، م،5ج،12 .1933/1352

217 - المقدّم : المنجي : العملة : ملفّات في التّربية المدنية، الكراس، 1989-1990.

218 - المّلولي : حسونة : المسنّون بمأوى العجز والطرح الإسلامي، مطابع الفتح صفاقس، 1406 هـ .

219 - ابن منظور : جمال الدين محمد : لسان العرب، (20-1)، ط مصوّرة عن طبعة بولاق، مصر، 1308 دار لسان العرب. بيروت، د.ت.

220 - مهنّا : سهير رشاد : خبر الواحد في السنّة وأثره في الفقه الإسلامي : ط دار الشّروق القاهرة، دت.

221 - المواق : أبو عبد الله محمد : التّاج والإكليل لمختصر خليل بهامش الحطّاب(6-1) مطبعة السّعادة، مصر، ط 1328 :1هـ.

222 - موسى:جلال الدين محمد عبد الحميد :نشأة الأشعرية وتطورها ،دار الكتاب اللبناني ،بيروت.1982 ،

-ن-

223 - ابن ناجي : أبو القاسم عيسى : شرح الرّسالة، دار الفكر، بيروت (2-1) 1982/1402

224 - ابن ناجي :أبو القاسم عيسى : شرح التفريع لابن الجلاّب : مخ 5808 بدار الكتب الوطنية، بتونس.

225 - ابن ناجي : أبو القاسم عيسى : معالم الإيمان في معرفة أهل القيروان (4-1) تحقيق جماعة. المكتبة العتيقة، تونس، ط.1993/1413

226 - ابن نجيم : زين الدين بن إبراهيم : الأشباه والنظائر : تحقيق محمد مطيع الحافظ، دار الفكر، دمشق1986 .

227 - ابن النّديم : أبو الفرج محمد بن إسحاق : الفهرست، دار المعرفة، بيروت 1987

228 - النّسائي : أحمد بن علي : السّنن : دار الدعوة، اسطنبول 1981/1401.

229 - النّسائي : أحمد بن علي : السّنن بشرح السّيوطي وحاشيته ، (8-1)مطبعة الأزهر، دون تاريخ.

230 - النووي : محيي الدين : الأذكار المنتخبة من كلام سيد الأبرار، ط الحلبي، مصر، ط، 4. 1375/1955

231 - النّووي : محيي الدين : شرح صحيح مسلم، (18-1)دار إحياء التراث، بيروت، دون تاريخ.

232 - النّووي : محيي الدين : رياض الصّالحين من كلام سيّد المرسلين، دار لقمان، تونس، دون تاريخ.

233 - النيفر : محمد : عنوان الأريب عمّا نشأ بالمملكة التّونسية من عالم وأديب، المطبعة التونسية1351، هـ. ط 2 بدار الغرب الإسلامي.

-هـ-

234 - الهاشمي : أحمد : جواهر البلاغة، مطبعة السّعادة، مصر، 1344/1927.

235 - ابن هاشم : أبو محمد عبد الله : مغنى اللّبيب عن كتب الأعاريب، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، (2-1) دار إحياء التراث، دون تاريخ.

236 - الهيتمي : ابن حجر : كتاب الزّواجر عن اقتراف الكبائر (2-1) ط 1مصر1284 هـ.

-و-

237 - الواعي : توفيق يوسف : البدعة والمصالح المرسلة : ط، 1دار التراث، الكويت 1404/1984.

238 - الونشريسي : أحمد بن يحيى : المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى علماء افريقية والأندلس والمغرب، تحقيق جماعة من علماء المغرب، (13-1) دار الغرب الإسلامي 1301/1981.

-ي-

239 - ابن يوسف : محمد : صحّة إقامة الجمعة : النّهضة ع، 4351 ربيع الأوّل /1356، جوان1927.

240 - بن يوسف : محمد الكافي : كتاب المرآة في الرّد على من غير نصاب الزّكاة، ط التّوفيق، دمشق1346 :هـ.

- الصّحف والمجلاّت والقوانين

-ص-

241 - صحيفة الزّهرة : يومية : مديرها المسؤول : عبد الرحمن الصنادلي، تونس سنة الصدور 1890 .

242 - صحيفة الصّباح : يومية : مديرها المسؤول : الحبيب شيخ روحو، تونس سنة الصدور: 1951.

243 - صحيفة العصر الجديد : أسبوعية : مديرها المسؤول : أحمد حسين المهيري، صفاقس، سنة الصدور1920.

244 - صحيفة النّهضة : يومية : مديرها المسؤول : الشاذلي القسطلّي، تونس، سنة الصدور 1923.

245 - صحيفة الوزير : أسبوعية : مديرها المسؤول : الطبيب بن عيسى، تونس، سنة الصدور 1920.

246 - مجلّة الإجراءات الشّرعية للشيخ جعيط، تونس1948.

247 - مجلّة الإسلام المصريّة : أمين عبد الرحمن، القاهرة 1932.

248 - المجلّة الزيتونية : الشيخ محمد الشاذلي بن القاضي، تونس 1936.

249 - مجلّة الالتزامات والعقود : الجمهورية التّونسية 1978.

250 - مجلّة الفجر لصاحبها : أحمد الصافي، تونس1920.

251 - مجلّة الهداية الإسلاميّة : للشيخ محمد الخضر حسين مصر1343.

252 - مجلّة الهداية : إدارة الشّؤون الدينيّة سابقا : المجلس الإسلامي الأعلى حاليا، تونس 1973.

فهرس المراجع الأجنبية

252- Cuoq : joseph : les musulmans en Afrique : EDGP maison neuve 1975 paris.

253- documents : série 15-14 n'1 CNUDST 1984 Tunis.

254- lejri : mohamed salah : l'évolution du mouvement national : volume 1 : M.T de l'édition 1974.

الفهرس العام







المغاربية لطباعة وإشهار الكتاب

22، نهج المقاولين – المنطقة الصناعية الشرقية – أريانة – تونس
الهاتف : 683 837 70 216+ – الفاكس : 975 838 70 216+

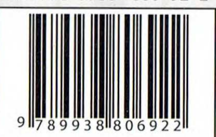
فتاوى

الشّيخ الإمام

محمد الطاهر ابن عاشور

إنّ المتتبّع لآثار الشّيخ يتبيّن له أحقيّة هذا العلاّمة في الإفتاء لتمكّنه من فنّ أصول الفقه، بدليل أنّه ألّف حاشية على "تنقيح القرافي في الأصول"، ولاعتماده على القواعد الأصوليّة في فتاويه، حيث جمعت له أكثر من مائة قاعدة أصوليّة. وكان الشّيخ ابن عاشور مقيّدًا بمذهبه المالكي، لأنّ الأمر الذي سمّي به مفتيًا ثمّ شيخًا للمالكيّة، ينصّ على التزامه بالإفتاء بمذهب إمامه، وذلك لأنّ المفتين في عصره كانوا ينقسمون إلى دائرتين : دائرة مالكيّة ودائرة حنفيّة : وبما أنّ الشّيخ الإمام كان مالكيّ المذهب، فإنّ فتاويه كانت معزّزة بأدلّة المذهب المالكي في الغالب. والطّريقة التي توّخاها الشّيخ في الإفتاء هي إبراز الدّليل الصّحيح من المنقول والمعقول : فهو يعتمد أوّلاً على النصّ الشرعيّ، فلقد جمعت له قرابة 200 آية وحديث، ثمّ يعقبه برأي إمام مذهبه وتلامذته وكبار فقهاء المذهب المتقدّمين منهم والمتأخرين، كما كان الشّيخ يقعّد فتواه بقواعد بلاغيّة ونحويّة، وكان يعود إلى كتب الحديث وشروحها للتّدليل والتّعليل. ولا يكتفي في فتواه بمجرّد الإخبار بالحكم في المسألة المستفتي فيها، بل كان كثيرا ما يقدّم تقريرًا طويل الذّيل، ويأتي على المسألة من كامل أطرافها عندما يطلب منه المستفتي إيضاحا أو إرشادا، ويظهر ذلك في فتاوى العبادات بالخصوص لأنّ مسائل الحلال والحرام والبدعة والمنكر تشغل بال المسلمين قديما وحديثا.

ISBN 978- 9938 - 806 -92 -2



www.mediterraneanpub.com